

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

SEGONE NDANGALILA COSSA

**CORPO(U)S DE HISTÓRIA E PROVÍNCIAS DE RELAÇÕES EMPÁTICAS:
Uma Etnografia de corpos de direitos recusados em Moçambique**

**Porto Alegre
2017**

SEGONE NDANGALILA COSSA

**CORPO(U)S DE HISTÓRIA E PROVÍNCIAS DE RELAÇÕES EMPÁTICAS:
Uma Etnografia de corpos de direitos recusados em Moçambique**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção do título Doutor em Antropologia Social.

Orientadora: Profa. Dra. Maria Eunice Maciel

Porto Alegre

2017

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE SUL

Reitor: Rui Vicente Opermann

Vice-Reitora: Jane Fraga Tutikian

INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

Diretora: Claudia Wasserman

Vice-Diretora: Maria Izabel Saraiva Noll

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO

Coordenadora: Patrice Schuch

Coordenador Substituto: Sergio Baptista da Silva

Cossa, Segone Ndangalila
Corpo(u)s de História e Províncias de Relações Empáticas/
Segone Ndangalila Cossa. – 2017.
271 f.; 30cm.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação
em Antropologia Social. Porto Alegre, BR-RS, 2017.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Maria Eunice Maciel

1. Ritos de iniciação feminina. 2. Corpos ubíquos. 3. Províncias de
relações empáticas e gênero. I. Maciel, Maria Eunice – Orient. II. Título.

SEGONE NDANGALILA COSSA

CORPO(U)S DE HISTÓRIA E PROVÍNCIAS DE RELAÇÕES EMPÁTICAS
Uma Etnografia de corpos de direitos recusados em Moçambique.

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Antropologia Social no Curso de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Dr.^a Maria Eunice Maciel (Orientadora)

Aprovado em: ___/___/___

Dr.^a Miriam Steffen Vieira – UNISINOS _____

Dr. Carlos Subuhana – UNILAB/CE _____

Dr.^a Ceres Gomes Víctora - PPGAS/UFRGS _____

Para Mariana e para os meus putos,
Changamire e Ungulani, pelo carinho,
afeto e amor incondicional, sou
imperfeito, mas vos amo.

AGRADECIMENTOS

Aos meus manos Misete, Esaú, Eric e Damboia, bato a cabeça no chão como sinal de respeito e devoção. Eu sou vosso e vocês são meus. Aos meus pais Chico e Nicha, por serem pessoas singulares e únicas, pelo apoio e pelo respeito às minhas escolhas, bato a cabeça no chão em sinal de respeito. À Judite Mandua, minha mãe que se foi em 1998, mas que me ensina, inspira e protege até hoje, escrevi essa tese pensando em ti, nas mulheres fortes da tua família e no povo batalhador do Niassa. Te amo e obrigado pelo dom da vida. Aos meus companheiros de estrada: Fernando Tivane, Malaquias, Manuel, Titos, Luísa Dantas, Juliana, David, Muhale, Pamela, Roberta e demais amigos brasileiros e de Moçambique, vai o meu *Khanimabo* por me suportarem, sou uma pessoa difícil de lidar. Aprecio bastante a vossa amizade.

Às damas singulares, mulheres de fibra, vencedoras e extremamente inteligentes que sempre acompanharam a minha caminhada tímida na academia: Ondina Fachel Leal, Ceres Gomes Víctora, Miriam Steffen Viera e Maria Eunice Maciel, bato cabeça como sinal de devoção e respeito, por me terem tratado sempre com respeito, por me terem ensinado *o fazer antropológico*. Agradeço, e sempre agradecerei à Ondina Fachel Leal e à Maria Eunice Maciel por me terem tratado como filho, convidado a sentar em suas mesas, partilhar da refeição e conhecer suas famílias. Sempre me senti amparado e protegido por vocês.

Agradeço à Bebel Nepomuceno, por me ter apoiado sempre, por ser amiga e revisora oficial dos meus textos, mesmo nas vezes em que me vi sem condições de lhe pagar algum tostão, muito obrigada, bato cabeça em sinal de devoção, te respeito muito.

Ao Bábà Diba de Iyemonjá, pelos ensinamentos, cuidados, pela proteção, amizade e por me tratar como um filho de casa, muito obrigado, jamais terei condições de retribuí-lo. Ao povo da terreira Ilê Asé Iyemonjá Omi Olodô, muito obrigado pelo carinho, pelo respeito e por me ensinarem o significado da importância da religião em nossas vidas.

Aos Professores Cristiano Matsinhe e Carlos Subuhana, por serem referência de excelência, por me inspirarem todos dias, muito obrigado, quando crescer quero ser como vocês.

Aos professores e professoras do Departamento de Antropologia e Arqueologia (DAA) da Universidade Eduardo Mondlane (UEM), obrigado por me terem

ensinado os primeiros passos em antropologia. Este menino, agora homem, pai de uma menina e de um menino, aprendeu muito convosco.

Vai o meu *Khanimambo* aos professores do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), pelos ensinamentos transmitidos e pelo carinho demonstrado. Vocês ensinaram o que é um padrão de excelência e que tipo de antropólogo devo almejar ser. Desempenharam o papel de conselheiros, foram as pessoas a quem pude recorrer em momentos em que me senti aflito, preocupado e sem norte. Seus conselhos e ajuda foram extremamente relevantes.

À Soraya, ao Tio Júlio e ao Vilmar, só me resta agradecer hoje, amanhã e depois pela permissão que me deram para entrar na vossa família, casar com a vossa filha e irmã. E plantar uma semente de amor, respeito e amizade incondicional. Amo-vos.

Agradeço imensamente o acolhimento e confiança depositada em mim pelos meus interlocutores durante a realização da etnografia nas comunidades praticantes dos ritos de iniciação feminina. Também agradeço a contribuição dos alunos do Instituto Superior de Artes e Cultura (ISARC), de Fernando Tivane, esse parceiro intelectual único. Agradeço aos meus pares em Moçambique, às duas mulheres que não as cito pelos seus nomes verdadeiros, mas assumo que esse trabalho seria impossível sem elas, Carlota e Suzana.

Agradeço ao Banzé, meu mais velho, interlocutor generoso e homem sábio. Aos homens e às mulheres que foram companheiros no processo de construção de teorias antropológicas, através de seus relatos, suas narrativas e histórias de vida, a vocês devo esta tese na forma como persuado o leitor a entender Moçambique e pelo propósito político inerente a ela.

À Rose, figura sem par no PPGAS que me acolheu e sempre me ajudou nos momentos em que precisei de alguma informação e de conselhos, bato cabeça em sinal de respeito.

Para meu mano “mais velho” Aspirine Katawala. Palavras são efêmeras, repletas de pequenez, não transmitem o que fizeste para que fosse possível a elaboração desta tese. Obrigado mano, pelos ensinamentos e por ter permitido que eu usasse as tuas fotos do *Unyago*.

Agradeço aos colegas e às colegas do PPGAS da UFRGS, pelo carinho, respeito e por terem levado a sério as nossas diferenças, edificamos uma

relação de amizade respeitando-as: Silbermann, Nino, Larissa, Sara, Derois, Laís, Caio (o escuteiro), Widney, Juan, Manoel, entre tantos outros, que os orixás derramem chuva de luz sobre vossas cabeças.

Por último, mas não menos importante, agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) por ter permitido, através da concessão de uma bolsa de estudos que não passasse por apertos maiores. Foi difícil, duro, quis desistir, mas faria tudo de novo, o Brasil me ensinou o significado da palavra humildade. Bato a cabeça no chão por este país que aprendi a amar, pelas pessoas acolhedoras, por tudo que fiz, pelos sonhos realizados e pelas utopias criadas, obrigado meu mulato inzoneiro.

RESUMO

As mulheres têm sido retratadas como inertes, sem vida e despojadas de seus lugares de sujeitos-históricos, dizem-nos isso os estudos sobre as relações de gênero em Moçambique. No entanto, os mesmos estudos ao construírem narrativas transversais dominantes sobre os gêneros, tendem a essencializar as mulheres como o único sujeito, oprimido pela cultura/tradição calcada pelo patriarcado. Com efeito, a mulher de que falam tais narrativas é sempre vitimizada, oprimida mesmo pelos estudos que têm a intenção de tornar sua voz audível. Sendo assim, nesta tese, objetivo traçar uma outra alternativa analítica que, a partir de uma corporalidade específica – ubiquidade dos corpos – retrata-as de forma regenerada, como tendo agência feminina.

Palavras-chaves: Ritos de iniciação feminina. Corpos ubíquos. Província de relações empáticas e gênero.

ABSTRACT

Women have been portrayed as inert, lifeless and deprived of their places as subjects of history, we are told about studies of gender relations in Mozambique.

However, the same studies, when constructing dominant cross-narratives about gender, tend to essentialize women as the only subject, oppressed by the culture/tradition traced by patriarchy. Indeed, the woman of whom such narratives speak about always is victimized, oppressed even by the studies that are intended to make her voice audible. Thus, in this thesis, the objective is to outline another analytic alternative that, based on a specific corporality – the ubiquity of bodies – portrays them in a regenerated way, as having a female agency.

Keywords: Rites of female initiation. Ubiquitous bodies. Province of empathic relations and gender.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - Mapa 1 - Moçambique.....	14
Figura 2 - Foto 1 - A volta do kumbi.....	17
Figura 3 - Foto 2 - Apresentando à comunidade.....	18
Figura 4 - Foto 3 - Apresentando à comunidade.....	19
Figura 5 - Foto 4 - O retorno para casa.....	20
Figura 6 - Foto 5 - Junto aos familiares.....	21
Figura 7 - Foto 6 - Os presentes	22
Figura 8 - Mapa 2 - Grupos étnicos.....	31
Figura 9 - Mapa 3 - Províncias de Moçambique.....	33
Figura 10 - Mapa 4 - Divisão política.....	37
Figura 11 - Fotos 7 e 8 = No acampamento.....	88
Figura 12 - Foto 9 - Com a matrona.....	88
Figura 13 - Fotos 10, 11, 12 e 13 - N'siro.....	200
Figura 14 - Fotos 14, 15 e 16 - Ernesto Nhamuave.....	222
Figura 15 - Fotos 17 e 18 - A destruição do kumbi.....	228

LISTA DE SIGLAS

ABA	Associação Brasileira de Antropologia
ANC	Congresso Nacional Africano
ANK	Acordo de Nkomati - Acordo de não-agressão e boa vizinhança
BM	Banco Mundial
CAPES	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CNPq	Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
DAA	Departamento de Antropologia e Arqueologia
EUA	Estados Unidos da América
FMI	Fundo Monetário Internacional
FRELIMO	Frente de Libertação de Moçambique
HIV	Vírus da Imunodeficiência Humana
IDG	Índice de Desenvolvimento Ajustado ao Gênero
INE	Instituto Nacional de Estatísticas
INS	Instituto Nacional de Saúde
ISARC	Instituto Superior de Artes e Cultura
ITS	Infecções Transmissíveis Sexualmente
MCTESTP	Ministério de Ciência e Tecnologia do Ensino Superior Técnico Profissional
MGAS	Ministério do Gênero, Criança e Ação Social
MMAS	Ministério da Mulher e Coordenação Social
MULEIDE	Associação Mulher, Lei e Desenvolvimento
OCB	Organizações Comunitárias de Base
OMS	Organização Mundial da Saúde
ONG	Organização Não Governamental
ONU	Organização das Nações Unidas
PARPA	Plano de Ação para a Redução da Pobreza Absoluta
PPGAS	Programa de Pós-graduação em Antropologia Social
RENAMO	Resistência Nacional Moçambicana
RSA	República Sul Africana
SIDA	Síndrome de Imunodeficiência Adquirida
UEM	Universidade Eduardo Mondlane
UFRGS	Universidade Federal do Rio Grande do Sul

UNICEF

Fundo das Nações Unidas para a Infância

URSS

União das Repúblicas Socialistas Soviéticas

TVM

Televisão de Moçambique

SUMÁRIO

1 PRÓLOGO.....	15
2 DESENVOLVIMENTO.....	40
2.1 CAPÍTULO 1 – TRAJETÓRIAS E REFORMULAÇÕES DE UM CAMPO IDEALIZADO – DILEMAS TEÓRICO-EPISTEMIOLÓGICOS DE UM ANTROPÓLOGO TERCEIRO-MUNDISTA.....	40
2.1.1 Atiçando a curiosidade.....	40
2.1.2 Territórios desconhecidos- Zonas de penumbra existencial e intelectual.....	58
2.1.3 Ontologismo Bantu - Uma proposta de olhares intra-cruzado.....	71
2.1.4 Como um neófito - A entrada em campo.....	77
2.2 CAPÍTULO 2 – UMA RELEITURA ATRAVESSADA DOS RITOS DE INICIAÇÃO E DA UBIQUIDADE DOS CORPOS.....	85
2.2.1 Corpo, pessoa, agência e o híbrido - Reconstruindo o coletivo em si através dos ritos de iniciação.....	109
2.3 CAPÍTULO 3 – O SAMORISMO E AS UTOPIAS MODERNIZANTES.....	130
2.3.1 O multipartidarismo e a ajuda internacional.....	140
2.3.2 O que de importante esses dados nos dizem	141
2.3.3 O lugar das “mulheres” nas narrativas transversais dominantes.....	152
2.3.4 Histórias não tão dissonantes- Do feminismo à solidariedade feminista.....	185
2.4 CAPÍTULO 4 – ONDE OS CONDENADOS NÃO TEM VEZ.....	222
2.4.1 Nia a Johnny - Vou para Joanesburgo.....	234
3 CONCLUSÃO.....	248
4 BIBLIOGRAFIA.....	251

Figura 1 - Mapa 1 - Moçambique¹



Fonte: <https://datingafrica.wordpress.com/category/mozambique/> acessado aos 07/08/2017.

¹ Mapa de África com a localização de Moçambique (na cor verde), no sudeste do Continente Africano, banhado pelo Oceano Índico a leste e que faz fronteira com a Tanzânia, ao norte; Malawi e Zâmbia, a noroeste; Zimbabwe a oeste e Suazilândia e África do Sul a sudoeste. A capital e a maior cidade do país é Maputo (chamada de Lourenço Marques durante o domínio português).

1 PRÓLOGO

Sou obrigado a prestar dois esclarecimentos prévios, por imperativos morais e existenciais. O primeiro, sobre críticas que se fizeram à minha dissertação de mestrado defendida, em 2014, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), por acharem, os críticos, que ela representa uma defesa apaixonada (pouco crítica) dos ritos de iniciação feminina feita por um homem que estuda mulheres. A estes digo: não, não é uma defesa apaixonada. Se assim pareceu, foi por falta de talento da minha parte para produzir uma narrativa que trouxesse os ritos num contexto de transformações, dinamismos e mediações constantes entre valores intra e intergrupos étnicos; entre estes e o Estado moçambicano e demais atores que buscam ou produzem discursos hegemônicos sobre os corpos femininos em Moçambique.

Queria eu dizer, mas, infelizmente, não consegui dizer – olhando para o teor de algumas críticas que me foram feitas por pesquisadoras, pesquisadores e estudantes moçambicanos que fizeram a gentileza de ler o que escrevi e trocar impressões comigo, ora via e-mail, ora nos corredores de espaços de disseminação de conhecimento científico – que os ritos de iniciação têm se mostrado um lugar de construção e reverberação de alguma agência feminina. Sei que ao dizer isso, do jeito como disse na minha dissertação de mestrado, pode parecer que me posicione de forma contrária aos discursos que os tomam como lugares de reprodução de categorias, papéis e velhas estruturas de poder desiguais entre homens e mulheres; entre os mais velhos e os mais novos.

Em parte, sim, posicione-me veemente contra esses discursos. Para mim é bastante óbvio que os ritos se prestem a fazer isso, na medida em que, em certos momentos e rituais específicos, tantos os de iniciação masculina, quanto os de iniciação feminina, ao valorizarem ontologicamente aspectos distintivos que colocam verticalmente, em lugares apartados, o feminino e o masculino, o velho e o novo, (re)produzem discursos, papéis e categorias que definem um poder desigual entre homens e mulheres e entre mais velhos e mais novos. Aliás, acho que é por isso que os ritos de iniciação acontecem, para produzir sujeitos diferenciados, heterógenos e desiguais.

Na dissertação, também quis dizer que, ao se ler os ritos de iniciação apenas como uma instituição que reproduz relações desiguais de gênero, se

escamoteia toda a história desses corpos que se constroem enquanto receptáculos-vetores de memórias étnicas/comunitárias e de saberes ancestrais. Assim sendo, essa leitura simplista de tais corpos se nega a dar importância às outras configurações sociais que se dão *no* e *sobre* estes. Configurações essas que permitem vislumbrá-los além do corpo biológico. Portanto, o que quis dizer é: retrate-o (o corpo de que falo) como o sujeito da cultura, através do qual se pode ter acesso às tramas tecidas em torno dos cuidados corporais, laços de solidariedade entre as mulheres e da construção de um lugar de fala de empoderamento feminino.

Nutro simpatia pela crítica que me foi feita com relação aos usos que faço das imagens fotográficas de Aspirine Katawala, sobretudo das que, segundo essa mesma crítica, mostram crianças (consideradas mulheres após sua passagem pelos ritos de iniciação feminina) colocadas em uma vitrine, expostas à comunidade como o garante da reprodução desigual das relações sociais. Disse-me Carlota, uma excelente pesquisadora de histórias de protagonismo feminino: “- *Não as coloque em filas, como colocou o fotógrafo. Por mais brilhante que seja a fotografia, ela tende a dizer-nos que elas são só aquilo que ele vê: mulheres enfileiradas desfilando à comunidade que as espera como as felizes iniciadas que cumpriram o que lhes foi pedido: serem boas meninas, aceitarem os desafios físicos impostos nas diferentes fases dos ritos de iniciação. Não as coloque sem vida, no meio de um texto que nos diz sem tecer críticas o que a comunidade esperava delas. Deixe-nos ler, sem muitos comentários prévios – além do contexto onde elas foram tiradas – as imagens que vemos, cruzando o que achamos ser certo com as sensações, os sentimentos e as emoções que elas forem a passar*”.

Como pai que sou, de uma menina e de um menino, achei pertinente essa crítica. Retomá-la-ei ao longo do texto, pois, também me foi difícil ver meninas, iguais as fotografadas por Aspirine, caminhar enfileiradas como raparigas para os acampamentos femininos e saindo deles, também enfileiradas, como mulheres. Com efeito, ofereço ao(à) leitor(a) a oportunidade de ver e ler, de acordo com suas emoções e crenças, algumas das fotos tiradas por Aspirine Katawala (algures na província do Niassa – não dou detalhes mais específicos sobre as coordenadas geográficas e o contexto cultural dessas imagens para não expor os responsáveis pela realização dos ritos ou para não colocá-los na rota dos que lutam para que esses ritos não

aconteçam) de ritos de iniciação. E espero que, dando-lhes o devido destaque e oferecendo outras legendas, redima-me de tê-las enfileirado no texto da minha dissertação sem oferecer-lhes a oportunidade de dizer algo além da moldura que ajudei a criar. Quero que o(a) leitor(a) tenha acesso a elas antes de acessar o conteúdo da minha tese de doutorado, para produzir um censo crítico ao mesmo, de modo que ao lê-la e sentir que o que digo sobre os corpos de que falo, cujas meninas fotografadas por Aspirine Katawala também são representadas nela, se insurja e a conteste.

Figura 2 - Foto 1 - A volta do kumbi²



Fonte: Aspirine Katawala

² A volta do Kumbi (nome dado ao acampamento feminino no Unyago). Meninas iniciadas expostas à comunidade. Colocadas de modo que todos as vejam como membros cientes de seus deveres, direitos e obrigações da vida social comunitária.

Figura 3 - Foto 2 - Apresentando à comunidade



Fonte: Aspirine Katawala

Figura 4 - Foto 3 - Apresentando à comunidade³



Fonte: Aspirine Katawala

³ Nas fotos 2 e 3, as meninas e meninos colocados sentados em lados opostos, ao largo de um quintal de uma casa. Os membros da comunidade e pessoas convidadas se aproximam e oferecem-lhes dinheiro, em moedas ou em cédulas, em sinal de reconhecimento pelo seu esforço e dedicação nos ritos. O dinheiro que lhes é oferecido também representa uma forma de ajuda da comunidade aos pais pelo esforço financeiro de mandar suas filhas e filhos aos ritos de iniciação

Figura 5 - Foto 4 - O retorno para casa⁴



Fonte: Aspirine Katawala

⁴O retorno das iniciadas para casa, rodeadas de familiares, de membros comunitários e de curiosos.

Figura 6 - Foto 5 - Junto aos familiares⁵

Fonte: Aspirine Katawala

⁵Meninos e meninas iniciadas junto a seus familiares.

Figura 7 - Foto 6 - Os presentes⁶



Fonte: Aspirine Katawala

⁶ Rapariga iniciada, ostentado os presentes recebidos dos familiares e dos membros comunitários: um buquê de flores plásticas e cédulas de metical (moeda moçambicana).

Posto isso, saliento que o presente texto foi concebido como um dos requisitos parciais para a obtenção do título de Doutor em Antropologia Social pelo PPGAS da UFRGS. Neste texto, de pendor etnográfico⁷, pretendo discutir sobre corpos que, tal qual receptáculos-vetores, reclamam para si o papel de guardar, reinscrever, disseminar histórias e memórias étnicas/comunitárias, mas que, ao fazê-lo, acabam por entrar em rota de colisão com o Estado e atores outros que pleiteiam o direito de nomear, classificar e construir corpos dóceis⁸ cujas histórias nos são contadas através das memórias e da história – esta última com caráter “oficial” - enquadradas por aqueles. Com efeito, com este texto também visio discutir sobre as disputas, os discursos e as moralidades que subjazem em torno desses corpos. Com algumas ressalvas, digo que este texto se enquadra, de forma genérica, numa espécie de antropologia de saberes marginais, aquela que tomaria como objeto de estudo o conhecimento produzido por sujeitos que sempre foram tomados como objetos de estudo, comumente denominados como sujeitos subalternos, sem vozes e cujas histórias necessitam de um intelectual ou de um movimento intelectual engajado para representá-los (questiono, ao longo do texto, a ideia de representação do outro). No entanto, o sujeito subalterno de que falo é o teorizado por Spivak (2010) – aquele sujeito que foge dos essencialismos que o pretendem retratar como uma categoria monolítica e indiferenciada. Assim sendo, quando me refiro a sujeitos subalternos debruço-me sobre aqueles que Sandra Regina Goulart de Almeida, no prefácio da obra da autora acima citada, descreve como: “as camadas mais baixas da sociedade constituídas pelos modos específicos de exclusão dos mercados, da representação política e legal, e da possibilidade de se tornarem membros plenos no estrato social dominante” (SPIVAK, 2010, p.5.)

⁷ Quando me refiro à etnografia, tomando-a como um artifício (uso a palavra no texto como sinônimo da palavra recurso) metodológico, redefinido de acordo com a linhagem teórica de afinidade do etnógrafo, concebo-a como Salgado (2015, p.27) a vê: “como um modo de ação, como uma experiência que é vivida, que é registrada, e sempre numa relação aberta e íntima com a teoria, isto é, enquanto modo de expressão”.

⁸ Falo dos corpos trazidos à superfície por Foucault (1997), em *Vigiar e Punir*. No entanto, longe de desagenciá-los, ao aceitar tal e qual faz o autor ao descrevê-los como a superfície de inscrição ou a superfície a ser modelada por um poder disciplinador, uso o termo para provar a existência de uma microfísica de poder – assente e alimentada na necessidade do Estado, sobretudo o moçambicano nos primeiros anos pós-independência, de tornar o cidadão um instrumento ao serviço da construção da nação moçambicana – refletido no ideal “libertário” conhecida pela famosa frase “o homem novo”. Tal homem, redisciplinado nos campos de reeducação, alienado pela propaganda política do Estado – estaria pronto para guerrear, produzir, trabalhar, enfim, fazer qualquer coisa que o poder assim o desejasse. No entanto, não assumo que existam tais corpos, assumo, sim, que existe a pretensão, por parte do poder disciplinador, de produzi-los.

'É a partir dessa esteira de pensamento que falo da minha relação com mulheres que participaram e participam dos ritos de iniciação feminina e com mulheres vítimas de uma violência estrutural cotidiana. Tal violência procura recusar e ofuscar seus lugares de sujeitos históricos em suas comunidades e em seus grupos étnicos. Uso a categoria analítica “mulher” para me referir a um sujeito diferenciado, social e historicamente localizado, – a minha análise reside na construção de mulheres e meninas enquanto objeto de estudo de outras mulheres engajadas num projeto feminista internacional, intercultural e universalizante, o que busca demonstrar a regência e universalidade do patriarcado e retratá-lo como inflexível em sociedades distintas. Esse projeto visa criar laços solidários entre os diferentes movimentos feministas ao redor do mundo. Criticando-o, levanto algumas questões sobre a plausibilidade de algumas premissas levantadas por parte das teóricas do feminismo moçambicano, sobretudo com relação à representação textual desse outro – da mulher iletrada, camponesa, despossuída.

Na mesma esteira de pensamento, busco construir alternativas analíticas para explicar, desvelar e analisar as singularidades dos corpos dos sujeitos do terceiro mundo⁹, principalmente dos corpos das mulheres de que falo ao longo do texto, a partir de uma releitura dos ritos de iniciação feminina (na minha dissertação de mestrado em Antropologia Social, 2014, os ritos de iniciação feminina ocupam lugar central. Mostro-os através de uma trama em torno da corporeidade e de sua importância para o grupo étnico) e da sua relação com a construção de um paradigma cuja episteme se assenta na corporalidade dos sujeitos, enquanto receptáculos-vetores de histórias, ontologias e memórias comunitárias. Nesse ponto, questiono o porquê da réplica de teorias e paradigmas hegemônicos por pesquisadores africanos no geral e moçambicanos em particular, para retratá-los. Assim sendo, de forma ainda bastante tímida (ciente que a minha proposta de modelo analítico *da e para a* corporalidade dos corpos que descrevo, por lhe faltar robustez analítica, precisa ser

⁹ Ao usar a expressão, de modo algum quero assumir que estou em concordância com alguns sentidos que lhe são emprestados – principalmente quando o tomam como uma metáfora infeliz que realça de forma pouco concisa características muito imprecisas e comuns de tal lugar sociológico. O uso do termo, sem necessariamente explicitar que este foi cunhado para manter as linhas de conhecimento abissal, é um deletério analítico. No entanto, o utilizo para mostrar como um número crescente de intelectuais oriundos desse espaço imaginado, complexo e bastante heterogêneo, o tem usado como categoria política para chamar atenção às especificidades econômicas, históricas, sociais e políticas do mesmo. Deste modo, reclamando por uma espécie de justiça restaurativa, ora para o incluir como sujeito histórico, ora para renegociar a arquitetura atual da geopolítica do conhecimento – eu me encontro neste diapasão último.

confrontado com modelos ou paradigmas de corporalidade até então analiticamente mais eficientes e utilizados), avanço com a sugestão de um modelo teórico alternativo que possa dar conta, de forma satisfatória, mas não tão absoluta, da descrição desses corpos, o qual chamei de **ontologismo bantu**, para me referir à tentativa feita por mim e Fernando Tivane (parceiro intelectual) de regenerar a imagem do outro do ocidente (SAID, 2007; SPIVAK, 2010; COSSA, 2014), a partir de uma narrativa que lhe confere inteligência e dignidade, tornando-o sujeito histórico. Com efeito, em alguns momentos do texto, tendo a valorizar a descrição de diálogos inteiros a partir da presença de meus interlocutores como narradores-participantes, pondo-os a falar comigo ou entre eles, de modo a garantir que estes se façam presentes no texto a partir de suas falas próprias (ainda sobre o ontologismo bantu, alhures no texto, lhe é reservada uma seção específica para esmiuçá-lo e traçar seus limites).

Boa parte das discussões e dos dados que trago surgiram da minha imersão no trabalho de campo, que há mais de seis (6) anos desenvolvo junto a mulheres e comunidades praticantes de ritos de iniciação feminina, principalmente de populações *nhandjas*, *ajauas* e *macondes*¹⁰. Estudo mulheres desses grupos étnicos para compreender as formas como se dão e se manifestam, nos corpos, os processos de incorporação de memórias étnicas, saberes comunitários e de diversas narrativas que contam as histórias do cotidiano étnico/comunitário. Confesso que estou a ser politicamente eufemista quando afirmo que estou há mais de seis anos a observar e estudar esses corpos, principalmente os das mulheres iniciadas, mas tal atitude (politicamente correta aos olhos de pares meus na academia) se deve por estar ciente

¹⁰ Ciente que a expressão *grupo étnico* é bem cara à antropologia, por revelar, por vezes, análises demasiadamente simplistas e essencializadoras que evidenciam realidades monolíticas e etnias-base sociopoliticamente desagenciadas (CARVALHO, 1988), falo de grupos étnicos como grupos nomeados pelo colono, mas que tal nomeação, atualmente, serve como substrato moral, religioso e identitário de singularidade ontológica. Os *macondes* de que falo são oriundos de um grupo étnico-linguístico do sudoeste da Tanzânia e noroeste de Moçambique, e estão localizados, principalmente, no planalto de Mueda.

O estudo etnográfico que desenvolvi foi junto de *macondes* com os quais vivi na cidade de Maputo, capital de Moçambique, no bairro chamado “Militar”. O nome do bairro decorre de os primeiros habitantes do local serem militares que viviam ao redor do quartel militar do bairro da Coop. Muitos deles eram da etnia *maconde*. Atualmente, o bairro da Coop, em Maputo, é uma espécie de divisor de águas entre a classe média alta e as classes populares.

Diferentemente dos *macondes* a que estudei em Maputo, os *nhandjas* e *ajauas*, citados no texto, são oriundos de Lichinga, do Lago Niassa e de outras regiões da província de nome homônimo, situada ao norte de Moçambique, e das regiões periféricas ao redor desta. A Província de Niassa é a maior do país, segundo o censo demográfico de 2007, em termos de área – 122.827 km² - porém, tem menos habitantes em relação às demais províncias de Moçambique - apenas 1.170.783 residentes -, o que naturalmente implica a menor densidade populacional do país. As pessoas com quem conversei na cidade de Lichinga e arredores, sobretudo nos bairros da periferia, têm pouco acesso a recursos, bens primários e serviços. A Província de Niassa é considerada a mais pobre do país.

que olho com minúcia, valendo-me de lentes antropológicas para os corpos das raparigas e do seu universo circundante, a etnografar o convívio e a interação destes corpos com o meu, desde 2009, quando me propus a aplicar a teoria antropológica para, heurísticamente, inventar um representante do que observava, via e ouvia – uma espécie de um outro – compreensível a partir da metafísica ocidental.

No entanto, preciso assumir que muito antes da antropologia fazer sentido em minha vida como um *corpus* analítico de compreensão da diferença entre os diferentes seres sencientes, queria muito compreender como corpos distintos que coabitavam com o meu demarcavam sua existência no mundo, ora reclamando a força de sua identidade étnica, ora a recusando. Sempre fiquei perplexo com os diferentes tratamentos e cuidados que os sujeitos têm com relação à presença de seus corpos em interação com corpos outros, principalmente da interação de corpos femininos com os masculinos.

Mesmo não sendo uma tese que se debruce exclusivamente sobre os corpos femininos, neste texto o espaço que lhes é dado é bem maior que o dado aos demais corpos de outros seres sencientes. E justifico o protagonismo aqui atribuído às mulheres, mesmo sendo através das lentes de um pesquisador que, enquanto sujeito generificado, se coloca como um homem que escreve e fala sobre sua relação com o universo feminino que descreve, pela necessidade de se refletir constantemente sobre as profundas assimetrias de gênero que se verificam nos lugares distintos e diferenciados conferidos pela cultura aos homens e às mulheres em Moçambique (OSÓRIO; MACUÁCUA, 2013; SILVA, Teresa et al, 2007).

Para tal, trago uma vasta gama de dados etnográficos que permitem ao(à) leitor(a) vislumbrar diferentes processos de constituição dos corpos enquanto receptáculos-vetores que carregam, suportam, ventilam e transformam a história dos seus grupos étnicos/comunitários. O meu foco etnográfico se prende ao retrato da violência estrutural sofrida pelas mulheres e nos mecanismos usados por estas para se empoderar e colocarem-se como sujeitos históricos em suas comunidades ou em seus grupos étnicos. O mapa abaixo ilustra a divisão territorial dos grupos étnicos em Moçambique. É predominante, nesse período, monografias que retratam esses grupos étnicos em redomas culturais e geográficas (Vide JUNOD, 1996, e FIALHO, 1998) – uma dada cultura(s) acontece(m) em um dado espaço geográfico ou em espaços geográficos específicos. No entanto, apesar de naturalizar os grupos étnicos, ao recusar mostrar contaminação, embate, hibridismo étnico, o mapa reproduz uma

divisão que ainda hoje paira no imaginário social moçambicano. Tome o(a) leitor(a) como exemplo os *tsonga*¹¹ do sul de Moçambique (ora nomeados como *tonga* ou *thonga*, dependendo da grafia adotada pelos antropólogos que os nomeiam). Este é um grupo étnico-linguístico, assim nomeado por Henri Junod, um missionário suíço que viveu na região entre o sul de Moçambique e o leste da antiga República do Transval de 1885 até 1896. Junod, estudando a pluralidade étnica e multinatural desses dois territórios africanos, decidiu nomear povos distintos e diferenciados por *tsonga*. Nomeados por Junod, esses povos ganharam existência (NGOENHA, 2011). A administração colonial portuguesa se serviu dessa nomeação para agudizar as querelas existentes entre os diferentes grupos étnicos ao sul de Moçambique. Podemos dar vários exemplos de fabricação de etnias em África pelo discurso colonial.

Por ora, quero apenas salientar que parte desses grupos étnicos foi fabricada por processos de nomeação e de delimitação de territórios por interesses políticos, econômicos e sociais a eles externos. Todavia, como paira ainda no imaginário social essas divisões geográficas e culturais entre os grupos étnicos, acho pertinente salientá-las. É, como me disse um ancião *tsonga* ao se referir à identidade étnica, mostrando sua pertinência atual: “as pessoas hoje estão em todo lado, aqui e lá, são *tsonga*, *maconde*, são tudo. Mas que são alguma coisa, isso são. E eu gosto de ser *tsonga* e duvido que o *maconde* deixe de ser *maconde* para ser *tsonga*”. No meu caso, no contexto atual dos grupos de que falo, estes se encontram em diferentes regiões de Moçambique, em processos de hibridização contínua. Além dos *ajauas*, *nhandjas*, *macondes* e *tsongas*, falo também, ao longo do texto, dos *makhuwas*¹² (no

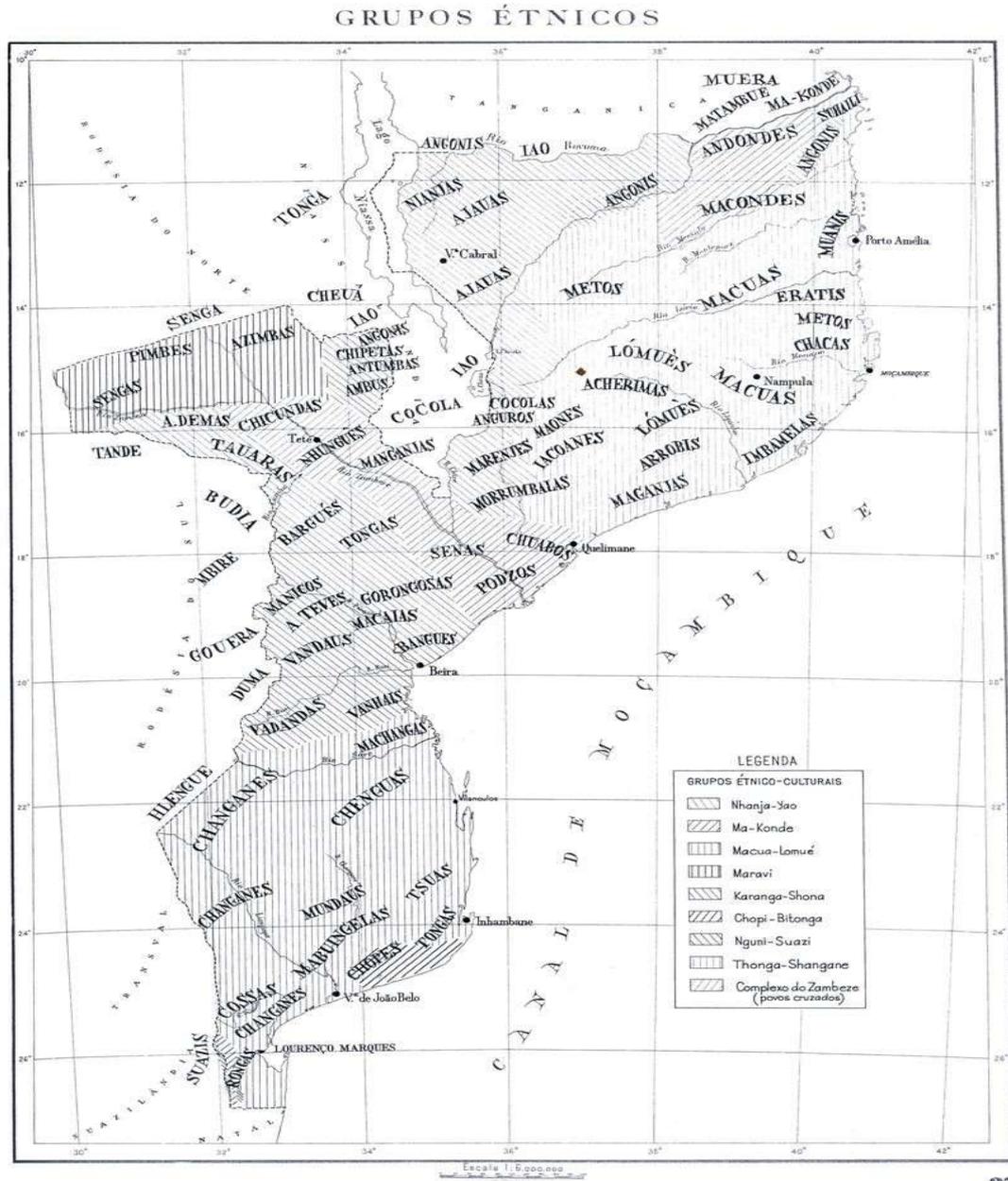
¹¹ O *tsonga* ou *xitsonga*, *chitsonga* e *shitsonga* (em inglês) é uma das línguas da África Austral. É uma das línguas de Moçambique, e é também uma das onze línguas oficiais do Zimbábue (onde é chamado *shangani*) e também é uma das línguas oficiais da África do Sul, falada principalmente na província do Limpopo, junto à fronteira com Moçambique. É a principal das línguas faladas na parte sul de Moçambique, a sul do rio Save. Seus falantes, na maioria, não consideram o *tsonga* uma língua única, mas antes um coletivo de pelo menos três grandes línguas separadas: o *ronga*, o *changana* e o *xitsua*. Boa parte dos habitantes do sul de Moçambique se dizem *tsonga*, como identidade étnica. E quando o fazem, aludem às línguas que fala *ronga*, *changana* ou *xitsua*, como uma subdivisão étnica.

¹² O grupo *makhuwa* vive atualmente numa grande área do norte de Moçambique, com cerca de 300.000 km, que abrange parte das províncias de Cabo Delgado, Niassa, Nampula e Zambézia. O território conhecido historicamente pelo nome de Makhuwana e delimitado a norte, pelo rio Rovuma, a leste, pelo oceano Índico, a sul, pelo rio Licungo, nas próximas do rio Zambeze, a oeste, pelo rio Lugenda. Este grupo é o mais populoso dos grupos étnicos em Moçambique, constituem 35.6% da população total de Moçambique, por conta disto, alguns analistas políticos têm feito piada em tempos de eleições presidenciais: Se todos os makhuwas estivessem alinhavados num mesmo projeto social e votassem juntos, eles só elegeriam o presidente da República. Os makhuwas fazem fronteira, a norte,

mapa abaixo *macuas*). Neste grupo étnico não fiz uma etnografia detalhada e aprofundada de práticas corporais, a partir do meu contato com uma matrona (conhecida pelo nome de *Anacamo*) dos ritos de iniciação feminina (*Emuali*, nome em *makhuwa*) desenvolvi uma série de reflexões sobre a corporalidade entre as *makhuwas* que participam do *Emuali*.

com os makondes, e os nhandjas, a sul, com os shuwas e senas. São, como os nhandjas, ajauas e os makondes, grupos matrilineares, de descendência uterina (Martinez, 1989, p. 7).

Figura 8 – Mapa 1 - Distribuição geográfica e cultural dos diferentes grupos étnicos e linguísticos moçambicanos.



Fonte: Atlas de Moçambique, editado pela Empresa Moderna de Lourenço Marques em 1960.

Devo também salientar que desenvolvi o meu trabalho etnográfico em três momentos distintos. Em 2013, no âmbito da recolha de dados para a dissertação de mestrado, fui a província de Niassa, a cidade de Lichinga, ao Lago Niassa e vários distritos mais para o interior desta província. Nesta província, observando, lendo e vendo o cotidiano das pessoas colhi uma série de dados etnográficos através de

entrevistas não estruturadas, recolhi depoimentos de histórias de vida de mestres e de matronas dos ritos de iniciação feminina dos grupos *ajauas* e *nhandjas*, conhecidos como *Unyago*; também, realizei alguns grupos focais específicos organizados por atores chaves para compreensão de dadas questões: para compreender o porquê de pais e mães enviarem suas filhas para os ritos de iniciação, organizei grupos focais de mães separados dos grupos focais de pais.

Não fiz o número de grupos focais que queria porque sua realização implicava um gasto com questões logísticas: comida, bebida e transporte de pessoas. E não tinha condições para aprofundar questões em grupo, entender lugares consensuais no discurso coletivo (GONDIN, 2003), porque me faltaram recursos financeiros. No mesmo ano, etnografei o cotidiano da vida dos *macondes* do bairro militar, fazendo-me valer das mesmas técnicas de recolha de dados etnográficos usadas em Niassa.

Nesse ano, em meses diferentes, trabalhei em duas províncias moçambicanas em extremos opostos, Maputo e Niassa. Em Maputo trabalhei em Maputo Cidade e em Maputo Província. Atualmente, Maputo está subdivida em Maputo Cidade, com estatuto de província e com um município e um governo local e em outro canto do território se tem Maputo Província, não tem um governo local, mas é um município. Dito por outras palavras, Maputo tem dois municípios e apenas um Governador Geral.

Figura 9 - Mapa 2 - Províncias de Moçambique¹³



Fonte: <https://br.pinterest.com/explore/mo%C3%A7ambique-mapa-921998103729/> acessado aos 09/05/2017.

Em 2014, regressei a Moçambique, no âmbito de recolha dos dados etnográficos para a tese de doutorado e devolvi, às comunidades estudadas, os resultados e as ilações tiradas na dissertação de mestrado. Nesta esteira de retorno dos resultados, já em texto, aos sujeitos pesquisados, de modo que estes se pronunciem sobre a forma como estão representados, fui ao bairro militar e conversei com alguns líderes dos ritos de iniciação masculina (conhecidos como *Licumbi*) e feminina (conhecidos como *N'goma*) dos *macondes* e consegui aprovação dos “mais velhos”, dos que autorizados pelo seu lugar de fala, por terem vivido mais tempo que

¹³ No mapa estão representadas somente 10 das 11 províncias de Moçambique. É um mapa que não reflete a atual geografia político-administrativa de Moçambique. Usei-o apenas para mostrar a distância entre as duas províncias que realizei o meu campo em 2013. Na legenda do mapa constam as então capitais provinciais. Se Maputo Província estivesse inclusa, teríamos Matola na legenda, como sua capital provincial.

os outros do grupo étnico, têm o direito de consagrar suas opiniões como decisões finais do destino do grupo.

Não pude ir para a província de Niassa para dar uma espécie de *feedback* aos mestres e matronas do *Unyago* sobre o que havia escrito, na dissertação de mestrado, acerca do *Unyago* e seus fazedores, porque não tinha condições financeiras de estar a fazer uma etnografia em Maputo, no sul de Moçambique, junto dos fazedores de políticas públicas, e, depois ter de viajar para o extremo norte do país. Mas, como parte do meu trabalho no Niassa foi junto de pessoas que me eram familiares ou me lembravam familiares meus, numa espécie de antropologia da própria família, aquela em que o pesquisador assume que seus familiares, de algum modo, se fazem presentes em suas pesquisas, servi-me de familiares meus: primos, tios e tias –, para fazer chegar as minhas conclusões aos mestres e às matronas do *Unyago*. Aproveitando-me dessa ligação umbilical com alguns sujeitos pesquisados em Niassa, fiquei a saber que os “mais velhos” do *Unyago* pontuaram pequenas coisas que devia alterar. Mas, no cômputo geral, sentiram-se bem representados. Sobre esta forma muito peculiar de fazer pesquisa, Gomes e Meneses (2008) advertem, aludindo ao seu potencial analítico que:

Não chega a ser uma novidade a ativação de contatos pessoais para abertura de redes que possibilitem a entrada em campo. A família é o reduto do privado, da proteção, do segredo em relação ao que rege o mundo externo. Assim, investigar a própria rede familiar é um desafio, pois poderia colocar em risco esses pressupostos. No entanto, esta não foi a primeira impressão de E. Gomes, quando das primeiras conversas com L. Duarte sobre os direcionamentos da pesquisa “Família, Reprodução e Ethos Religioso”. O tema foi considerado de extrema relevância para a compreensão do campo religioso brasileiro atual. A inserção em uma ampla rede familiar de origem popular da Baixada Fluminense, com características expressivas acerca das mudanças ocorridas nas últimas décadas no panorama religioso, pareceu um caminho profícuo e digno de análise (GOMES; MENESES, 2008, p.4).

Nesse ano, em 2014, estava focado em fazer uma etnografia dos fazedores de políticas públicas voltadas ao empoderamento das mulheres, por conta disso, fiquei na cidade de Maputo, que é a cidade capital, econômica e política de Moçambique.

Normalmente, como observa Van Eys (2002), as ONGs, as agências multilaterais de desenvolvimento, o poder político (o poder decisório) se encontram nesta e, a partir dela, se irradiam para outros espaços e províncias do país.

Em 2015 retomei o meu campo, mas naquele momento, pelo diálogo que estabeleci com estudantes do Instituto Superior de Artes e Cultura (ISARC) e com alguns pares (antropólogos) moçambicanos, vi-me obrigado, pela força de suas ricas contribuições, a buscar um entendimento maior e mais generalizado da então peculiar corporalidade dos corpos dos grupos étnicos matrilineares: *ajauas*, *nhandjas*, *macondes* e *makhuwas*. Algumas das contribuições dos meus pares e dos estudantes do ISARC mostravam que eu podia alargar o meu escopo de análise e buscar semelhanças entre estes corpos e outros corpos de grupos étnicos de descendência patrilinear. Assim o fiz. Busquei etnografar a importância da presença constante dos corpos, sobretudo dos corpos de grupos étnicos que me permitiam estabelecer alguma semelhança com a corporalidade construída a partir da iniciação dos corpos das iniciadas no *Unyago* e no *N'goma*. Espero ter conseguido. Também importa salientar que quando falo de rito de iniciação quero aludir aos processos de construções cosmológicas inerentes à enunciação de um feminino ritualmente iniciado com particularidades ontológicas e simbólicas distintas dos demais indivíduos do seu grupo étnico, colocando a mulher ou rapariga iniciada como agente perpetuador de uma tradição constantemente (re)negociada. Com efeito, é a partir deste entendimento que por vezes falo do rito de iniciação sem pontuar de que grupo étnico é.

Os ritos de iniciação nas comunidades *ajauas*, *nhandjas* e *macondes* explicam como são construídas e acessadas representações coletivas sobre categorias como corpo, mulher, homem, casa, mais velho e mais novo, evidenciando o tipo de hierarquia e desigualdade inerente a cada uma das categorias, o que permite compreender para além das questões de gênero, quais outras relações são fulcrais para estruturar e marcar o lugar dos indivíduos nas suas comunidades ou em seus grupos étnico-linguísticos (COSSA, 2014, p.13).

Nesse mesmo ano, além de uma etnografia na cidade de Maputo, fui atrás, conforme algumas sugestões de interlocutores, da ubiquidade dos corpos em episódios cotidianos específicos – procurei compreender em casos de violência doméstica perpetradas contra as mulheres, se havia espaço para explicar-lhes a partir da gestão coletiva que fazem os grupos étnicos/comunitários dos corpos das mulheres e dos homens. Isso me levou a Magude¹⁴, fui atrás de um caso bastante peculiar de

¹⁴ O distrito de **Magude** está situado na parte norte da província de Maputo, em Moçambique. A sua sede é a vila de Magude. Tem limites geográficos, a norte com o distrito de Massingir da Província

uma mulher “adúltera” (sem julgamento algum, uso a expressão para dizer que se tratava de uma mulher casada que traiu o marido) que foi pega a fazer sexo com seu amante porque o pênis deste ficou preso em sua vagina. Vizinhas e vizinhos ouviram gritos de dores destes amantes que não conseguiam desgrudar-se um do outro e foram testemunhar o que acontecia. Os relatos que me chegavam deste episódio (não que fosse algo novo, mas também não era tão comum), fizeram-me ir até Magude para compreender as circunstâncias, as explicações sociais e o destino desta mulher (no quarto capítulo ofereço uma explicação mais detalhada do sucedido). No mapa abaixo se pode ter uma noção entre a distância entre Maputo (em 2015 fiz quase todo o trabalho de campo em Maputo Cidade) e Magude (posto administrativo da Província de Maputo).

de Gaza, a leste com os distrito de Chókwè e Bilene Macia também da Província de Gaza, a sudeste com o distrito de Manhiça, a sul com o distrito de Moamba e a oeste é limitado por uma linha de fronteira artificial com a Província Sul-Africana de Mpumalanga. O distrito de Magude tem uma superfície de 6.960 km² e uma população recenseada em 2007 de 54.252 habitantes.

Figura 10 - Mapa 3 - Divisão político administrativa de Maputo Cidade e Maputo Província.



Fonte: <http://www.visitmozambique.net/pt/Provincias/Maputo/Mapa>. Acessado aos 09/05/2017.

Posto isso, quero assumir que não é um trabalho sobre ritos de iniciação, mas, sim, através destes, dos discursos que neles se produzem e se replicam na vida cotidiana dos corpos das iniciadas e de todas as outras mulheres que com estes corpos interagem. Não tive acesso direto aos saberes gerados nos acampamentos femininos, mas, se tivesse tido, não os divulgaria por achar ser eticamente contrário ao que se espera de um antropólogo ou etnólogo que estuda grupos cujos rituais identitários de passagem de uma fase de pouco ou quase inexistência à outra, de um sujeito integrado no grupo étnico – do impuro ao puro; do profano ao sagrado; no meu caso, do desconhecimento ao conhecimento de si e da condição de existência do seu corpo como um construto coletivo (COSSA, 2014) – se dá por rituais secretos, de difícil acesso. Não seria eu que iria revelar seus segredos.

No entanto, o conhecimento de tais rituais se fazem sentir no cotidiano das pessoas, no cuidado com seu corpos, nas relações em torno dos sentidos e significados gerados nas interações entre os corpos.

O texto que vos apresento encontra-se dividido em quatro capítulos, a saber:

Capítulo 1: Trajetórias e reformulações do campo – dilemas teórico-epistemológicos de um antropólogo terceiro-mundista – Neste capítulo, conto as trajetórias do meu trabalho de campo e falo do acesso aos meus sujeitos pesquisados – dos questionamentos feitos pelas professoras do PPGAS da UFRGS e pelas feministas moçambicanas, algumas destas últimas acusando-me, veladamente, em função de ser um homem a estudar mulheres, de não conseguir distanciar-me das estruturas de (re)produção de categorias de dominação masculina. Neste capítulo, também me debruço em torno dos conceitos que cunhei e, da ausência de teorias terceiro-mundistas para explicar, retratar e elucidar realidades nossas.

Capítulo 2: Ritos de iniciação e formas outras de domesticação da ubiquidade dos corpos – Este é um capítulo no qual resgato significativamente os dados etnográficos sobre os ritos de iniciação, produzidos e patentes na minha dissertação de mestrado. Porém, mesclo-os com dados de trabalhos etnográficos mais recentes, realizados em 2014 e 2015, com os mesmos grupos étnicos e com sujeitos outros, que permitiram alargar o escopo de análise dos corpos ubíquos a grupos outros que não têm os ritos de iniciação como algo estruturante em sua vida social. Posto isso, ao trazer de novo esses dados, transfigurados, mesclados e ressemantizados, proponho leituras menos essencializadoras dos rituais e de seus praticantes. Os dados que trago se debruçam sobre ubiquidade dos corpos, domesticação dessa ubiquidade e sobre produção de categorias êmicas para descrever o que se entende como corpo, que para o caso das etnias que estudo não se distingue onde começa o corpo e onde termina a noção de pessoa – me parece ser uma única substância e uma mesma entidade. Mostro como o corpo-pessoa é um receptáculo-vetor de memórias étnicas e comunitárias, contando como em sociedades onde a oralidade tem um peso forte na vida cotidiana das pessoas, as histórias dessas mesmas comunidades e desses grupos étnicos são (su)portadas pelos corpo-pessoa que as guardam para as gerações vindouras e as resguardam de ataques de atores outros que tentam se apossar de sua ubiquidade.

Capítulo 3: Cerceamento de ontologias e enquadramento de memórias – as histórias de silenciamento de memórias e desrespeito aos direitos do corpo – Neste capítulo, convido o leitor a fazer uma viagem comigo pelo tempo e pelo espaço. Esta viagem mostra como, o Estado e o discurso igualitário das Organizações Não Governamentais (ONGs) hasteiam bandeiras contra as histórias e as memórias (su)portadas pelos corpo-pessoas. Ilustro vários exemplos, o mais significativo é a discussão sobre direitos das mulheres e gênero em Moçambique. E faço essa discussão a partir de duas personagens com vidas não tão distantes, mas com ativismos femininos distintos.

Capítulo 4: Onde os condenados não tem vez – neste capítulo, cujo título é um trocadilho com a obra de Fanon: Os condenados da terra (1968) – (um capítulo bastante curto), acato a sugestão dos meus pares, de outros acadêmicos moçambicanos e estudantes que me instigaram a pensar a presença ou traços da corporalidade que falo nos grupos étnicos matrilineares em outros grupos étnicos que, geralmente, não têm como estruturante para a continuidade da reprodução social das relações intra e intergrupo étnico os ritos de iniciação. A escolha do título, em homenagem a obra do autor supracitado, se fez necessária (aos meus olhos) para mostrar como, vivendo em uma democracia, realidade bastante recente (conquistada em 1975), não tão distantes dos males causados pela colonização, tendemos a continuar a reproduzir os mesmos lugares de opressão desse outro do ocidente.

Neste capítulo, o outro é a mulher que se vê “condenada” a viver uma vida ritmada ao gosto dos homens trabalhadores imigrantes na República Sul-Africana (RSA) que, distantes de sua casa e do seu grupo étnico, tendem a tomar os corpos de suas esposas como uma extensão do seu. Este controle masculino sobre os corpos femininos não permite vislumbrar, com clareza, formas de agenciamento feminino.

2 DESENVOLVIMENTO

2.1 CAPÍTULO 1 - TRAJETÓRIAS E REFORMULAÇÕES DE UM CAMPO IDEALIZADO – DILEMAS TEÓRICO-EPISTEMOLÓGICOS DE UM ANTROPÓLOGO TERCEIRO-MUNDISTA

2.1.1 Atiçando a curiosidade

Lembro-me que, ainda muito novo, bem imberbe, na década de 1990, desdobrava-me em dois para compreender as assimetrias, de distintas ordens, entre homens e mulheres, meninos e meninas, muitas delas manifestadas no convívio corriqueiro que tinha com os meus vizinhos e vizinhas, nas brincadeiras infantis nada inocentes que, ademais, incentivavam a edificação e definição sexual dos envolvidos. Havia ali, no descobrimento de si, um fascínio único com a forma como as pessoas se (des)apropriavam dos seus corpos, cortando-os, desfigurando-os, tatuando-os, redefinindo, a partir de preceitos e práticas culturais étnicas, seus lugares no mundo. Esse fascínio com o meu e o corpo de outrem não era somente motivado pelas dessemelhanças de gênero que eu percebia existir na relação e significação da interação dos corpos femininos com os masculinos, também me despertava atenção corpos com capacidades invulgares. Corpos que faziam coisas que outros não conseguiam fazer: atravessar obstáculos físicos; desafiar as leis da física – principalmente as noções de espaço e tempo; suportar carregar peso duas ou três vezes maior que o peso do seu corpo só com os dentes, entre outras coisas.

Por essas alturas presenciei o círculo dos preâmbulos – não que respondessem por esse nome –, tratava-se de artistas que se apresentavam de rua em rua, bairro em bairro, levando alegria para os adultos e magia para as crianças. Havia um homem que, naquela altura, parecia-nos ser o homem mais forte do mundo. Suportava, só com os dentes, objetos duas ou três vezes mais pesados que o seu corpo; lâminas afiadas não o atravessavam, comia-as, e engolia fogo. Pelo número de pessoas que o seguiam pelos bairros e avenidas, com certeza era o artista mais aclamado nas ruas. Sempre que ia assistir a seus números, vizinhos e amigos

alertavam que devia ficar atento, porque aquela força extra-humana vinha de nós que o seguíamos pelas artérias da cidade, fascinados com o sobre-humano que víamos.

Lembro-me como se fosse hoje das palavras de uma vizinha, que preocupada com a minha inocência, disse-me, questionando aquela força descomunal: *“Seu mamparra (parvo), não vês que ele rouba as vossas forças para sustentar o peso que carrega? Acaso homem algum pode sustentar 300 quilos só com os dentes?”* Era fascinante ver aquele extra-humano carregar tanto peso só com os dentes. Tenho memória vaga que após esses eventos, enredado pelo universo que vira, eu voltava para casa e dormia por horas a fio. Desfalecido, sem forças nem para levantar-me e tomar banho, jantar e contar aos meus pais como fora o meu dia. Despertava apenas no dia seguinte, com a bronca que a minha mãe me dava pela minha teimosia em segui-lo, em uma espécie de turnê pelas artérias da cidade de Maputo. *“- Mais uma vez foste atrás do teu herói?! – Perguntava-me minha mãe com uma cara brava, já antecipando a minha resposta. - Fui! – Respondia-lhe envergonhado, confirmando suas suspeitas sempre certas. - Quando é que vais ouvir a tua mãe? Quando é que vais notar que ele usa da vossa inocência para lhes proporcionar aquele espetáculo único? É a presença dos vossos corpos que lhe dão forças”*.

A conversa era, quase sempre, bastante curta, marcada por uma chamada da atenção e pelo clamor materno em relação à minha inocência com a forma como (des)cuidava do meu corpo. Das nossas conversas curtas, sobre o extra-humano que eu seguia e pintava como herói, uma frase dita por ela ficou sempre gravada na minha memória: *“é a presença dos vossos corpos que lhe dão forças...”* (gostaria que você, leitor(a), gravasse essa frase na memória, será muito importante para compreensão das ideias defendidas ao longo do texto).

Alguns anos mais tarde, no despertar da puberdade, testemunhei colegas minhas de turma, no término do ensino básico – ensino primário 2 (EP2)¹⁵, queixarem-se de estarem a ser estupradas em plena sala de aulas pelos professores.

¹⁵ Em Moçambique, a divisão do ensino básico em EP1 e EP2 é de 1995, quando o governo traçou a “Política Nacional de Educação”, que operacionaliza o Sistema Nacional de Educação. A Política Nacional de Educação define a Educação Básica (o Ensino Primário de 7 classes e a Alfabetização e Educação de Adultos) como a primeira prioridade do governo. Na época em que fiz o EP2, 1997, este era responsável por ministrar aulas da 6^a à 7^a classe, aulas que aprofundavam os conhecimentos obtidos no EP1: conhecimentos que são básicos, alfabetização, matemática, português, história, geografia e ciências naturais – dados como uma simples introdução, muito genérica e superficial, do que tratam essas disciplinas.

Sim, estupro! Esses professores as estupravam. Moviam de forma suspeita os seus corpos na sala de aula, moviam os corpos como quem move, com vergonha da impropriedade de sua ação, o corpo durante um ato sexual inconsciente e em espaços não apropriados para tal, com medo de ser descoberto. Mexiam-se de forma suspeita, em plena sala de aulas; uns tentavam disfarçar e outros não faziam questão. Nem os nossos olhares de desaprovação e de desolação os constrangiam.

As colegas, enfurecidas com o que acabava de acontecer, esconjuravam em línguas locais os professores que, segundo o seu entendimento, acabavam de profanar seus corpos. Em silêncio, proferiam impropérios e nomes insultuosos que não ousou reproduzir ao(à) leitor(a). Os estraçalhavam uma, duas e mais vezes em suas mentes, mas não ousavam confrontá-los diretamente, pois não podiam contestar ou confrontar as atitudes de quem as ensinava a marcar em rabiscos nos papéis sua existência. As mais precavidas mostravam-se frias e impávidas com a situação, faziam questão de mostrar às outras menos avisadas como se proteger em situações semelhantes – dando um nó no final das camisas/camisetas ou entrelaçando o dedo polegar entre o indicador e o médio (fazendo figas) lacravam seus corpos e se protegiam de invasões dos profanadores de corpos e das vontades femininas alheias.

Em casa, ouvíamos histórias semelhantes de mulheres vistas aos prantos ou em gemidos nos *machimbombos* (nome dado em Moçambique aos autocarros, com morfologia e função bastante semelhante aos ônibus no Brasil), sentindo sua intimidade invadida por estranhos. Meus pais e tios contavam que olhares de repugnância e desprezo se lançavam aos que, nos *machimbombos*, tinham as mãos no bolso e movimentavam freneticamente um dos pés, como quem estivesse, timidamente, a recusar dar vazão às sensações que tomavam seu corpo, mas denunciava a sua empolgação no mexer esquisito de um dos pés. A imagem que tenho na mente, desses “estupradores”, era o mexer do pé. Um sujeito introvertido ficava num canto observando todo mundo e não esboçava sinal de vida alguma, senão o mexer esquisito de um dos pés, com uma mão no bolso movimentando algo. Parecia um tique nervoso.

- *Massônicas*, esse gajo tem *massônicas*! – Murmuravam as mulheres de ouvido em ouvido em tom de desaprovação. *Massônicas*, nome dado à capacidade que alguns homens tinham de estuprar mulheres sem contato “físico” aparente. Essa invulgar capacidade permitia que alguns homens desafiassem as leis da física,

tateassem sem tocar, beijassem sem encostar os lábios e, sobretudo, penetrassem as mulheres sem introduzir o pênis em suas vaginas. Poucas não foram as pessoas acusadas e agredidas por se acreditar terem *massônicas*. Suspeita-se que homens também fossem estuprados por quem tinha *massônicas*, mas são raros os casos em que ouvi falar ou presenciei tal situação. Mas, contrariamente ao que não se falava dos homens, na minha meninice, mulheres estupradas através de *massônicas* era um assunto bastante relevante, mas muito pouco discutido. As mulheres faziam questão que esse assunto morresse no esquecimento, não raras vezes eram responsabilizadas por terem sido estupradas. Os homens, seus maridos, pais, filhos e irmãos, não se atinham, senão por breves instantes, a divagar sobre algo que lhes parecia ser inimaginável de compartilhar a dor – qual a sensação e a dor de uma mulher estuprada? Duvido que homem algum saiba a resposta. No entanto, mesmo complacentes com a dor feminina, não se escusavam de lançar olhares de desaprovação e de responsabilização por elas terem sido estupradas. “– *Está a chorar por quê? Quis ela que assim fosse, todas as outras lacraram seus corpos e não o permitiram. Talvez ela tenha sentido prazer nisso – disse-me, sorridente, um colega de turma, fazendo descaso do sofrimento alheio. No caso da menina, colega nossa, a quem ele se referia, não me parecia que a mesma tivesse tirado prazer algum em ter sido estuprada*”.

Como alguém se satisfaz sendo estuprada? No entanto, houve casos outros em que duvidei da dor da vítima, para minha eterna vergonha. Colegas minhas, adolescentes, contavam com alegria às outras colegas que não tinha passado por esse episódio traumático, como era ser estuprada pelo professor X ou pelo Y (professores que supostamente tinham *massônicas*). Sem querer justificar os motivos que sustentavam o que me parecia ser alegria de algumas das “vítimas” dos estupros, quero que você leitor(a) tenha em mente que, àquela altura, na segunda metade da década 90 do século passado, em Maputo, proliferavam em número alarmante gangs de bairros que rivalizavam pelo domínio de territórios e se digladiavam por fama, mulheres, drogas e por qualquer coisa que lhes parecesse importante ter o domínio exclusivo. Era comum, em quase todas essas gangs, predominantemente compostas por homens, o uso da força física para se impor, os estupros coletivos (denominado pelos jovens como “geral”, aludindo à participação de mais de um membro da gang no estupro), as demonstrações de poder e força em público. Cansei de ver colegas minhas, amigas, raparigas conhecidas, difamadas por terem “levado uma geral”.

Também vi muitas colegas serem arrastadas para cantos escuros ou lugares escondidos das escolas pelos membros das gangs. Sei, porque vi e vivenciei, de casos de raparigas que se ofereciam, de forma “voluntária”, para serem estupradas pelos membros das gangs. Estas passavam por uma espécie de ritual de passagem, através e somente do qual eram reconhecidas como membros “legítimos da gang”. Parecia-me que boa parte delas estava à procura da proteção das gangs, enquanto outras, não menos numerosas, procuravam adrenalina, queriam se sentir integradas como pares dos membros das gangs.

Para piorar a situação nas escolas, de quem se esperava amparo e proteção, os professores, também vinham atitudes mais violentas. Assédio sexual e estupro sempre estiveram na pauta do dia. Víamos e ouvíamos professores a insinuarem-se para as colegas. E estas contavam-nos que os professores lhes exigiam “as partes” (expressão muito usual para designar o órgão sexual feminino – a vagina) em troca de aprovação em suas disciplinas. Ainda hoje, centenas de raparigas sofrem assédio e abuso sexual nas escolas moçambicanas. O governo e seus parceiros têm mostrado muita preocupação com essa realidade, uma vez que impacta diretamente nas altas taxas de desistência escolar feminina.

Portanto, devemos enquadrar, em jeito de hipótese, as *massônicas* dentro de um contexto mais amplo e geral em que os corpos das mulheres e das meninas eram parte preponderante de uma economia moral¹⁶ que as tomavam como receptáculos-vetores dos traumas, das frustrações e da violência de uma sociedade que buscava referências mais humanitárias de bom convívio entre os cidadãos. Preciso salientar que Moçambique vinha de uma guerra civil longa (15 anos) que teve no acordo geral de paz em Roma¹⁷ o primeiro cessar verdadeiro das armas, porém, não cicatrizou as feridas profundas causadas pela guerra. Espero não estar a oferecer uma leitura precipitada e bastante fácil, mas ousar dizer que a violência das gangs e a violência dos professores contra as mulheres e as meninas era o reflexo de uma sociedade sexista que as projetava como lugar de vazão de suas frustrações e fobias.

¹⁶Fassin (2014), estabelecendo um diálogo com os primeiros teorizadores do conceito “economia moral”, E. P. Thompson (1971) e James Scot (1976) – ambos, circunscrevendo-o à análise e descrição de funções propriamente econômicas – alarga seu escopo analítico e o redefine como: “[...] economia de valores e normas morais de um dado grupo em um dado momento”. Sirvo-me do conceito, tal qual o redefinido por Fassin.

¹⁷ Assinado aos 4 de outubro de 1992, em Roma – o Acordo Geral de Paz – estabelecido entre o governo moçambicano e a Resistência Nacional Moçambicana (RENAMO), pôs fim a uma guerra civil de quinze anos, que devastou a economia nacional e teve consequências inenarráveis para a população do país.

Peres (2011) tem um artigo bastante interessante sobre o assunto. Embora, no artigo, a autora se debruce sobre estupro em contextos de guerra na Bósnia, realçando neles algumas questões étnico-religiosas estruturantes nas querelas bélicas entre os grupos que pleiteiam protagonismo político na região, algumas das premissas levantadas são extremamente relevantes para compreensão do mesmo fenômeno em Maputo nos primeiros anos pós-guerra civil (primeira e segunda metade da década de 90 do século XX), são elas: a ideia de que o estupro, enquanto uma prática sistemática e bastante disseminada, deve ser entendido como parte edificante de uma ideologia ou utopia nacionalista que hierarquiza o lugar na sociedade dos sujeitos generificados a partir de uma ordem falocêntrica, sobretudo em sociedades patriarcais; Outrossim, a ideia de que o estupro deve ser entendido na sua relação com outras formas de violência perpetradas contra as mulheres.

Mônica¹⁸, uma das minhas interlocutoras, dizia-me, valendo-se da sua experiência em estudos de gênero, que: *“Todas as sociedades têm seus tubos de escape, iguais os carros que precisam soltar, de forma nociva, os gases resultantes da combustão para fora do motor. Nós somos esses tubos de escape. Todos se importam com os símbolos que os carros ostentam, suásticas, animais, ou símbolos quaisquer, eles definem a marca do carro e sua qualidade. Do tubo de escape?! Por mais que as pessoas saibam de sua importância, poucos se lembram dele na hora da compra do carro”*.

A fala de Mônica se enquadra no contexto da violência estrutural sofrida pela mulher. Essa fala foi a resposta que ela me ofereceu quando pedi que me contasse um pouco sobre a violência que as mulheres sofrem no seu cotidiano. Parece-me que Mônica quis dizer que as mulheres são os lugares onde as sociedades descarregam, de forma violenta e prejudicial a estas, tudo o que de nocivo se produz nelas (acho que Mônica quis dizer mais coisas com essa fala, mas me vejo limitado em oferecer interpretações mais complexas e satisfatórias).

Tal e qual Mônica, em “A Confissão da Leoa” (2012) Mia Couto explicita de forma única e convincente as formas sobre as quais se manifestam as centelhas de violência contra a mulher e quais atores as mobilizam para (re)definir as

¹⁸ Uso nomes fictícios e deturpo algumas informações contextuais que possam permitir um reconhecimento ou identificação de meus interlocutores, de modo a não expô-los, ciente que boa parte destes vêm sofrendo críticas e assédio intelectual por parte de comunidades morais mais estabelecidas e reconhecidas pelo poder público e pela sociedade civil.

relações entre os membros de uma dada sociedade. Mariamar, uma das personagens principais da obra, jovem mulher que sofreu o abuso do estupro pelo pai e o não reconhecimento de sua condição de pessoa pela mãe e pelos demais membros de sua comunidade, sintetiza o lugar ocupado pelas mulheres em Kulumani, aldeia onde se desenrola a narrativa. Os estupros em Kulumani fazem parte da ordem estruturante das relações de gênero. Os corpos das mulheres não lhes pertencem, pertencem aos homens. Com efeito, Mariamar, desesperada por acreditar ser infértil, situação que a deixava ainda mais vulnerável em Kulumani, conta que:

(...) a história da minha infância não é senão uma meia verdade. Para desmentir uma meia verdade é preciso bem mais que a verdade inteira. Essa verdade enorme, tão vasta que me escapava, era apenas uma: não foram os castigos físicos que me fizeram estéril. Essa era a versão adocicada inventada por minha mãe. O crime foi outro: durante anos, meu pai, Genito Mpepe, abusou das filhas. Primeiro aconteceu com Silência. Minha irmã sofreu calada, sem partilhar esse terrível segredo. Assim que me despontaram os seios, fui eu a vítima. Ao fim das tardes, Genito migrava de si mesmo por via da lipa, aguardente de palmeira. Já bem bebido, entrava no nosso quarto e o pesadelo começava. O inacreditável era que, no momento da violação, eu me exilava de mim, incapaz de ser aquela que ali estava, por baixo do corpo suado do meu pai. Um estranho processo me fazia esquecer, no instante seguinte, o que acabara de sofrer. Essa súbita amnésia tinha uma intenção: eu evitava ficar órfã. Tudo aquilo, afinal, sucedia sem chegar nunca a acontecer: Genito Mpepe desertava para uma outra existência e eu me convertia numa outra criatura, inacessível, inexistente” (Ibid., p.99).

Mia Couto constrói sua narrativa a partir de Kulumani, enquanto metáfora existencial de relações desiguais entre os gêneros. Porém, com as devidas ressalvas históricas e contextuais, podemos generalizar e dizer que em Moçambique existem Kulumanis e Mariamares em números exorbitantes.

Ora, para que o(a) leitor(a) caminhe junto da tese que procuro defender, quero esclarecer que o breve apontamento que trago sobre a violência generalizada e global contra a mulher em Moçambique deve ser lida como uma tentativa de enquadrar em que contexto se davam os estupros através das *massônicas*, e não de um retrato fiel da violência cotidiana contra a mulher. Espero ter conseguido o que almejava. Assim sendo, retornarei à análise da forma como as minhas colegas percebiam e significavam as *massônicas*.

Mas, antes, quero salientar que apesar de ter trazido um contexto no qual não se vislumbra, de forma alguma, agência feminina na forma como as minhas colegas mediavam a sua participação nesses lugares, ou enquanto receptáculos-

vetores dessa violência estrutural, não procuro defender a ideia de que elas eram meras espectadoras no processo todo. Pelo contrário, quero instigar no(a) leitor(a) uma leitura crítica e questionamentos desta mesma descrição que faço, tal e qual fez uma colega minha do doutorado com quem partilhei somente a parte do texto que traz os apontamentos sobre a violência estrutural contra as mulheres. E recebi dela, em jeito de comentário crítico ao que havia escrito, a seguinte pergunta: *cadê a agência feminina nessa porra?* A minha resposta, a ela nunca dada, que me consome ainda hoje cada vez que penso em sua pergunta, é outra pergunta que me faço constantemente: que expectativas tinha ela da manifestação da agência feminina nesse contexto? O problema, acredito eu, não é a existência ou não de agência feminina, mas, sim, de um sujeito soberano (mulheres inconformadas com a sua posição na sociedade), politizado, consciente e atuante que reivindica seus direitos ou autonomia de suas ações em relação à estrutura. Nesse caso, o agenciamento feminino se daria, respeitando a dinâmica local das relações de gênero, no surgimento de um sujeito-desejante que, de forma subjetiva, se rebela contra a estrutura.

Bem, estou ciente que muitas das minhas colegas no ensino pré-secundário, vivendo o pico da sua adolescência, não se posicionavam como meras espectadoras, objetos, inertes e conformadas com o contexto que as cerceavam. Amiudadas vezes víamos e ouvíamos colegas a tirar proveito dessa situação, a se posicionar como agentes. O sorriso que eu disse que vira, alhures no texto, estampado nos rostos de algumas colegas que contavam a outras que não experienciaram os “estupros cometidos pelos professores que “tinham” *massônicas*, pode ser interpretado como um sinal de quem demonstrava satisfação; pode ser lido como uma demonstração de quem se colocou “voluntariamente” numa situação de risco (de quem não deu um nó no final da camisa/camisete ou fez figas) para matar vontades e desejos sexuais que tinha pelo professor. Disse-me Gisela, uma ex-colega do ensino pré-secundário que se tornou uma grande amiga, satirizando o contexto em que se davam tais estupros: “*eu tinha vontades e desejos pelo professor Beltrano, quem me dera que ele tivesse massônicas e o desejo fosse recíproco*”. Na adolescência, qual menina não tinha vontades e desejos sexuais por algum professor?

Quis lhe responder, mas me perdi a refletir sobre o quão demonstrativa e elucidativa era sua fala sobre a existência de uma agência feminina imanente e atuante que mediava, a despeito de qualquer tentativa de vitimização das mulheres estupradas, essas relações, a meu ver abusivas. Se a tivesse respondido,

teria dito que também eu, na adolescência, tive vontades e desejos sexuais que gostaria que tivessem sido satisfeitos por certa professora. Então, vontades e desejos sexuais pelo corpo docente não era algo presente apenas no universo feminino das minhas colegas adolescentes. Mas, Gisela, até onde eu saiba, não foi estuprada e o deboche presente na sua fala, típico de quem não viveu esse evento traumático, o estupro, simplifica bastante a questão: Pode uma mulher ou menina tirar prazer algum de um estupro? Obviamente, não quero de forma alguma responder categoricamente que “não”, não pode! Seria acusado de estar a abrir mão do potencial hermenêutico do relativismo em antropologia. Quero apenas dizer que, em minha opinião, não pode haver satisfação ou prazer algum em aceitar a condição de quase sujeito, vivendo no limbo da inexistência, porém, como homem que sou, uso as palavras de Maria, uma das minhas interlocutoras, que como mulher que é e que viveu um estupro disse: *“Mulheres não sentem prazer nenhum quando se sentem invadidas e penetradas na sua intimidade por alguém que lhes negou o direito à palavra, à escolha de não aceitar ser tomada, e que é despojada da condição de sujeito, por não lhe ter sido permitida produzir um contraditório à verdade do estuprador, elas não podem se sentir igual ao homem que não as considerou, que não as ouviu”*.

Quero trazer à tona duas palavras bastante usadas por boa parte das minhas interlocutoras para explicar o seu entendimento das causas da violência estrutural sofrida pela mulher, principalmente da violência sexual: vontade e desejo. Era comum ouvir de mulheres como Mônica e Gisela, com ensino superior completo, feministas declaradas, quanto da parte de outras interlocutoras despossuídas, algumas semianalfabetas, mencionarem amiudadas vezes essas duas palavras. Em filosofia clássica existem diferenças nítidas entre elas. Desejo é o impulso instintivo, por vezes avassalador, que foge ao nosso controle. Ao passo que vontade, superior aos desejos, corresponde à ação regida pela razão. É bastante comum, em filosofia clássica, o entendimento que a vontade é o saber materializado em conduta. É a vontade a força motriz que impulsiona, após o escrutínio intelectual, as ações dos indivíduos. Distante do uso da vontade e desejo como categorias binárias, aproximo-me dos que fazem uma não distinção dessas categorias, ao uso delas como sinônimos, algo que procede com muita frequência no senso comum – boa parte dos meus interlocutores partilha desse senso. Constatei que para muitos destes vontade e desejo, de forma não discriminada, aludem a uma situação ou a um contexto em que os sujeitos são senhores e senhoras de seus destinos e têm consciência de suas

ações. Portanto, ambas as palavras invocam uma dimensão bastante subjetiva da agência quer seja individual ou coletiva, conforme se pode constar na narrativa de uma das minhas interlocutoras. *“Não compreendo porque os homens, se valendo do fato de terem nascidos homens, pensam que podem fazer e desfazer do meu corpo. Eu não gosto que as pessoas façam nada contra a minha vontade ou contra o meu desejo. Se eu não quero algo, gosto que as pessoas respeitem a minha posição, mas os homens gostam de ser soberanos, ditadores e fazem o que querem, quando e onde querem. E minhas vontades e desejos só dizem respeito a mim, ao meu querer e ao meu viver. Mas, quem se preocupa com o que o outro pensa quando está numa posição de poder?”*

A narrativa dessa interlocutora traz à superfície alguns aspectos importantes que pretendo discutir recorrentemente ao longo do texto. Esses aspectos enfocam a existência de uma agência feminina e de um contexto favorável para que ela se afirme de forma plena ou não. Sempre foi uma preocupação minha e do meu círculo intelectual buscar compreender como se manifesta a agência feminina em contextos “patriarcais” e onde o neocolonialismo imprime uma dinâmica violenta nas transformações sociais – refiro-me às transformações que ocorrem em sociedades como a moçambicana e em outras com características iguais, pertencentes ao terceiro-mundo. Ora, a questão da presença da agência, da forma como a interlocutora acima mencionada expõe, coloca em xeque a ideia do sujeito soberano, consciente, politizado, que resiste, manipula e reestrutura a ordem vigente. Spivak (2010) faz uma crítica bastante lúcida sobre esse “sujeito soberano”. A crítica da autora recai na forma como dois grandes intelectuais e filósofos ocidentais (representados como o mostruário da tendência contemporânea de se obliterar o papel do intelectual na construção-continuada de um lugar cômodo ao sujeito subalterno, aquele em que o intelectual, procurando dar voz a este, continua falando por ele, reproduzindo, desse modo, as estruturas de poder e opressão que o silencia), os quais a autora chama, de forma sarcástica, de melhores profetas da heterogeneidade e do outro, Deleuze e Foucault, tratam a questão da agência dos sujeitos.

A escolha desses dois autores, expoentes máximos do pós-estruturalismo francês – caracterizado por reduzir a uma narrativa coerente as redes de poder/desejo e interesse que, pela sua heterogeneidade, tornariam essa engenhosa operação intelectual contraproducente – se deve ao fato de que ambos,

profundos conhecedores do discurso do outro da sociedade, ignoram sistematicamente a questão da ideologia e seu próprio envolvimento na história intelectual e econômica. Aliada a esta questão, a autora também argumenta que estes autores ignoram a divisão internacional do trabalho, na medida em que reduzem a imagem do proletário e do trabalho às tipificações idealizadas de uma espécie de classe oprimida que deseja, independentemente das distinções geopolíticas, subverter a lógica dominante do poder.

Tal postura, segundo Spivak, acaba por não saber lidar com a produção do sujeito trabalhador e do desempregado nas ideologias do Estado-nação no seu centro. Ainda de acordo com a autora, em Deleuze e Foucault é notória a presença de um sujeito-desejante, indivisível e autônomo. Tal sujeito seria fruto de uma relação mecânica entre desejo e interesse. Relação essa que ao excluir o papel da ideologia para uma análise mais consistente de uma teoria de interesses, acaba por não articular as relações entre desejo, poder e subjetividade. O sujeito-desejante criado por estes autores não pode de modo algum ser enganado por uma falsa consciência – ideologia – pois, como afirma assertivamente Foucault, citado por Spivak: “as massas sabem perfeitamente bem, claramente[...] eles sabem muito mais do que o (intelectual) e certamente o dizem muito bem” (ibid., p.29). Portanto, para a autora, esse sujeito de que falam os autores ora citados: “preenche o espaço vazio do agente como o sol histórico da teoria – O sujeito da Europa” (ibid., p.29).

Para corroborar o ponto de vista da autora trago a narrativa de uma poetisa amiga minha que, do alto do posto conferido pela crítica literária que faz dos textos das feministas moçambicanas (textos extremamente semelhantes aos produzidos pelas feministas ocidentais presas na ideia de dominação masculina como transcendental e universal), questionando a possibilidade de vozes femininas se tornarem audíveis nas discussões sobre a quem pertencem os corpos femininos, consternou-me, dizendo que via homens e mulheres questionando a quem pertence o corpo feminino. No entanto, o que ela via se resumia na imagem patética de homens e mulheres que se perdiam nas teses levantadas pelos seus argumentos prolixos. Mas, tais palavras, escritas de forma coerente nessas teses, pertenciam a uma terra imaginada, uma terra surreal, no entanto, pouco lhe dizia sobre quem tinha o poder sobre os corpos femininos. Disse-me que seria uma dádiva argumentar que os corpos, as vontades e os desejos que as mulheres têm são sempre delas, construídos e forjados no entendimento que têm das coisas que as rodeiam. E, de forma poética,

continuou argumentando, *“Mas o mundo não é só nosso, o mundo obriga-nos a reconhecer a importância e autoridade que os outros têm sobre nós. É fácil para uma mulher ocidental, no ocidente, dizer que o corpo lhe pertence, talvez ela ache, nas Alices e nos países das Maravilhas, algumas formas de agenciamento de suas ações e seus atos. Talvez, seus corpos sejam só seus. Se um corpo é desprovido de ancestralidade, desprovido de laços etno-linguísticos e qualquer outra coisa que contem mais sobre ele, como parte de um todo mais significativa, então, talvez o corpo seja só teu. Nós mulheres, exploradas e enganadas pelo capitalismo, pelo comunismo comunitário e étnico, nada temos a dizer sobre nossos destinos senão: amatilho ya le amatwileni a maswivoni a kuvavisa ka lana a musaveni - olhos fixos nos céus, não enxergam a dor vivida na terra”*.

As palavras dessa amiga poetisa me autorizam a refletir que nem sempre vontades e desejos, por mais que aludem à existência de uma subjetividade individual ou coletiva que suporta a consciência reivindicativa do sujeito, enunciam as condições reais – materiais e intelectuais – de formas outras de exploração silenciosas ao já estabelecido que pouco se abalam com atos reivindicativos, contra-hegemônicos e resistentes, pois, por mais abalos que tais atos produzam nos pilares basilares dessas formas de exploração, o não reconhecimento pleno de sua existência, por parte das línguas e culturas hegemônicas, sempre as tornam marginais, pontuais e demasiadamente localizadas. E quando não tens a possibilidade de gritar alto, de dizer em língua tua aos homens e às mulheres que têm o destino das nossas vidas em suas mãos – nossos pais, nossas mães e nossos grupos étnicos, estes últimos quando inseridos na esfera da intimidade e não somente consagrados por atos públicos de ostentação de formas fixas de identidade do grupo – que estes corpos que eles deram vidas e nomes merecem ser só nossos? Existe uma força que paira sobre o ar e na terra, que interfere nas posturas do corpo e no seu comportamento que nos diz, forçosamente, o quão coletiva é a nossa existência individual.

Ofereço ao(a) leitor(a) dois exemplos para esclarecer como operam essas formas de exploração silenciosas e como, amiudadas vezes, sua ação passa despercebida para a maioria dos sujeitos, mesmo para os que veem suas vidas negativamente transformadas por estas.

Afonso Mikas, um dos interlocutores que me era mais próximo durante a minha realização de trabalho de campo em 2013, na cidade de Lichinga, aos prantos se acabava de tanto chorar. Entre um soluço e outro informou-nos que haviam

roubado algumas galinhas do seu galinheiro. Aquele olhar triste e intenso comoveu-me e prontifiquei-me em ajudá-lo a recuperá-las. Não sabia como o iria ajudar, mas me via moralmente obrigado a devolver, de algum modo, toda atenção despendida por ele quando me acompanhava como intérprete nas incursões etnográficas por outros distritos e localidades da província do Niassa. Ele pedia que fôssemos atrás do malfeitor, porque fazia pouco tempo que os galos haviam parado de cantar em seu quintal.

Enquanto uns consolavam Mikas, outros retornavam de suas casas com machados e *catanas*, expressão local usada para designar o objeto perfurocortante com formato e função equivalente a um facão. Num ambiente de agitação coletiva e pouco discernimento individual, um dos anciãos devolveu a tranquilidade à ordem caótica que se estabelecia, dizendo: *“não se preocupem, não precisamos ir atrás do ladrão. Até amanhã de manhã ele vai se revelar e vai pedir de joelhos no chão pelo perdão do Sr. Mikas”*. Todos, estarecidos, encaramo-nos uns aos outros. Fez-se silêncio, procurávamos dar sentido às palavras do ancião. - *Por que me olham com cara de quem não entendeu nada?* – Perguntou-nos o ancião, fazendo careta peculiar à de alguém que debocha da situação. *“- Não entendemos nada do que dizes!* – Retorquiu Mikas, mostrando desespero na entonação das palavras. - *Olhem com atenção para o galinheiro. Cuidado, vejam onde colocam os pés! Perto do canto esquerdo, ao fundo do curral, tem um buraco enorme feito à mão. Acho que foi por ali que o ladrão das suas galinhas passou. Tem marcas de seus pés por todo lado. Não sei se todas as marcas são dos pés do ladrão, mas vamos fazer um feitiço forte e seguro nas marcas que os seus pés deixaram na areia do cercado”*.

Fiquei perplexo com as palavras do ancião. Confesso que não encontrava sensatez alguma nelas. Porém, não era novidade alguma ouvir falar que se podia enfeitiçar alguém através dos vestígios da passagem de seu corpo por um local ou pelo contato deste com os objetos que também circulam e compõem a paisagem dos locais. Os fluidos corporais, os pelos, cabelos, as marcas de pés e mãos são extensões dos corpos que perambulavam por espaços distintos em tempos diferentes e, não raras as vezes acontecia simultaneamente. Mikas não o queria ver vivo. Pediu que o ancião não permitisse que o ladrão de galinhas continuasse vivo; tamanha tinha sido a ousadia, que justificaria uma punição severa: *pápa, não traga as galinhas para casa, já não as confio, mas também não permita que ele conte aos seus do dia que fez de Mikas um tolo*. O ancião tranquilizou Mikas dizendo que faria um

feitiço forte e seguro e que, tinha quase a certeza, que o ladrão teria uma morte agonizante. Estava traçado o destino daquele cidadão desconhecido, daquele corpo não nomeável. E esse cidadão não teria direito a produzir um contraditório ao juízo já feito.

Esse episódio lembrou-me outro mais pessoal. Em 2005, com 20 anos de idade, tive a minha sorte roubada. Vi-me mergulhado numa série de incidentes infelizes causados por alguma coisa a mais que apenas uma coincidência fortuita de fatos: acidente de aviação, brigas físicas constantes e falta de sorte em tudo o que fazia. A minha vida parecia fugir do meu controle. Minha falecida avó materna, *Gitedje*, assim tratada carinhosamente pelos seus netos e filhos, sentiu que o meu corpo já não me pertencia. Pediu que me contassem que o que tinha sobrado de mim se assemelhava apenas a um instrumento vocal. Minha irmã mais velha fez questão de me contar, “- *Tu já não és o que eras! És um assopro do que um dia foste! - Eu? - Sim, tu! Precisas te curar, corre enquanto ainda é tempo. - Mas não me sinto doente. - Sentes sim, mas não sabes nomear o que sentes. E se a vovó disse, consagrada está a palavra dela como verdade*”.

Viajei para Lichinga para passar uma temporada com a minha avó. Ela mandou chamar um curandeiro bem afamado na região; se dizia que ele podia fazer tudo, mesmo recuperar vidas quase desfalecidas. Disse-me o curandeiro, depois de ter jogado ossos de animais de nomes perdidos no tempo: “- *Um amigo teu roubou-te a sorte. Esse amigo, por sinal teu melhor amigo, pegou a marca que o teu pé deixou na areia e a jogou, presa em uma sacola plástica, num rio com correnteza contínua. E cada vez que as águas do rio seguem o seu curso natural, tua sorte se transporta para o corpo dele. Vejo em ti apenas um pedaço de carne sem sua história. Falta-te pouco tempo de vida, precisamos te curar*”.

Resumindo a história, após um conjunto de rituais e de obediência fiel a um outro conjunto de preceitos mágico-religiosos estipulados, voltei a ter a minha sorte de volta. Nesses dois relatos etnográficos, tanto eu quanto o ladrão das galinha do Mikas acabamos por ver nossos corpos tomando rumos e sentidos que nos escapavam do controle e da nossa compreensão.

Acho que esses dois exemplos permitem ao(à) leitor(a) agregar uma dimensão importante ao breve apontamento sobre a violência estrutural sofrida pela mulher, retratada até então a partir de dois casos: os estupros por meio de massônicas e a história por mim narrada do círculo dos preâmbulos – falo da presencialidade do

corpo. Lembre-se que lhe pedi, em algum momento anterior do texto, que guardasse na memória a seguinte frase, proferida pela minha mãe: “*É a presença dos vossos corpos que lhe dão forças*”. Ela se referia ao sobre-humano que carregava duas ou três vezes mais que seu peso só com os dentes. No entendimento dela e de algumas pessoas da minha família a nossa simples presença naquele espaço autorizava que ele fizesse uso das nossas energias e forças para poder suportar todo aquele peso.

No caso das *massônicas*, era a presença das mulheres nos *machimbombos*, nas escolas ou em outros espaços onde se dava essa forma de estupro, que autorizava, implicitamente, que os estupradores tomassem de assalto os corpos das mulheres e das jovens e os profanassem. A existência das marcas dos pés na areia era o que permitiria ao ancião fazer um feitiço forte e seguro para que o ladrão das galinhas de Mikas tivesse uma morte agonizante. Essas marcas tornavam o ladrão presente, pois eram a extensão do seu corpo.

O mesmo sucedeu quando me roubaram a sorte através das marcas que os meus pés deixaram na areia. Ora, argumento que estamos em presença de corpos ubíquos. E os defino como sendo corpos com: “a capacidade de transmitir sua personalidade aos objetos, aos humanos e não humanos que com eles interagem; a ubiquidade permite que os corpos ocupem e estejam presentes em diferentes espaços em simultâneo” (COSSA, 2014). Essa capacidade faz com que os corpos humanos e não-humanos (a inclusão dos corpos dos não-humanos é bastante recente, surge como uma releitura crítica do conceito que cunhei que dava agência e centralidade apenas aos sujeitos humanos) sejam rastreáveis e onipresentes, independentemente do tempo e do espaço onde se encontram.

O uso da ubiquidade como unidade analítica tem encontrado campo fértil na área de informática para educação, na de educação e, principalmente, na área de comunicação. Nas duas primeiras, tal unidade analítica ganha relevância especialmente quando se trata de questões como a do ensino a distância e da aprendizagem colaborativa virtual (para esclarecimento do escopo analítico da presencialidade nessas áreas vide Cristane Luiza Kobe Leite *et al*, “A Aprendizagem colaborativa na Educação a distância on-line”, 2005). Porém, nessas áreas, o seu uso deixa intacta algumas divisões binárias – como é o caso do tratamento do corpo através de duas substâncias distintas – sôma e espírito (dualismo cartesiano já ultrapassado em ciências filosóficas e humanas).

A diferença entre a ubiquidade dos corpos de que trato e a manifestada e entendida nos corpos tratados pelas áreas acima mencionadas se assenta no sentido imprimido à palavra presencialidade. Nessas áreas, a presencialidade é sinônimo de presença física do sôma, atestada pelos órgãos dos sentidos – a não presencialidade corresponderia à situação inversa, a ausência do sôma e presença da ação intelectual do sujeito garantida pela internet e por toda a infraestrutura montada para uma aula não presencial. Destarte, nessas duas áreas, a palavra ubiquidade, mesmo quando não mencionada, está inserida num contexto de emancipação, ressignificação e reestruturação de metodologias participativas e mais inclusivas de aprendizagem. A ideia basilar é tornar o ensino mais acessível, simétrico e dialógico usando tecnologias, principalmente as de *groupware*, aquelas criadas para facilitar atividades e interação de e em grupos, tais como: *chats*, *e-mails*, *newsgroups*, entre outras.

Ora, o que está em jogo não é necessariamente a ubiquidade dos corpos, mas um fluxo constante nas trocas de informações, na partilha de conteúdos diversos e no descentramento de *locus* monopolizantes de disseminação de informação (em ambas as áreas a figura do professor como a responsável pela produção e partilha do conhecimento esmorece e ganha força a ideia de produção coletiva, emerge o grupo como sujeito abstrato que torna dinâmico e real esse processo todo). Nessas áreas aludidas é lugar comum a ideia de que a internet e todo o aparato tecnológico a ela inerente é que possibilitam que haja uma espécie de comunicação ubíqua,

As rápidas e profundas transformações sociais comandadas pelas tecnologias têm exigido da escola novas posturas, novas metodologias, novas maneiras de se ensinar, para que seja possível superar o modelo ultrapassado, que não atende mais às expectativas dos alunos, tampouco da sociedade e do mundo do trabalho. [...] por isso a necessidade de se estar trabalhando num ensino inovador, com base num paradigma emergente que possa atender às exigências do mercado de trabalho e sobretudo, às necessidades da formação do aluno como cidadão. [...] por meio dessa proposta, melhorar o ambiente (presencial ou on-line), bem como a participação, o desenvolvimento da criticidade, a interdependência e a autonomia dos alunos” (LEITE *et al*, 2005, p.1127-28).

O paradigma emergente de que falam os autores é o conceituado pelos comunicólogos como “comunicação ubíqua”. O seu contexto de surgimento está atrelado à ideia de existência de uma ecologia das mídias, correspondente às

“tecnologias de informação e comunicação e de todas as comunidades culturais a que elas dão origem e nelas se desenvolvem de acordo com os protocolos, práticas, instituições e poderes que lhes dão formas e dinamizam” (Santaella, 2013, P.1). A priori nota-se o esforço, bem alcançado pela autora, de aplicar o que Boaventura Sousa Santos (2007) propõe com a metáfora “ecologias de saberes”¹⁹ em “ecologia das mídias”. A autora propõe que, numa sociedade hipercomplexa, onde signos de natureza distinta – verbais, visuais, sonoros e de composições outras – que se encarnam, circulam e são difundidos pela midiatização (Ibid., p.1), o lugar de pertencimento do sujeito se define pela articulação que ele faz, de forma consciente, das múltiplas e distintas formas de enunciação do conhecimento, do entendimento das formas polimorfos de linguagens, do poder e questões sociais outras a elas adjacentes. Isto porque, conforme nos diz a autora:

Trata-se de uma sociedade de cognição distribuída, parte integrante de uma inteligência coletiva que, dada a pluralidade e diversidade de fontes de informação na ecologia das mídias em que ela se desenvolve, implica mais do que nunca conceber a inteligência como incluindo, em um todo complexo, o corpo, a mente e o contexto. Esse tipo de cognição não está centrada estritamente nas tecnologias, mas sim na extração de conhecimento necessário para atender a situação e problemas concretos ou abstratos (Ibid., p.1).

Demonstrada a especificidade dessa sociedade, a autora argumenta que, nela há espaços de interação e de diálogos multifacetados entre diferentes agentes que absorvem informações variadas de fontes e canais diversos. Esses espaços de interação ou ambientes de conversação e mediação, potencializados pelas tecnologias, geram e englobam uma textura social personificada na existência de um espaço intersticial (Santaella, 2007) no qual os sujeitos conflitam, competem, disputam, dialogam. Esses ambientes de hipersociabilidade abrem espaços para diversificação de conhecimento e pluralidade de formas de sua enunciação – redes complexas, hibridização de culturas – produzem uma espécie de hipermobilidade, a mobilidade física acrescida dos aparatos móveis que nos dão acesso ao ciberespaço (Santaella, 2007, p.155-188, *apud.* Santaella, 2013). É esta condição – a

¹⁹ Santos (2007) usa essa expressão para falar de um diálogo horizontal entre saberes distintos. Saberes esses que resistiram com sucesso ao epistemicídio (a aniquilação de formas de conhecimento fora do eixo norte-globalizante). Tais saberes forneceriam um substrato epistemológico para o que o autor, usando uma metáfora que se refere à atual divisão do conhecimento em duas grandes linhas abissais globais – norte e sul, chama de: “Epistemologias do Sul” (MENESES; SANTOS, 2010).

hipermobilidade – que permite um apagar de fronteiras físicas, ideológicas e abissais do conhecimento – segundo o que a autora defende – na medida em que:

[...] a hipermobilidade cria um espaço fluido, múltiplo não apenas no interior das redes, como também nos deslocamentos espaço-temporais efetuados pelos indivíduos. A hipermobilidade conectada redundante em ubiquidade desdobrada, ubiquidade da comunicação, ubiquidade dos objetos e dos ambientes, ubiquidade das cidades, dos corpos e das mentes [...] (Ibid., p.2).

A autora defende que por conta da hipermobilidade, a condição contemporânea da nossa existência é ubíqua. Nesse sentido somos sempre seres presentes mesmo quando ausentes fisicamente. É que aparelhos móveis nos oferecem a possibilidade de presença perpétua, de perto ou de longe, sem presença “[...] podemos estar em contato com outras pessoas quaisquer que sejam suas condições de localização e afazeres no momento [...]” (Ibid., p.14).

O argumento da autora é reforçado pela tese de doutorado de Oikawa (2016) defendida na área de comunicação. A autora, valendo-se de uma espécie de intercruzamento analítico da teoria de complexidade de Edgar Morin e a das materialidades da comunicação, de Hans Ulrich Gumbrecht, objetiva compreender como o corpo manifesta sua presença no contexto de comunicação ubíqua. Defende a autora que no ecossistema informativo, corpos, tecnologias e paisagens se tornam fluxos informativos por meio de atuação de diversas tecnologias (Ibid., p.137). Tal condição só se dá porque na contemporaneidade há um deslocamento duplo e emancipatório do corpo, podendo flutuar em simultâneo e concomitantemente entre o espaço físico por onde circula o corpo biológico e o espaço informacional, por meio de tecnologias móveis de comunicação.

Ora, os argumentos levantados por ambas as autoras são bastante convincentes em mostrar como, em sociedades caracterizadas pela hipermobilidade e hipersociabilidade, traços peculiares e presentes à ecologia das mídias, as fronteiras entre o físico e o intelectual, entre o ontológico e o ôntico, perdem significado algum pelo grito incômodo das não fronteiras das interações produzidas num espaço intersticial. No entanto, esses argumentos reforçam, de forma bastante velada, esse pensamento abissal, epistemologicamente excludente que cerceia e distorce, enquanto possibilidades coerentemente válidas, processos de produção de

conhecimento em universos outros – sociedades do lado oposto das características elencadas pelas autoras. Ambas perdem de vista que,

[...] a pesquisa, enquanto atividade intelectual nada despreendida das escolhas políticas do pesquisador, embasadas disciplinarmente ou não, revelam, no entendimento mais otimista que temos, comprometimento ético do pesquisador, quais interesses, profissionais ou não, estão por trás dessas escolhas políticas. E o interesse “não é uma propriedade unívoca de uma “civilização” (a nossa), mas uma variável determinada por uma tomada de posição” (GOLDMAN, 1998, p.149).

Portanto, eu, o outro do ocidente, argumento que nos grupos étnicos que estudo, alhures mencionados no texto, é possível encontrar corpos ubíquos distantes dos ecossistemas informativos proporcionados pelas tecnologias móveis. Todavia, acredito, tal qual as autoras, que é a tecnologia que possibilita a ubiquidade dos corpos e sua domesticação, se por tecnologia entendemos o que Foucault (1982) designou por “tecnologias de si”, referindo-se às:

[...] que permitem aos indivíduos efetuar, com seus próprios meios ou com a ajuda de outros, um certo número de operações em seus próprios corpos, almas, pensamentos, conduta e modo de ser, de modo a transformá-los com o objetivo de alcançar um certo estado de felicidade, pureza, sabedoria, perfeição ou imortalidade (FOUCAULT, 1982, p.323).

Com efeito, usando essa ideia de tecnologias de si, achei consistente o uso da ubiquidade dos corpos, tal e qual a teorizo, para explicar processos de incorporação de memórias, saberes étnicos e comunitários por parte de sujeitos étnicos, principalmente no que diz respeito à forma como as mulheres iniciadas lidam com a ubiquidade dos seus corpos em presença de homens e de outras mulheres não iniciadas.

2.1.2 Territórios desconhecidos – zonas de penumbra existencial e intelectual

O futuro, quase sempre incerto, de uma antropologia cada vez menos convincente e menos hegemônica na construção das culturas de nós mesmos e dos nossos tantos outros (PINA CABRAL, 2011), afirmando com convicção o caráter

imperialista e ontologizante da invenção de culturas outras pelos antropólogos ocidentais e suas antropologias, é expulsar intelectualmente todo o glossário que não represente bem esse outro desconhecido que é dado como conhecível, facilmente decifrável pela crença que se tem na indubitável apreensão de sua cultura pelas narrativas coerentes produzidas em nome da ciência do outro (DERRIDA,1973). Ciência essa que, por vezes, é nada mais do que a tirania do que nos parece ser possível dar coerência e sentido através das lentes que outorgam existência superior ao que só se torna conhecimento por ter sido escrito.

Como isso seria possível sem se abrir mão da prepotência intelectual presente na certeza que se tem de desvelar, revelando aos pares, o estranho, o ser do outro lado da cortina, aproximando de forma relativa nossos mundos aos seus, correspondendo de forma significativa às expectativas que eles têm das diferenças presumidas ou presumíveis entre nós os outros e eles mesmos?

Essas eram algumas das questões que eu me fazia quando me propus estudar sujeitos moçambicanos subalternos, num programa de pós-graduação em Antropologia Social de um país geopoliticamente bem distante do meu – o Brasil.

Cheguei a este mulato inzoneiro com uma ideia muito bem definida do que queria estudar – alguma prática ou ritual em que se podia vislumbrar resistência, contra-hegemonia ou reestruturação da ordem dominante por parte de mulheres com as vidas atadas às palavras proferidas, qual sentenças moralistas de caráter compulsório, pelos homens. Era o único negro e o único africano na minha turma (até a chegada de um compatriota meu, Miguel Muhale – um mês depois de as aulas começarem, e de Fernando Tivane, de uma turma de mestrado um ano posterior ao meu).

Por conta disso, ciente do diferente que representava, tinha vaga consciência que tudo que diria seria acuradamente pesado. E disse tanta coisa que não deveria ter dito, porque, ingenuamente, fiquei preso às antropologias dos livros e das linhagens dos antropólogos estabelecidos. Devia ter feito uma antropologia dos e nos corredores; devia ter feito uma antropologia dos comportamentos e temperamentos dos colegas e dos professores, aquela antropologia que busca se alimentar do conhecimento tácito. Essa antropologia teria me dito quais professores e colegas nutriam simpatia por bajuladores, quais sorrisos devia conquistar e quais piadas não deviam ser feitas.

Lembro-me que algumas colegas, por me taxarem como machista, ficaram negativamente surpresas ao saberem que iria realmente dar continuidade ao projeto de pesquisa que tinha, o qual propunha estudar, por meio dos ritos de iniciação feminina, o lugar ocupado pelas mulheres iniciadas em suas comunidades. Mulheres essas objetificadas como a matéria-prima dos discursos feministas dominantes em Moçambique. A preocupação das colegas era que eu, como homem, “machista” que sou, reproduziria velhas estruturas de dominação masculina, reforçando estereótipos pseudocientíficos sobre essa mulher, argumentando que esta não precisaria que se hasteasse uma bandeira em seu nome, pois, dentro de sua comunidade, encontrava formas distintas de agenciamento do seu corpo e do seu cosmo circundante.

Acho que alguns dos comentários sobre minhas atitudes e discursos machistas/sexistas eram plausíveis. Fazendo uma autocrítica, admito a mea-culpa. Mas, essas acusações, independentemente do seu grau de plausibilidade, lembravam-me de um texto produzido por Lila Abu-Lughod, antropóloga e feminista, intitulado: “As mulheres muçulmanas precisam mesmo de salvação? Reflexões antropológicas sobre relativismo cultural e seus outros” (2012). Nesse artigo, a autora enfoca como o uso inadvertido do relativismo cultural como um artifício epistemometodológico para compreensão e valorização da diferença reforça a manutenção de barreiras ideológicas, culturais, ontológicas e epistêmicas que ainda colocam o ocidente como a cultura/civilização de referência em relação à dos tradicionalmente concebidos como o outro, principalmente o oriente.

No caso desse artigo, a sua crítica incide na forma como algumas feministas e autoridades políticas estadunidenses tratavam as mulheres afegãs – como esse outro que precisava ser libertado ou salvo da guerra do terrorismo. Para a autora, esse sentimentalismo moralista tornou-se lugar comum no movimento feminista, na opinião pública e no seio dos políticos estadunidenses. O que fez com que se deslocassem problemas reais mais sérios vividos pelas afegãs, como o caso de campos minados – Afeganistão é o país com maior número de minas per capita do mundo. Contudo, não quer de modo algum a autora argumentar que a preocupação com as assimetrias de gênero e a violência estrutural sofrida pela mulher no Afeganistão seja algo trivial. Pelo contrário, o argumento por ela levantado é que transformar esse apelo político/ideológico de salvar as mulheres afegãs em uma missão civilizatória é simplificar demasiadamente a complexidade histórica, política e

social das relações de gênero no Afeganistão e das relações entre gêneros transnacionais,

[...] Uma aproximação mais produtiva, me parece, seria perguntar como nós poderíamos contribuir para fazer do mundo um lugar mais justo. Um mundo não organizado em torno da estratégia militar e de demandas econômicas; um lugar onde certos tipos de forças e valores que ainda podemos considerar importantes poderiam ter voz e onde há a paz necessária para que discussões, debates e transformações ocorram dentro das comunidades. Nós precisamos nos perguntar quais tipos de condições mundiais poderíamos ajudar a construir, de tal maneira que os desejos populares não serão determinados por um senso imbatível de abandono em face de formas de injustiça global. Ao buscarmos ser ativos nas questões de lugares distantes, podemos fazer isso com o espírito de apoio àqueles dentro de comunidades cujos objetivos são fazer as vidas de mulheres (e homens) melhores (como Walley indagou em relação às práticas de mutilação genital na África, em 1997)? Podemos utilizar uma linguagem igualitária de alianças, coalizões e solidariedade em lugar de uma linguagem de salvação? (Ibid., p.467).

Mais do que uma linguagem de salvação eu mencionaria um desejo de salvação, pois ele, no meu caso, sintetiza muito bem os olhares de preocupação estampados nos rostos de algumas colegas minhas do PPGAS. Não sei se era uma preocupação com a minha salvação, como um homem africano bastante jovem que, de forma mais ou menos resistente, poderia ser ressocializado e adquirir hábitos e pensamentos mais democráticos e inclusivos, de modo que concebesse a mulher como seu par intelectual, afetivo, relacional e histórico. Uma das poucas amigas minhas do PPGAS contou-me, dando-me o benefício da dúvida, *“Colega (Doravante C) - Sabes que as colegas te acham machista? Eu - Tenho uma vaga sensação que sim. C - Isso te incomoda? Eu - Em parte sim, mas estou ciente que, no entendimento delas de machismo, talvez eu seja. Todos nós temos os nossos preconceitos e limitações. Mas, em Moçambique, têm muitas mulheres que acham precisamente o contrário, principalmente as que estudo. C – Talvez seja feminismos diferentes?! EU - Prefiro pensar que são feminismos que se anunciam com forças e propósitos distintos”*.

Sentindo na pele, aprendi que num encontro etnográfico entre culturas situadas gradativamente em *locus* de enunciação distintos, não se relativiza e nem se equaciona a racionalidade das culturas superiores (ocidentais). Não há razão para tal, como observa Carvalho (2001), mais do que uma possibilidade de apreensão de

cosmos outros distantes do seu, crê o antropólogo ocidental que ele é o “sujeito suposto saber”.

E eu vivia isso no meu dia a dia no campus da Agronomia. O modo como falava, o que falava, causava repulsa ou aprovação. Repulsa, quando afirmava com a convicção da racionalidade das nossas tradições que existem coisas menos certas nos **estilos de vida**²⁰ dos brasileiros com quem eu interagia no campo acadêmico. Aprovação, quando mostrava que conhecia o quadro teórico dominante e em moda em suas cátedras – nesses casos, adjetivos como bom, mau ou razoável me eram atribuídos – quanto mais acrítico e como caixa de ressonância disseminava e acreditava no que diziam, mais instruído era aos seus olhos.

Na academia brasileira, pelo menos a que pude conhecer, o confronto de ontologias, cosmologias, epistemologias e até mesmo de culturas só é incentivado como algo livresco ou, nos casos em que se assume necessário para um exercício meramente analítico, tomar-se a diferença na sua “plenitude” se circunscreve a um exercício narcísico de mostrar que se tem uma ideia vaga da proposta da ecologia de saberes de Boaventura Sousa Santos. E, nesses casos, organizam-se eventos para se chamar atenção sobre a postura acadêmica cidadã e de solidariedade das elites intelectuais brasileiras com as antropologias oprimidas, marginalizadas e esquecidas ou com os sujeitos subalternos.

Dá-se nome a esses eventos, cria-se uma temática sobre descolonização da antropologia ou sobre um giro decolonial na produção de conhecimento e se exorciza seus praticantes, como se antropologia, hoje, representasse um pensamento ou uma linhagem teórica quase precisa e alinhavada. Ora, esse descentramento de *locus* de enunciação de pensamentos e teorias válidas, quase sempre tidos como faculdade única do pensamento metafísico ocidental, se deu há bastante tempo, e não é por acaso que Derrida (1973), minando autores e correntes canônicas ocidentais, sugere que se faça uma desconstrução do tido como

²⁰ De acordo com Bourdieu (1983) são os “[...] sistemas de desvios diferenciais que são a retradução simbólica de diferenças objetivamente inscritas nas condições de existência. [...] Constituído num tipo determinado de condições materiais de existência, esse sistema de esquemas geradores, inseparavelmente éticos ou estéticos, exprime segundo sua lógica própria a necessidade dessas condições em sistemas de preferências cujas oposições reproduzem, sob uma forma transfigurada e muitas vezes irreconhecível, as diferenças ligadas à posição na estrutura da distribuição dos instrumentos de apropriação, transmutadas, assim, em distinções simbólicas” (Bourdieu 1983: 81).

certo e norteador desse “sujeito suposto saber”. Esquecem-se os colegas brasileiros que também, os outros de outrora, os estudam e os acham, enquanto produto de uma tradição antropológica nacionalista criada a partir de uma metamorfose de tradições antropológicas mais hegemônicas, pouco conhecedores das antropologias periféricas.

Porém, também é certo que muitos de nós (incluindo-me nesse nicho de quase intelectuais terceiro-mundistas) temos contribuído para a permanência dessa imagem, a de eternos neófitos que quase nunca questionam o mestre. Em algum momento da nossa trajetória estudantil na diáspora temos reificado ideias estereotipadas de nós e dos nossos em casa (os que não se encontram na diáspora e se veem representados por nós além fronteiras nacionais), quer pela ausência de uma atitude recalitrante mais viva, a de contrapor energicamente, mesmo na ausência de argumentos que lhes convençam, os seus lugares de fala; ou pelo reconhecimento da antiguidade de seu posto ou direito histórico de construir verdades sobre nós os outros em nome da ciência. Parece que nós mesmos, o outro do ocidente, temos medo do novo que brotará da necessidade de criar, ideológica e criativamente alguma episteme que consiga satisfazer as nossas demandas acadêmicas e sociais. O novo de que falo não é necessariamente antagônico e não dialógico ao que se produz no ocidente, pelo contrário, o novo, apesar de seu caráter emancipatório, reconhece a necessidade de complementariedade entre os saberes, dos mais estabelecidos aos mais marginalizados, assim sendo,

O novo terá de ser bem mais do que o contra-hegemônico ou pós-colonial, terá de trazer elementos que nos permitam ir além das realidades que foram determinadas pelos outros, terá de ser enriquecido pelo que fomos, mas nunca em detrimento do que somos. Antes, pelo contrário, o novo deve trazer o contributo criativo de cada africano, cada latino e cada europeu tem de melhor (NEGRÃO, 2004, p.4)

A nossa mea-culpa é mais profunda, sobretudo dos que moralmente sustentam uma postura de reverter e ressignificar teorias e glossários das epistemologias dominantes sem questionar o papel universalizante da teoria. É que, por um lado, a arquitetura desse edifício secular, bem edificado, nos dissuade em pensar geometrias outras para edificar nossos próprios edifícios (HOUNTONDJI, 1992). Por outro lado, a falsa sensação que o descentramento do

lugar de enunciação de teorias únicas de caráter universal sobre todos, incluindo nós outros, implica um reconhecimento pleno dos subalternos como sujeitos pensantes, na medida em que “cientes” da existência continuada de formas mais claras e violentas de opressão, como é caso da (neo)colonização, encontramos-nos em condições de reconstruir nossas histórias e de reclamar nossos lugares como sujeitos históricos (SAID, 2010; COSSA, 2014)

Com efeito, me parece que todos somos “potenciais” sujeitos, suposto saber enquanto aceitarmos que a ciência nos constitui cidadãos do mundo – sujeitos concretos ou abstratos – que circulam entre colóquios e grupos de trabalho falando em nome, e por ela, como a possibilidade mais real de se afirmar a multiplicidade e heterogeneidade de sujeitos-pensantes (HOUNTONDI, 2008). Se isso constitui verdade, podemos nos questionar se o ocidente deixou de ser a referência maior de produção de conhecimento e o espelho da civilização humana? Se olharmos para acadêmicos africanos, principalmente os das ciências humanas, notamos que não, mesmo porque,

[...] os etnógrafos dos países periféricos haviam aprendido com seus mestres dos países centrais a teoria do olhar descentrado que pressupunha fixar o ponto de fuga dessa perspectiva universalista na cultura ocidental europeia. Assim, o projeto de universalizar a disciplina passou a somar-se (muitas vezes malgrado as intenções dos mestres) a um projeto neo-colonial mais geral de ocidentalização do mundo (CARVALHO, 2001, p.111).

Por uma questão de familiaridade disciplinar, circunscrevi a ocidentalização da ciência à antropologia “africana” – não como um *corpus* de saber distinto das demais tradições disciplinares, mas, sim, como uma postura inovadora de colocar o nativo em ativo, fazendo-o falar, na qualidade de antropólogo, sobre seus semelhantes. No entanto, quem está habituado a debater com outros acadêmicos de campos disciplinares distintos nota que esse processo de reprodução de teorias e paradigmas hegemônicos é afirmado como algo ecumênico. Aliás, tal postura, a meu ver pouco regurgitante, pode ser justificada pelas insuscetíveis pretensões teóricas e existenciais que reduzem as explicações das realidades dos africanos, feitas por africanos, a duas formas de historicismo – as que Mbembe (2011) chama de economicismo e metafísica da diferença.

A primeira corrente de pensamento – que gosta de se apresentar como “democrática”, “radical” e “progressista” – utiliza categorias marxistas e

nacionalistas para desenvolver um imaginário da cultura e da política, no qual a manipulação da retórica da autonomia, da resistência e da emancipação serve como o único critério para determinar a legitimidade do discurso “africano” autêntico. A segunda corrente se desenvolveu a partir da ênfase na “condição nativa”. Ela promove a ideia de uma única identidade africana, cuja base é o pertencimento à raça negra. (MBEMBE, 2011, p.174)

O argumento do autor é fulminante, sobretudo para questionar as formas com as quais muitos africanos empreendem esforços para desconstruir e desestabilizar o estabelecido, reconstruindo explicações essencialistas sobre suas realidades, o que acaba criando uma espécie de armadilha epistêmica onde se reduz as implicações e as mudanças ocorridas pelo encontro etnográfico e ontologizante entre culturas diferentes – encontro entre o colono e o nativo – às formas de desvirtualização da originalidade africana. E o hibridismo do Bhabha (2005)? E a pluralidade originada pela interação de universos ontológicos distintos? De fato, se pensarmos o mundo desapartado de suas fronteiras físicas e existenciais, com as devidas assimetrias políticas, econômicas e sociais, parece ser animador recusar quaisquer enunciados que profetizem trazer à ribalta uma história que seja mais nossa (uma história africana genuinamente produzida por africanos em fronteiras nossas, quer sejam físicas ou intelectuais), mais representativa. Nessa esteira de pensamento não há interesse algum afirmar-se africano ou negro, reclamando alguma especificidade racial, étnica ou ontológica, num mundo onde se universaliza, como algo único, a condição de ser humano.

O medo de fixar identidades e suas manipulações políticas é o que nos torna mais céticos com relação ao recrudescimento de querelas e genocídios étnicos – como se o *hútu* se sentisse mais *tutsi* por uma virada no uso político das identidades ou pela tentativa de construção de um Ruanda mais unificado; ou como se a tensão racial nos Estados Unidos da América (EUA) tivesse sido amenizada com o Obama na Casa Branca. Certo é que a morfologia atual do mundo permite que se fale dele como uma totalidade histórica, econômica, política e social, ritmada localmente, por vezes a contragosto dos mais estabelecidos. A história passada, presente e futura, se colocada como vitrine didática para ressaltar semelhanças culturais construídas através da diferença, deve estar atrelada aos caminhos tortuosos que o imperialismo tomou. E qualquer perspectiva analítica a se adotar terá que ter em conta que,

Tão vasto e, ao mesmo tempo, tão detalhado é o imperialismo como experiência de dimensões culturais cruciais que devemos falar em territórios que se sobrepõem, em histórias que se entrelaçam, comuns a homens e mulheres, brancos e não brancos, moradores da metrópole e das periferias, passados, presentes e futuros; esses territórios e histórias só podem ser vistos da perspectiva da história humana secular em sua totalidade. (SAID, 1995, p. 98).

Mas isso não implica dizer que atualmente só o híbrido é que representa quase fielmente a história atual da humanidade. Muitos de nós experienciam dilemas existenciais que não nos permitem facilmente dizer o que somos além do que as circunstâncias e os eventos históricos permitem-nos (auto)nomear como sendo o nosso *self*, por vezes dualista.

No encontro inevitável das nossas tradições ainda por serem conhecidas e o complexo civilizatório do facilmente grafável, aparentemente conhecido – civilização ocidental – somos pouco mais que Ezeulu, personagem principal do livro *A Flecha de Deus* (2011), de Chinua Achebe. Ezeulu, como boa parte de nós, vive entre a necessidade de afirmação da importância da tradição para a manutenção e reprodução étnica do grupo e a incorporação da metafísica ocidental que, por mais perversa que se afigure aos nossos olhos, se faz necessária para compreensão do porquê do seu domínio sobre nós e em nossos respectivos mundos e dos outros tantos em seus respectivos mundos.

Pelo exposto até então, parece certo que devemos tomar como escolha analítica e política uma postura dialógica de via de mão dupla. Por um lado, aceitarmos ou não, de forma crítica, o que o ocidente produz e nos vende como verdade, questionando seu *locus* de enunciação, mas reconhecendo a antiguidade de seu posto de construtor de teorias e paradigmas transcendentais, por menos globalizantes que hoje se pretendam. Mas, por outro lado, também aceitarmos o peso que as tradições têm na definição do nosso ser-no-mundo, lembrando-nos amiúde que, em nome delas ou na tentativa de suprimi-las, escolhas mais ou menos acertadas foram feitas. E tais escolhas devem ser equacionadas como fulcrais na nossa mea-culpa pelo nosso estado atual. Deste modo, a pergunta a ser feita é: essa postura dialógica de via de mão dupla pressupõe alguma simetria entre epistemologias dominantes e as do sul?

A questão é bastante complexa. Antes de se tentar respondê-la a partir de aceitação e denúncia da existência de um centro criador de paradigmas

redutores e agressivos com relação ao que se produz nas periferias – conhecimento que o desestabilize ou o relativize – o que Paula Meneses e Boaventura Sousa Santos (2010) chamam de epistemicídio, elucidando o papel da geopolítica do conhecimento e seus desdobramentos políticos e sociais no reforço das desigualdades entre o norte e o sul – Uanhenga Xitu, um célebre escritor angolano, na segunda metade do século XX levantava questões antropológicas sobre as fronteiras e seus limites de demarcação identitária em contextos coloniais. Xitu, questionando quais opções tinham os nativos para tecer seus quadros normativos, simbólicos e ontológicos, de modo que estes lhes conferissem existência digna de ser percebida pelo colono, cria o personagem “Mestre Tamoda” e se antecipa, de algum modo, em responder à pergunta até então não feita por Spivak (2010) – Pode o subalterno falar?

Em *Mestre Tamoda* (1984), obra de ficção narrativa centrada num personagem de nome igual ao título, Xitu conta a história de um indivíduo oriundo do meio rural que, ainda imberbe, vai viver na cidade de Luanda. Lá, vive e trabalha longos anos como empregado doméstico de altas individualidades da então alta sociedade colonial angolana. Tamoda, encantado com a sonoridade das palavras portuguesas, aprende a ler e escrever com os filhos dos patrões e os empregados vizinhos, um autêntico autodidata. Com vontade de se expressar bonito devora dicionários para memorizar vocábulos menos corriqueiros. Quando atinge idade adulta, Tamoda volta para a terra que o viu nascer, volta a Sanzala. Em sua bagagem pouco volumosa constam alguns livros, dicionários, obras de direito, manuais para redação de cartas de amor e correspondência familiar. Ontologicamente distante da Sanzala que o viu nascer, Tamoda abala as estruturas que sustentavam a ordem comunitária. Se desfez do quimbundo, língua vernácula dos nativos de sua terra, e ostenta um vocabulário farto e de difícil acesso. Num contexto em que poucas pessoas conseguiam proferir, de forma tímida e titubeante, algumas poucas palavras em língua portuguesa, Tamoda vira o centro das atenções, cativando crianças, jovens e adultos.

Subverte a língua, transfigura sentidos e significados, toma os alunos da professora como seus discípulos e estes, quais neófitos, observam de forma acrítica o que Tamoda lhes diz, como se de uma verdade absoluta e inabalável se tratasse. Mal sabiam que algumas palavras proferidas pelo mestre não existiam nos dicionários e o conteúdo destas carregava sentidos quase impudicos. E as crianças, como que enfeitiçadas pelo mestre, reproduziam de forma aleatória e nada crítica suas palavras. O que incomodava a professora, que seguia ao pé da letra o que a escola,

enquanto agente socializador colonial lhe pedia que fizesse, alienar o nativo. Cansada de ser desafiada pelos discípulos de Tamoda, queixou-se às autoridades coloniais.

Tamoda foi chamado a comparecer na sede da administração colonial, e assim o fez, todo janota, trajando calções brancos e camisa de cor igual, seu traje habitual. Dispunha debaixo dos braços o código civil e o código penal. Acreditou na sua capacidade argumentativa e eloquência comprovada entre os seus, colocou na cabeça que podia provar que tais acusações eram, na verdade, difamações. Não foi o que aconteceu. O administrador o acusou de estar a deturpar a ordem “natural” das coisas e de corromper a juventude. De pouca serventia serviram os vocábulos desconexos, porém, profundos, de Tamoda. Acabou por apanhar surra de palmatória perante uma plateia de negros opositores a seu estilo de vida, que viam no Tamoda uma metáfora de inversão da ordem dominante – um cordeiro colocando-se no lugar do lobo!

O conto “Mestre Tamoda” permite-nos trilhar as escolhas quase incertas que os africanos se veem obrigados a tomar, norteados e rodeados de um contexto opressor – colonial ou neocolonial; de geopolíticas de conhecimento assimétricas e, acima de tudo, de produção de culturas intermitentes²¹, quer por parte de agentes externos ou de internos.

Quando entrei no PPGAS da UFRGS as questões acima elencadas torturavam-me intelectual e moralmente. Foi com ajuda de alguns professores do programa, dos quais destaco Ondina Fachel Leal e Maria Eunice Maciel, que me senti menos aprisionado à ideia fixa de me insurgir contra os paradigmas hegemônicos. Ondina disse-me: “- *Não te apegues demasiadamente às críticas produzidas por outros intelectuais africanos sobre o que eles entendem ser hegemônico e transversal. Abre-te ao mundo, deixa os teus dados etnográficos falarem. Se precisares usar*

²¹ Em 2014, na minha dissertação de Mestrado, defini culturas intermitentes como sendo:

(...)a imposição às comunidades de modelos de desenvolvimento alienígenas pelo Estado e ONGs/agências multilaterais de desenvolvimento. Esses modelos desenvolvimentistas surgem através de programas de desenvolvimento humano, políticas de saúde pública e ideais humanistas que passam a ser aplicados às comunidades locais sem necessariamente observar se estas estão dispostas a aceitá-los ou não (COSSA, 2014, p. 33). Atualmente, reconceitualizando “culturas intermitentes” digo que elas se referem: “às imposições que determinados complexos civilizatórios ou seus agentes (sujeitos que devido ao capital político, simbólico e intelectual se outorgam ou por eles são legitimados a falar em seu nome) fazem valer discursos, enunciados, modelos de pensamento, maneiras de agir e ser, típicas de seu mundo, em detrimento dos existentes em mundos outros pouco conhecidos pelo seu. Portanto, é um jogo de imposição de forças e vontades alheias, autorizadas por uma conspiração fortuita de conjunturas históricas, políticas, econômicas e sociais que fazem com que um complexo civilizatório sobressaia e se imponha em relação aos demais”.

paradigmas estabelecidos para explicar os sujeitos que estudas, use-os, mas não te esqueças de onde vens”!

Foi com esse espírito de abertura que fui fazer o meu trabalho de campo. Seguindo à risca os conselhos de Ondina, deixei os meus dados etnográficos falarem e, em 2014, defendi a minha dissertação de mestrado no PPGAS da UFRGS; – dissertação essa intitulada “A construção social dos corpos femininos em Moçambique”. Por essas alturas, o meu envolvimento com as histórias e vidas de muitas mulheres iniciadas (mulheres que participaram dos ritos de iniciação), cujas vozes silenciadas clamavam por canais onde suas histórias ressoariam e produziriam um eco incômodo, permitiu-me contar um pouco dos ritos de iniciação feminina entre os *maconde* e os *ajaua* e *nhandja*, respectivamente, *N’goma* e *Unyago*. Na dissertação defendi que os corpos dos homens e os das mulheres, independentemente de raça, gênero e idade, são receptáculos de ancestralidade e fonte transitória de histórias suas e de seus grupos étnicos. Exaltando as qualidades dos corpos que só se desvanecem com o silenciar e apagar das memórias étnicas, reconheci que esses corpos iniciados são fontes inesgotáveis de conhecimento e refletores da tradição comunitária/étnica – transmissível quase sempre oralmente de geração para geração.

Descrevendo etnograficamente o processo de construção dos corpos femininos nessas comunidades, apesar do parco conhecimento que tenho sobre ontologias outras que centralizam e reduzem as relações cotidianas dos homens na concretude dos corpos, pareceu-me que estes se aproximavam dos teorizados por Csordas (2010) – paradigma de corporeidade, o que trata o corpo como o lugar de confluência do que é sentido e do que é pensando (mais adiante explicito essa relação). Na dissertação, não questionando devidamente o meu lugar de sujeito generificado, achei ser possível dar voz e sentido às ações e discursos das mulheres e meninas praticantes dos ritos de iniciação feminina, mostrando que, ao contrário do que boa parte do movimento feminista moçambicano dizia - “os ritos de iniciação feminina retroalimentam a estrutura de poder patriarcal no grupo étnico e na comunidade” – havia, no seio das mulheres e meninas praticantes destes, um sentimento de que os ritos tinham uma dimensão emancipatória, de modo que, conforme me dizia uma das minhas interlocutoras, “- *Participar dos ritos é ganhar independência, ser mulher dona de si e descobrir uma série de possibilidades de se afirmar na comunidade até então ocultadas às meninas não iniciadas*”.

Mais adiante no texto retomarei a oposição ontológica entre o movimento feminista moçambicano e as matronas e demais praticantes dos ritos de iniciação. Nesse momento darei o tratamento adequado a esta questão. Por ora, retomarei a crença que tinha na dissertação, a de ser possível, independentemente da minha identidade de gênero, ao menos enquanto antropólogo, dar voz às matronas e às praticantes dos ritos de iniciação feminina. Dar voz? Como se dá voz aos nossos interlocutores ou às nossas interlocutoras em nossos textos antropológicos? Não pretendo responder essas questões, no entanto, paira sobre a minha cabeça uma lembrança bastante constrangedora, perante colegas e professores eu era o (des)conhecedor legítimo do contexto de construção desses corpos femininos.

Nesse sentido, eu não dava a voz, eu era a voz! Era a pessoa que fazia as traduções das línguas nativas ao português. Além das traduções, marcado pelo *ethos* acadêmico que cerceia a produção dos textos antropológicos e de disciplinas acadêmicas outras, era eu quem negociava quais palavras e sentidos deviam constar no texto. Talvez por isso, quando as professoras Ondina Fachel Leal, Maria Eunice Maciel, Miriam Steffen Viera e Ceres Gomes Víctora perguntaram-me, querendo alertar para a necessidade de pontuar o meu lugar de fala: “- *Como é o teu acesso ao campo e as negociações com as tuas interlocutoras?*”. Dei-me conta que eu não escrevia sobre mulheres, mas, sim, da minha relação com elas. E quando eu pensava nessa relação, a diferença entre corpos de sujeitos generificados emergia das profundezas do inconsciente.

Não ousou afirmar que os dados que produziu pretendem mostrar a importância da agência feminina na construção de corpos coletivos, pois existe uma desconfiança, plausível e historicamente justificável, que os homens que estudam gênero e mulheres em Moçambique minimizem a importância de se ressaltar, constantemente, o caráter militante e ideológico desses estudos e ou que se aproveitem dos espaços construídos pela luta das feministas para usurparem-lhes os lugares de poder e de decisão (ADRIÃO; QUADROS, 2010, p.3). Além desta desconfiança, há, por uma questão ética bastante profunda, a preocupação metodológica com a falta de desnaturalização e essencialização, por parte dos homens, de velhas estruturas de poder patriarcal que cerceiam e tolhem a produção de conhecimento científico. Assim sendo, não revelem o quão nefasto tem sido o não reconhecimento do lugar de fala dos sujeitos generificados posicionados hierarquicamente em categorias distintas de produção de conhecimento científico.

Sobre esse aspecto, disse-me uma interlocutora, “- *Alegra-me saber que pretendes falar em nome de mulheres com pouco espaço e conhecimento para dizer o que vais dizer por elas. Mas também não curto saber que vais dizer do teu jeito coisas faladas por mulheres, além de roubar-nos o protagonismo cultural, querem roubar o nosso direito de sermos escritores das nossas histórias? Homens e suas ditaduras*”.

Ciente da necessidade de não retroalimentar lugares-comuns de construções estereotipadas das especificidades dos corpos femininos, reconheço as limitações e preconceitos que carrego, como homem que sou, e os uso para redobrar a vigilância que me faço para bem ficcionar esse outro feminino. Aliás, defendo que para se aprofundar e consertar a desconstrução de categorias e formas objetivas de opressão masculina, se por masculino e feminino entronizamos categorias subjetivas de tipificação de poder em estruturas objetivas de ação coletiva, há a necessidade de envolver diferentes agentes, capitais e interlocutores na definição de estratégias analíticas abrangentes e socialmente mais significativas a favor de um mundo mais horizontal entre homens e mulheres (BOURDIEU, 1997; GIFFIN, 2004). Norteados por essa postura metodológica, intelectual, moral e etnográfica, compreendi a distinção que os diferentes atores envolvidos nos ritos de iniciação feminina fazem entre mulheres, sem aspas e “mulheres”, com aspas. Ao longo do texto retomarei essa distinção para problematizar o debate sobre gênero em Moçambique e para evidenciar disputas ontológicas sobre o sujeito do discurso feminista em Moçambique.

Por necessidade de estabelecer analogias e compreender outras morfologias sociais de construção de corpos em Moçambique, quiçá em outros contextos africanos, procuro entender como se dá a ubiquidade e sua domesticação em etnias e comunidades outras moçambicanas, além das supracitadas no texto. Tal operação me permite alargar o escopo de observação e análise de formas distintas de construção e constituição de corpos ubíquos.

2.1.3 Ontologismo bantu - Uma proposta de olhares intercruzados

A palavra unge tudo que lhe parece importante dar existência. Reduzindo o ser objetificado às pretensões existenciais de seu criador. Mas o ser se emancipa, subverte os sentidos originais das palavras primeiras do criador. O ser se torna outro ser distante de sua criação primeira. Não é uma réplica fina e nem grosseira do que um dia fora; é um novo ser. Isso foi sempre o que pensei quando lia

Ungulani Ba Ka Khosa, Paulina Chiziane, Mia Couto e Suleiman Cassamo. Aliás, ainda penso. Esses escritores moçambicanos pós-coloniais dão vida a coisas, seres, entidades e universos que povoam o imaginário popular e fazem parte da paisagem cotidiana das pessoas, mas que por falta de palavras escritas para nomeá-los acabam por se transfigurar em coisas menores, de existência duvidosa. Mas, quando trazidas à superfície por aqueles, lembram-nos, com certa nostalgia, que um dia elas foram demasiadamente reais e atuantes em nossas vidas.

A escrita dos escritores supracitados, baseada nas memórias, histórias e no universo circundante de sujeitos concretos ou abstratos com pouca possibilidade de construir narrativas literárias sobre si mesmos – boa parte do universo de que tratam é de sociedades ágrafas – se assenta numa premissa básica, a construção solidária e restaurativa da dignidade e do lugar do outro como sujeito histórico. Afolabi (1998) diz, analisando com profundidade as obras de Mia Couto e Ungulani, que há nestes a intenção clara de reestruturação de suas sociedades pós-coloniais, através de um projeto de regeneração cultural e sociopolítica. Tal projeto se caracteriza pela “necessidade de sonhar, de inventar, de renovar, de questionar, de desejar, de compartilhar, enfim, de transformar o “nada” em vida lucrativa e esperançosa” (AFOLABI, 1998, p.33).

Porém, para que esse projeto se torne viável e produtor, não há necessidade de descarte, de ruptura paradigmática ou um recusa das velhas narrativas mestras. Pelo contrário, esses escritores usam a língua do colonizador, o português, para expor numa montra mais visível e transcultural o que o nativo pensa de si mesmo, por si mesmo. É um redefinir dos termos fundantes da alteridade. Como propõe Ngoenha (1993), não mais é o ocidente que define, classifica e tipologiza o outro, ele mesmo o faz. Mas a proposta desses escritores é mais radical, pressupõe uma transgressão, deturpação e subversão à rigidez a que se prestam as línguas mais hegemônicas, do qual o português faz parte – mostrando que há uma necessidade de descolonizá-las e ressemantizá-las, importando sentidos, palavras e vocábulos de línguas de origem bantu que permitam nomear, significar e descrever realidades desconhecidas e não abarcadas pelas primeiras, o que Ngomane (2012) chama de bantucização do português.

Desculpa, Muidinga. Nhamataca não está maluco, não. O homem é como a casa: deve ser visto por dentro! (COUTO, 1992, p.53).

— Hoje sou cobra com cócega na barriga: não saio do lugar [...]” (Ibid., p.94)

[...]

— O que é isso, vavó?

— É a água chorando.

— E por que chora?

— A água chora com pena de uma viúva que perdeu seu marido, vítima de maldição.

— E essa viúva quem é, vavó?

— Não sei, meus filhos, essa mulher parece já morreu, faz conta foi há tantíssimo tempo” (ibid., p.96).

— Mputa esqueceu-se que a trovoada produz a chuva, filho. Mulher de rei é sagrada.

— Porquê, avô? O que ela tem entre as coxas outra mulher não terá?

— Não fales assim, filho, não fales assim, pois há anos atrás, o teu pai ainda não tinha nascido, houve um homem que ousou lançar impropérios jamais ouvidos ao rei, e passou o resto da vida carregando os testículos sem fim. Não fales assim. Deixa o Mputa. Deixa-o! Ele esqueceu que quem agita a lagoa levanta o lodo.

— Mas cacarejar não é pôr ovo, avô?

— Não fales mais, calemo-nos. Se Mputa tem razão sairá ileso, pois o macaco não se deixa vencer pela árvore. (Ba Ka Khosa, 1990, p.83).

Essa metaficção trazida pelos autores procura elucidar ao(à) leitor(a) que as realidades que estes abordam e dão a conhecer é a ocultada pelas formas canônicas de escrita que apenas ressalvam o que lhes parece ser plausível e racional saber. É o gritar da arte griotica (LEITE, 2003, p.86), em uma homenagem à oralidade, à forma como sociedades outras produzem e disseminam conhecimento sobre o seu cosmo circundante. Quando me refiro a arte griotica, mesmo sabendo que os *griots* (também conhecidos como *jali* ou *djéli*) são as figuras responsáveis por disseminar e preservar as histórias orais, contando e atualizando a tradição, mais presentes na África Ocidental. A comparação que faço entre estes e a escrita dos escritores moçambicanos acima citados, reside na valorização do conhecimento oral dos povos e populações de que falam. Mas também vejo a escrita desses escritores como um ideal libertário político. A questão basilar, pelo menos a meu ver, não é falar em nome desse outro degenerado pelo conhecimento ocidental. Trata-se aqui de produzir leituras outras, concorrentes, concomitantes ou dialógicas às mais hegemônicas, de modo que se possa ter um contraditório, um elemento de comparação.

Nesse sentido, o que os autores buscam dar a conhecer não é a perspectiva da realidade vista e vivida pelo nativo, mas, sim, trazer à tona realidades

outras produzidas, construídas e afetadas (afetadas?) pelas múltiplas cosmologias nativas – o que doravante chamarei de Ontologismo Bantu. Outrossim, a escrita desses autores é uma tentativa de fuga contra qualquer forma de essencialismo e de fixação de identidades, na medida em que traz esses mundos complexos forjados pelas tradições orais através da escrita. A meu ver, sua escrita é um aceitar de um lugar de contestação, embate, conflito e interação entre culturas diversas e distintas, é o entre-lugar proposto por Bhabha (2005), como o lugar onde se forjam novas identidades híbridas, devido a sua condição aglutinadora das diferenças e das fronteiras assumidas pelos atores que neles interagem. Para Bhabha, o entre-lugar é o espaço de reivindicação de identidades novas e de (re)configurações sociais novas que permitiram, sobretudo os marginalizados pela modernidade ocidental, de se fazerem presentes como sujeitos-históricos em seu tempos.

É esse tratar das coisas, dos sujeitos e das vidas dos diversos seres que torna extraordinário o campo literário moçambicano, distinguindo-o dos demais campos de produção de saberes. Neste campo, não é apenas a licença de usar uma linguagem poética e metafórica para atuar e criar realidades múltiplas moçambicanas que o faz relevante, mas, sim, por ousar, através de um glossário pouco perceptível às línguas mais hegemônicas, descrever, retratar e enunciar como lógicas e inteligíveis entidades e cosmologias locais, comumente descritas, em outros campos de saber (lendo-se os trabalhos de fim de curso em antropologia e sociologia em Moçambique nota-se um certo desprezo em teorizar o que se entende como folclore e cientificamente irrelevantes),

Sabendo, por outro lado, que o tempo de estada nas matas era, em geral, superior a duas semanas, os *Achicunda* estenderam a abstinência às mulheres que em casa aguardavam pelos seus homens. E para que a fidelidade fosse efectiva os *Achicunda* impuseram o *likankho*. Para tal, os homens matavam uma cobra venenosa donde extraíam o pâncreas que secavam e moíam. O pó, conservado longe de olhares intrusos, era misturado, em quantidades bem sopesadas, em véspera de partida à caça, na comida da mulher. Se ela ousasse manter relações sexuais, o homem morreria, e o marido, em plena caça, sentiria dores e febre prenunciadoras de adultério (BA KA KHOSA, 2009, p.68).

O *likankho* é folclore ou irrelevante? É apenas mais uma história horripilante para impor medo e respeito aos adúlteros? Talvez até seja, mas o simples fato de trazê-lo à tona para discussão e dotá-lo de sentido e racionalidade permite-

nos reclamar a existência de universos outros silenciados pela afirmação de um único complexo civilizatório, o ocidente.

Adotando uma postura igual aos prosadores e poetas moçambicanos, permito-me construir mundos que não sejam somente explicados pelas línguas mais hegemônicas. Pretendo reclamar a existência de corpos que falam e se anunciam através de uma corporalidade que apaga, retira e torna bastante problemática qualquer fronteira entre humanos e não humanos, cultura e natureza, corpo e mente, enfim, que se distancie de qualquer forma de essencialização do que é o ser. Portanto, quero reclamar a existência de corpos enquanto entidades corpóreas intersubjetivas, portadoras, transmissoras e sintetizadoras de histórias, memórias expressões e performances não facilmente textualizáveis. E os torno reais através da minha ficção persuasiva²² (GEERTZ, 1989; WAGNER, 2010; STRATHERN, 2013). Porém, para a sua descrição, pautar-me-ei por trazer à antropologia o Ontologismo Bantu, com todas as suas implicações e limitações filosóficas, epistêmicas e políticas. Em antropologia o que descrevo como sendo Ontologismo Bantu pode parecer uma forma de estruturalismo tardio. No entanto, gostaria de ressaltar que, de modo algum, a nossa preocupação (como não é uma reflexão apenas minha, produzida de forma isolada, partilho o fardo de estar a tentar criar uma visão filosófica ou um ideal libertário e científico com Fernando Tivane e Titos Quembo, meus parceiros intelectuais) é trazer uma visão sistemática em que diferentes ontologias bantu, enquanto fragmentos de um pensamento mais homogêneo e totalizador, se articulariam, cada uma desempenhando uma função, para manutenção do todo. Não se trata da valorização de uma abordagem diacrônica a sincrônica. Acreditamos que

[...] Uma Sociedade que se regesse unicamente por um determinismo de regras e obrigações sociais sempre preexistentes entraria, a prazo,

²² A expressão ficção persuasiva foi trazida à tona num ensaio proferido numa concorrida palestra em homenagem a Frazer em 1986, na Universidade de Liverpool, Inglaterra, por Marilyn Strathern. Este ensaio foi lançado, com novos subsídios analíticos em 2013 no Brasil, como uma obra antropológica com o título: "Fora do contexto: As ficções persuasivas em antropologia". Nesta obra a autora faz uma discussão com pares seus coetâneos sobre o papel da escrita antropológica na criação e legitimação de contextos. Para a autora, qualquer texto antropológico se sustenta nos valores morais estruturantes da época, *ficcionar* sobre outro é retratá-lo a partir das ideias intelectuais aceites e vendidas como as mais certas em uma dada época (o modismo intelectual vigente). Atualmente, tanto na antropologia moçambicana como em antropologias mais estabelecidas, as discussões teóricas e étnicas mais dominantes e transversais sobre a construção textual do outro (dos nossos sujeitos pesquisados) procuram repensar os termos fundantes da alteridade entre pesquisadores e sujeitos pesquisados e as representações do outro que delas surgem. Representar os nossos outros, por meio de textos antropológicos, é torná-los inteligíveis (ficcionar) à luz das teorias e dos valores na época aceites.

num processo irreversível de esterilidade, de formalismo ou de despotismo da lei e da ordem instituída (CASAL, p.15).

Outrossim, trata-se muito menos de, através de uma abordagem semiótica, desvendar esse (in)consciente que estrutura e influencia as representações que os sujeitos fazem das coisas e de si mesmos. A preocupação, aqui, é a de mostrar a complexidade, a multiplicidade e os diferentes *locus* de produção de realidades nativas dos grupos étnicos que estudo. Com efeito, a prodigalidade desses *locus* geraria uma espécie de confrontação, diálogo, concorrência entre tais realidades e dela sairiam realidades distantes das suas criadoras. Ao trazer estas à superfície, a preocupação principal do antropólogo que se serve do Ontologismo Bantu para restaurar o lugar do outro e do seu pensamento, como sujeitos históricos, é permitir que essas realidades ganhem existência plena pelo e além dos seus textos, que se invistam de protagonismo e se façam relevantemente presentes, conforme me disse uma interlocutora. “- *Se me queres estudar, revela-me de modo que eu possa me sentir bem comigo e com a minha história. Não faças pouco de mim. Vocês dizem coisas sobre nós e, por vezes, reclamam a autonomia intelectual sobre o nosso pensamento. É um estupro moral e intelectual. Mas eu compreendo, vocês cientistas precisam inventar-nos para engrandecer a vossa existência. Mas, se for para me inventar, criar histórias e dizer coisas em meu nome, consulte-me antes. Mesmo a ausência da minha resposta te dirá: quero ser bem pintada! Para aparecer bem na foto.*”

A narrativa dessa interlocutora aborda questões sobre autoridade da representação etnográfica. Quando digo que o Ontologismo Bantu visa, entre intentos tantos, que as realidades por nós criadas e tratadas, ganhem existência plena além da escrita etnográfica, quero explicitar que não se pode assumir que o texto escrito, baseado em nossas linhagens e afinidades teóricas, reproduza, com algo grau de precisão verossímil, o universo do nativo. De modo algum, porém, se tem ciência de que mesmo sendo um recorte bastante interessado e biográfico do pesquisador, o que descrevemos e analisamos não pode estar descomprometido com o que vimos e ouvimos, pois o antropólogo é aquele que mergulha nas águas profundas do desconhecido, que afeta e é afetado por elas. Apesar de o Ontologismo Bantu brotar de metaficção dos escritores moçambicanos acima mencionados, em antropologia se

está ciente que a ficção de que falamos é bastante diferente da do campo literário, na medida em que ela,

[...] tem algumas características peculiares: ela pretende, de uma maneira objetiva (científica, diriam alguns) fazer a ponte entre dois mundos culturais, revelando para um deles uma outra realidade que só o antropólogo, este sujeito que experimenta e traduz, conhece. Presença ambígua, portanto, que precisa, ao mesmo tempo, mostrar-se (revelando a experiência pessoal) e esconder-se (garantindo a objetividade). Esta ambiguidade é a marca da presença do antropólogo nos textos (CALDEIRA, 1988, p.134).

Portanto, se ao leitor parecer que a forma como trato os meus sujeitos pesquisados é demasiadamente literária, é porque faço uso dos recursos estilísticos presentes nas obras dos escritores moçambicanos supracitados, de modo a regenerar a imagem desse outro, contudo, o faço sem comprometer o rigor analítico e ético presente nas diversas formas de se fazer antropologia. Vejamos: uma interlocutora, com pouco conhecimento da língua portuguesa, fazendo questão de conversar comigo em português disse-me, contando sobre o que pensava acerca das relações desiguais entre homens e mulheres: “*Os homin são mutto complicado. Gosta de provocar a nós, bater a nós, fazer o que ele quer. Mas nós só ceita porque é coisa de vida. Eles nasceu homi.*” Compreendendo o que ela quis dizer, transcrevi esse trecho da entrevista do modo como tinha entendido: Os homens são muito complicados. Provocam-nos, batem-nos e fazem o que querem conosco. Porém, só aceitamos esse destrato porque são coisas da vida. Eles nasceram homens!

Se permitisse que a fala da interlocutora chegasse ao(à) leitor(a) de forma crua, ao invés de mostrar a especificidade do modo da apropriação da língua portuguesa por parte dos meus interlocutores, estaria contribuindo para a exotização destes, transformaria coisas bastante sérias e profundas em algo anedótico.

2.1.4 Como um neófito – A entrada em campo

Veio de longe um olhar que se esquivava e que por isso me intrigava, dissimuladamente se colocava como um olhar nada conflituoso. Mas aquele olhar revestido por uma timidez sem igual intimidava-me. Antes que explicasse o motivo de

lá estar e o que pretendia fazer, um dos anciãos perguntou-me: “- *O que queres saber dos nossos ritos de iniciação? Por que queres saber?*”

Confesso que estava preparado para responder tais questões, no entanto, o ambiente e o clima tenso que pairavam no ar engasgaram-me. Surtei, um silêncio quase ensurdecador invadiu a sala. Joana, a mulher que me apresentou aos anciãos, gentilmente interveio e quebrou o silêncio. “- *Tio! – olhou ela para um ancião com cara de poucos amigos - assim vocês vão assustar o moço! Ele é boa pessoa e não veio para criticar, veio para aprender.*”

Os anciãos sorriram, senti que a hostilidade perdia sua razão de sustentação depois de revelada minha intenção: a de quem “não veio para criticar, mas para aprender”. Parecia-me que lhes agradava mais a postura do neófito que se entrega sem reservas aos ensinamentos e às propostas dos anciãos (dos mais velhos) que a do intelectual ou pesquisador, por vezes cético, que critica e questiona qualquer tipo de racionalidade que lhe é alienígena, ignorando que se trata de um tipo de universo ontológico diferente do seu. Joana contara-me, dias antes, do sucedido a outros cientistas sociais interessados em estudar os ritos de iniciação na comunidade *maconde*. Lentes de câmaras fotográficas partidas, óculos quebrados, mochilas e computadores portáteis deixados para trás durante fugas precipitadas, com medo de serem linchados pelos membros da comunidade consumidos por raiva de serem tomados apenas como pessoas a quem se procurava para saber coisas que só ao pesquisador interessava saber, eram alguns dos possíveis cenários que me esperavam, caso falasse com altivez e com muita certeza do que queria saber, igual a quem não estivesse aberto a escutar – a aprender. “- *Se quiseres perguntar sobre o que fazemos, vais ter que escutar o que não queres perguntar* – disse-me Alberto, um senhor de idade avançada, porém, incerta, pois, como ele dizia: *nasci nos tempos em não se tinha o hábito de se escrever em papéis a existência das pessoas.*”

Sabia que aquele lugar intimidador em que me havia colocado, juntamente com mais três anciãos, dois homens e uma mulher, definiria o restante do meu trabalho de campo no bairro militar. Era uma espécie de entrevista inicial, para saber se eu era confiável, se deturparia o conhecimento que obteria com a observação dos ritos de iniciação ou com os diálogos em torno destes. Estava ciente que a entrada em campo quase sempre é uma tarefa árdua, emotivamente exaustiva. A literatura antropológica clássica e contemporânea é repleta de exemplos etnográficos que ilustram o quão difícil é a entrada em campo (CORSARO, 2005; GOMES; MENESES,

2008). A confiança dos interlocutores se ganha na interação, se ganha mostrando honestidade e compromisso ético.

Procurei, dia após dia, durante a realização do trabalho de campo, conquistar a confiança dos meus interlocutores. No entanto, estava bastante lúcido e ciente de que existiam três questões que podiam se tornar empecilhos na construção de uma relação afetiva de confiança entre pesquisador e interlocutor:

- Por que um homem estaria interessado em estudar ritos de iniciação feminina;
- Tratando-se de rituais secretos e inacessíveis ao universo masculino, em até certo ponto, inacessíveis aos anciãos da comunidade, como iria obter informação das mulheres submetidas aos ritos de iniciação e daquelas responsáveis pela realização simbólica e material dos mesmos;
- Como iria tratar essa informação?

Essas questões, que já me haviam sido feitas por colegas e professores do PPGAS, afunilavam as minhas opções de resposta e de escolhas de quais caminhos seguir, que a essa altura me pareciam ser duas.

A primeira opção se afigurava como a mais fácil. Nesta, mudaria o objeto de estudo e continuaria com a mesma temática, ou seja, em vez de estudar ritos de iniciação feminina, estudaria ritos de iniciação masculina que, aparentemente, pelo fato de eu ser homem, originaria uma maior facilidade de diálogo entre homens e homens. A dificuldade maior, caso desejasse seguir com esta opção, estaria em alterar o objeto de estudo, os objetivos, a justificativa, o problema de estudo e o quadro teórico. No entanto, descartei-a, em grande parte por procurar empreender um movimento contrário ao “habitual”.

Quando me refiro ao “habitual” falo sobre o lugar onde a maioria dos estudos sobre gênero, corpos e sexualidade feminina acaba desembocando em Moçambique. No “habitual”, apesar de se reconhecer a dinâmica e fluidez do poder nas relações sociais, os homens surgem como os que detêm poder e determinam posturas, maneiras de ser e agir nas comunidades. Assim sendo, no “habitual” as mulheres surgem como meras coadjuvantes na definição e estruturação de seu cosmo circundante (OSÓRIO; SILVA, 2008; OSORIO; MACUACUA, 2013).

A segunda opção, mesmo me parecendo a menos pacífica, seria sentar com os anciãos e explicar-lhes que apesar de ser homem tinha como objetivo estudar os ritos de iniciação feminina porque pretendia compreender, fora do “habitual”, o processo de construção social dos corpos femininos, principalmente dos que eram submetidos ao ritual de iniciação. E foi essa última opção a que segui. Não me espantou que os anciãos acolhessem o meu estudo. Apesar de muitos anciãos serem considerados pessoas iletradas, têm informações genéricas sobre o que se escreve e se diz fora das suas comunidades a propósito da realização dos ritos de iniciação no geral e os de iniciação feminina em particular.

O clima tenso e hostil de outrora cedeu espaço a uma conversa amena caracterizada por elogios de ambos os lados. Ouvia, por vezes, palavras ou expressões em língua local que traduzidas para o português significavam “miúdo esperto, miúdo que sabe comportar-se/miúdo que sabe estar entre os mais velhos”. A conversa com os “mais velhos” foi esclarecedora. Ficou claro que eu deveria evitar conversar com meninas abaixo de 13 anos de idade que acabavam de ser submetidas aos rituais. De igual modo, ficou patente que deveria, antes de entrevistar uma menina, pedir o consentimento dos pais, salvo os casos em que estas fossem maiores de idade.

Deixei claro para os anciãos que o meu estudo seria apenas mais um entre tantos em antropologia que buscam contar como os corpos femininos são construídos, apontando os mecanismos e dispositivos sociais acionados para a sua construção. Com efeito, o tipo de linguagem que adotaria para escrever (na altura, a dissertação) traduziria determinados termos, expressões e conceitos êmicos para a língua portuguesa, dando-lhes sentido a partir de algo que fosse equivalente ou usando as metáforas que eles usavam para explicar as coisas sem necessariamente procurar um sentido igual em língua portuguesa – tal e qual fazem os escritores moçambicanos anteriormente mencionados neste texto. Acredito que a dada altura dos nossos diálogos ficou explícito, pelo menos para mim, que se tratava de um processo de invenção da cultura do “outro” – desse ser que me era próximo culturalmente, uma vez que estudava coetâneos, que apesar de ser de etnias diferentes partilhávamos muitos aspectos culturais comuns do cotidiano, mas que intelectualmente nos colocávamos como sujeitos discursivos distintos (WAGNER, 2010), porém, horizontalmente situados.

Dentre vários aspectos que nos diferenciavam intelectualmente, a todo o momento os interlocutores faziam questão de me lembrar, durante as conversas, de dois pontos que eram flagrantes: O tipo de epistemologia que norteavam os nossos discursos e a finalidade do nosso conhecimento.

Quanto ao tipo de epistemologia, estavam visíveis as nossas diferenças. Desde o princípio fui enfático em apresentar-me como estudante de um Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social no estrangeiro interessado em compreender porque homens e mulheres mandavam suas filhas para os ritos de iniciação feminina num contexto em que discursos concorrentes e conflitantes surgem a favor ou contra a realização desses ritos.

Em contrapartida, eles estavam preocupados em saber porque era relevante estudá-los. O que um estudo antropológico podia acrescentar em suas vidas? O que eu daria em troca da informação?

Dias antes, ao conversar sobre o estudo com “especialistas” na temática, muitas das quais já haviam contactado esses anciãos anteriormente, explicaram-me que seria difícil tirar alguma informação deles sem nada em troca e que ficaria intimidado com a forma abrupta deles interromperem os diálogos quando percebem que se está de mãos vazias. Deveria conquistar a confiança deles com a paciência e a perseverança de quem não desiste nunca.

Os conselhos foram úteis. De fato, ao invés de responder as questões acima colocadas pelos “mais velhos”, perguntei-lhes quais as possíveis respostas para elas: “- Não sei se um estudo antropológico sobre a vossa cultura ser-vos-á útil! Mas queria saber se não gostariam de falar sobre os ritos de iniciação sem medo de serem julgados e mal interpretados? Prometo que da mesma forma que busco a informação, retornarei para mostrar como ela foi aplicada. Não tenho muito para lhes oferecer, mas gostaria de saber o que posso oferecer e no que posso ser útil?” Sorrateiramente retruquei-lhes, questionando suas questões. Esperava uma réplica dura, avaliando pelo semblante dos mais velhos. Felizmente, as respostas foram mais amenas do que esperava. Disseram-me que podia conversar com eles à vontade, mas devia respeitar a disponibilidade de suas agendas. Não me responderam o que eles pretendiam ganhar com a informação disponibilizada.

O dia perdia vida e a noite se anunciava, vi-me obrigado a me despedir dos anciãos para deixá-los conversar à vontade e não massacrá-los mais com perguntas e respostas sobre o estudo que pretendia desenvolver. O ancião mais

novo acompanhou-me e explicou-me que tinha cometido um erro. “- *Sobrinho, sobrinho?! – Acenou a cabeça como quem estivesse descontente com alguma coisa que fiz – cometeste um erro! - Qual foi o erro mais velho? - Não se fala com os mais velhos sem nada na mão para incentivar a conversa. Da próxima, seja mais esperto.*”

Voltou-se de costas para mim e se despediu. Fiquei por um tempo petrificado no mesmo lugar, olhando para aquela figura alta e descomunal que lentamente se afastava e desaparecia encoberto pela escuridão da noite.

Ao chegar à casa liguei para Joana e expliquei-lhe o sucedido. Num tom pouco amistoso Joana repreendeu-me e explicou que era necessário levar alguma bebida, recarga para celular ou oferecer algum dinheiro para os MAISvelhos. Respondi-lhe que o dinheiro era escasso. A bolsa que recebia do Instituto de Bolsas de Moçambique não cobria as minhas despesas de campo e daria-me por satisfeito se ela surgisse com a mesma constância que água surge no deserto.

Pelo tom da conversa entendi que o conhecimento, sobretudo para quem não é iniciado e não pertence ao grupo étnico, é de difícil acesso. Os anciãos não me dariam acesso ao conhecimento das práticas e preceitos ritualísticos sem alguma demonstração de compromisso. Retornei no dia seguinte com algumas garrafas de vinho. Esperava que elas sinalizassem que eu tinha aprendido que o conhecimento, para quem não é do grupo, só é transmitido em função de uma contrapartida. Sorte minha que uma irmã havia se casado no final de semana anterior. A festa fora enorme, sobraram algumas bebidas, dentre as quais as tais garrafas de vinho. Osório e Macuacua (2013) argumentam que aceitação ou recusa de transmissão de conhecimento a não membros do grupo étnico e aos não iniciados é bastante notória, principalmente quando não há uma contrapartida. Os anciãos evitam partilhar conhecimentos com pessoas, familiares distantes, amigos, vizinhos e com os não iniciados.

Talvez seja por isso que os autores citados acreditam que muitos dos neófitos entram nos rituais sem saber o que por lá vai acontecer. Para estes, tal fato se deve ao silêncio observado entre gerações e o caráter secreto dos rituais. Esse argumento sustenta que as gerações anteriormente iniciadas não partilham informações sobre os conteúdos e os mecanismos de instrução ritualísticos com os não iniciados ou prestes a serem iniciados. Então, como justificar as atitudes de meninos e meninas ainda não iniciados que olham com repulsa ou encanto os ritos de iniciação, encenando posturas e maneiras de agir dos ou das *wanalombos* (nome

dado aos mestres e às matronas dos ritos de iniciação *makonde*) durante os rituais de passagem? Como explicar que pessoas não iniciadas tenham conhecimentos significativos de conteúdos disseminados nas diferentes etapas dos ritos de iniciação?

Não responderei essas questões por ora, retomarei a questão da contrapartida em troca da obtenção conhecimento. Hoje, estou ciente que o que me pediram em troca não foi de modo algum para satisfazer os interesses individuais dos anciãos responsáveis pelos ritos de iniciação *maconde* embebidos numa lógica da razão utilitária. Pelo contrário, o que me pediram foi uma demonstração de respeito, a mesma que vejo no Brasil entre o povo de terreiro quando, por exemplo, lhes pedem em um ponto que: “*Vamos bater a cabeça em nome do pai Oxalá...*”. E a comparação aqui não é nada infeliz. Em finais de 2012 e princípios de 2013, quando realizei parte do meu trabalho de campo no bairro militar, achava que a contrapartida que me era exigida era despropositada, revelava uma manipulação interessada das tradições de parte dos “mais velhos”. No entanto, desde que venho frequentando o terreiro com alguma frequência, compreendendo a dinâmica da relação entre os filhos mais velhos da casa e os mais novos; entre os filhos da casa e o pai de santo ou entre todos eles e os orixás, desde então me vem constantemente à memória esse episódio; reflito muito sobre o meu mau entendimento da contrapartida. Atualmente a vejo como uma forma de dádiva, como um ato generoso da esfera de uma economia de bens simbólicos. Com efeito:

Num tal universo social de bens simbólicos, aquele que dá, sabe que seu acto generoso tem todas as probabilidades de ser reconhecido como tal (gênero e não como um acto irracional e ingênuo...) e de ser também reconhecido (sob a forma de contra dádiva, de gratificação...) por parte do seu parceiro beneficiário..., já que todos os que fazem parte desse universo social esperam que assim seja (BOURDIEU, 1997, p.176 apud CASAL, 2003, p. 181).

Portanto, é assim que deveria ter lido a contrapartida que me foi exigida, como um ato generoso que se insere na transmissão, partilha, conservação e aumento do capital simbólico – um bater da cabeça para que os “mais velhos” se disponibilizassem a ensinar-me o que sabiam dos ritos de iniciação.

Quando retomei o meu campo, em 2014 e 2015, o cenário era outro. Já havia feito amigos, tinha ganhado a confiança dos “mais velhos”. Em 2014 retornei para partilhar com eles a minha dissertação. Li-a pausadamente em voz alta.

Confesso que estava bastante apreensivo e com medo que encontrassem algo em dissonância com sua visão dos ritos de iniciação. De fato, após a minha leitura, várias críticas foram feitas. Os homens achavam que eu devia ter-lhes dado mais protagonismo, pois, como me disse um dos anciãos: “- As mulheres não fazem os ritos de iniciação femininas sozinhas, decidem a forma e conteúdo conosco.”

Essa mesma crítica tinha me sido feita por Ondina ao pedir-me que trouxesse outras vozes que compõem o grupo étnico que não as das mulheres, uma vez que deixava transparecer que, apesar do seu protagonismo nos ritos de iniciação feminina, elas estavam inseridas dentro de um contexto mais geral onde os homens tinham parcial ou totalmente a primazia da palavra sobre seus destinos. Outra crítica que achei deveras relevante dizia respeito ao âmbito e alcance dos corpos ubíquos. Na esteira desta, se observou que eu pouco refletia sobre como os corpos ubíquos estavam presentes em outros espaços que não os grupos étnicos/comunitários. Com efeito, me foi pedido que estabelecesse conexões entre a ubiquidade dos corpos e as esferas do político e do econômico – queriam que eu elaborasse uma espécie de teoria geral sobre a ubiquidade dos corpos em nossa sociedade. No entanto, apesar dessas críticas, a minha dissertação foi bem acolhida.

2.2 CAPÍTULO 2. UMA RELEITURA ATRAVESSADA DOS RITOS DE INICIAÇÃO E DA UBIQUIDADE DOS CORPOS

A flor desabrochou, ganhou nova luz e vida – aos olhos outros, que não os do pai, da mãe e de seus irmãos, já não era mais menina inocente, era mulher que despertava atenção. Olhares lascivos masculinos se arremessam sobre ela de vários lugares da comunidade. Tornou-se o centro da atenção, meninos e homens a desejavam. Os pais pediram-na que ficasse mais atenta à cobiça masculina. A mãe, em particular, perdeu noites de sono. É chegada a hora de vigiar com mais atenção sua menina. O pai, exageradamente preocupado, pede conselhos aos irmãos e irmãs mais velhas.

Ainda não lhe serpenteou sangue entre as pernas? Perguntou-lhe uma de suas irmãs. Ele respondeu que tinha certeza que não. Sua esposa lhe teria dito. Ou ele mesmo teria notado. Confia cegamente na esposa. Acha que se a menstruação tivesse aparecido, a esposa o teria avisado. Desnorteadado e sem saber como se posicionar, diz para os irmãos que ainda é cedo. Mas, uma das irmãs discorda. É rude com as palavras e lembra ao irmão mais novo que ela foi enviada para *Unyago* com idade igual à da Felismina – nome da menina em questão. A irmã lembra-lhe que tinha apenas 10 anos de idade quando a mandaram para *Unyago*, por conta dos seios despontando e das ancas que ganharam curvaturas iguais às de mulheres mais velhas. Para ela e para outros familiares era a hora apropriada para Felismina ir para *Unyago*.

É muito comum ouvir narrativas iguais a esta. Tanto no *Unyago* como no *N'goma*, a princípio, crianças do sexo feminino devem entrar depois do primeiro ciclo menstrual, após a menarca. Mas não é o que sempre acontece. Quando os pais, familiares e amigos começam a notar mudanças significativas no corpo destas, como seios avolumados e uma desenvoltura corpórea que se assemelha à de mulheres com mais idade, a vigilância aumenta, e para evitar, como disse um dos interlocutores, “gravidezes indesejadas, vidas destruídas, brincadeiras de mau gosto, enfim, males maiores”, acabam por enviar a criança ao *Unyago* ou ao *N'goma*.

É que essa é a fase do panotismo, todos vigiam, veladamente, as meninas ainda não iniciadas. As mães evitam que suas filhas façam aparições públicas, sem estarem devidamente acompanhadas por algum familiar. Não veem com bons olhos a aproximação dos rapazes da vizinhança. Os familiares fazem

questão de acompanhar a menina à escola, na volta à casa procuram saber de possíveis investidas dos colegas e dos professores. Porém, não é algo que se observa apenas nas mulheres. Os rapazes quando entram na fase da puberdade, ou quando demonstram um comportamento “difícil de lidar” (segundo as palavras de um interlocutor), sem antes terem passado pelos ritos de iniciação, são alvos de um controle maior que os demais de sua idade, mas já iniciados. Para alguns pais e familiares das meninas não iniciadas, rapazes que já frequentaram os ritos de iniciação masculina não oferecem grandes riscos, uma vez que estes sabem se comportar na comunidade e fora dela.

No fundo, não são só questões físicas ou comportamentais que determinam a ida de meninas e meninos para os ritos de iniciação. É importante interseccionar aspectos políticos, econômicos, afetivos e culturais para compreender quais as motivações que levam os pais de meninas e meninos a escolherem participar dos ritos de iniciação. Sei porque vi e ouvi de pais que essa decisão não é nada fácil, acarreta custos, por vezes demasiadamente pesados para o bolso de quem tem pouco até para subsidiar despesas primárias tais como alimentação diária de seus filhos. Mas, também pude notar que laços de parentescos, alianças políticas e a procura pelo poder, por mais transitório que ele seja, influenciam essa decisão.

Pensei bastante, fui relutante, mas recebi um telefonema da minha mãe dizendo que se eu não levasse a minha filha para ser iniciada ela abriria mão de continuar a proteger-me. Jamais iria discutir com a minha mãe, ela é que me colocou no mundo. E se discutisse, os mais velhos do meu grupo étnico iriam querer me ver pelas costas. Mesmo um pouco contrariado, mandei a minha filha para o N'goma. E essa decisão me fez bem e também fez bem para ela, continuamos sob proteção do grupo e dos nossos ancestrais. (Fernando, 33 anos, camponês).

Fiz barulho com os meus irmãos e irmãs mais velhos para que eles mandassem seus filhos e filhas para os ritos. Sabia que isso era importante para todos nós, nosso pai foi um líder comunitário importante. Nunca foi o líder máximo, mas era muito respeitado. E ele respeitava as tradições. Isso deu-lhe prestígio e poder. De modo que eu e meus irmãos tínhamos esse dever moral e político de dar continuidade a esse legado. Somos muito importantes para a continuidade da tradição, tal e qual foi concebida pelos nossos mais velhos. Por isso mandei os meus filhos e filhas para os ritos. (João, 52 anos, professor primário).

Os pais decidem, ponderando em torno de uma série de questões, qual é o momento mais apropriado para a filha ir para o *Unyago* ou *N'goma*. É um momento delicado, cercado por expectativas do grupo étnico, das meninas envolvidas, dos pais e de demais familiares. Lembro-me que vi e ouvi, com alguma preocupação – transportando aquela realidade à minha (realidade de quem pertence à classe média, nem baixa nem alta, qualquer coisa intermediária), o destino de meninas, em tenra idade, a ser definido e determinando parcialmente por decisões de seus pais. Eram meninas de rosto, corpo e morfologia iguais às minhas sobrinhas e primas da mesma idade. Numa primeira análise, bastante etnocêntrica e apaixonada, me vi, de forma relutante, recusando-me a acreditar que após sua passagem pelos ritos de iniciação aqueles seres “frágeis” seriam considerados “mulheres”, com todas as consequências e privilégios que tal consideração, naquele contexto, imputa a essa categoria.

Figura 11 – Fotos 7 e 8 – No acampamento²³



Fonte: Aspirine Katawala

Figura 12 - Foto 1 – Com a matrona²⁴



Fonte: Aspirine Katawala

²³ As Fotos 7 e 8 foram tiradas no interior do acampamento feminino. As imagens mostram a idade e os rostos de algumas das iniciandas.

²⁴ Anacanga (matrona do Unyago) e as raparigas iniciadas por ela.

As imagens que aqui partilho foram as captadas pelas lentes de Aspirine Katawala, fotógrafo, jurista e entusiasta das manifestações culturais do seu povo. Essas imagens foram tiradas no interior do *kumbi*, nome dado ao acampamento feminino no qual decorrem todos os rituais e performances corporais do *Unyago*. Como não me foi permitido tirar foto alguma no interior do *kumbi*, uso estas para que se tenha ideia da idade tenra em que, em algumas comunidades, são enviadas meninas para os ritos de iniciação. Sempre que alguém conhecido lia a minha dissertação de mestrado e se deparara com tais imagens indagava-me o porquê de não ter questionando veementemente aos mestres e às matronas dos ritos a razão de enviar as meninas ainda em idade precoce para os mesmos. Uma amiga minha foi mais longe e me disse: “-*Tu, de algum modo, és responsável por ter escrito sobre algo que, com pouca inteligência, se vê claramente que é um não respeitar dos direitos das crianças. Devias ter-te insurgido!*” Me insurji, mas foi com o comentário dela! Não defendo que não devemos nos envolver na vida dos nossos sujeitos pesquisados. Defendo que devemos respeitar essa vida e a forma através da qual se anuncia, com algumas ponderações, em casos em que se mostrar necessário, estabelecermos as interconexões e interlocuções possíveis entre relativismo cultural e o caráter ideológico universalizante a que se prestam o respeito e aplicação dos direitos humanos; assim o faremos.

Fazia pouco mais de dois dias que havia comentado com Fernando Tivane, parceiro intelectual e amigo, sobre a dificuldade que eu tinha de encarar alguns eventos e situações que colocavam em cheque os valores estruturantes da minha comunidade moral – dos quais destaco a relação mecânica entre idade biológica e discernimento intelectual, este último caracterizado pela capacidade de fazer “boas” escolhas de forma consciente. Em minha comunidade moral, quanto menos idade se tem, menor a capacidade de fazer escolhas” boas” também. Em algum momento dos nossos longos diálogos, Fernando quis saber como eu me posicionava com relação a essa questão. “- *Fernando (doravante Fe) - Teus olhos as veem como crianças? Eu – Sim brada (amigo), mas sei que meus olhos estão viciados pelas imagens estandardizadas e fixas do meu mundo, bem delimitado e bem conhecido. Fe – E o mundo do teu outro vai ser entendido através do nosso respeito, quase cego, à diferença? Eu – Talvez isso seja relativismo, respeito ao relativismo. Mas tenho medo de deixar essas questões passarem despercebidas e a coisa se tornar num ativismo em defesa acrítica das culturas outras.*”

Bem, estava ciente que não raras as vezes nós, antropólogos, temos mal-entendido o “relativismo cultural”, na medida em que:

[...] recorreremos frequentemente ao relativismo de forma um tanto simplificadora, focalizando as visões de mundo de cada povo como uma totalidade. Com isso, muitas vezes não vemos ou minimizamos as parcialidades com pontos de vista diferenciados e os variados grupos de interesse que fraturam a unidade dos povos que estudamos. Não levamos em consideração as relatividades internas que introduzem fissuras no suposto consenso monolítico de valores que, por vezes, erroneamente atribuímos às culturas. Por menor que seja a aldeia, sempre haverá nela dissenso e grupos com interesses que se chocam. É a partir daí que os direitos humanos fazem eco às aspirações de um desses grupos (SEGATO, 2006, p.217).

Não queria, de modo algum, não mencionar a angustia que me tomava ante o que via, mas, também, achava que reproduzir discursos dominantes, centrados numa visão simplificadora que toma como sinônimas as idades biológica e a social, não era de modo algum ético e produtor, atendendo que a visão dominante daquele universo dos sujeitos pesquisados tomava as meninas em idade tenra, após sua passagem pelos ritos de iniciação, como “parcialmente adultas”. Tem-se cometido um equívoco funesto e quase que geral por parte da opinião pública e da sociedade civil moçambicana ao se assumir, à guisa do discurso dos direitos humanos e dos grupos intelectuais que os defendem em Moçambique, a existência de culturas estruturalmente opressivas que defendem, a partir dos ritos de iniciação feminina, que, “crianças”, por terem sido iniciadas, adquirem estatuto de mulheres aptas a se casar, ter filhos e constituir família. Argumenta essa corrente que por conta disso, gravidezes precoces, abandono escolar por parte da menina e assimetrias entre os gêneros tendem a atingir números alarmantes, conforme atesta um relatório do Fundo das Nações Unidas para a Infância (UNICEF) sobre a situação da criança em Moçambique, referente ao ano de 2014,

Este relatório chama a atenção para a influência contínua de instituições e líderes tradicionais ao nível comunitário no que diz respeito à formação de atitudes e práticas e realça o papel que os ritos de iniciação, especialmente para as raparigas adolescentes no norte e no centro do país, desempenham na formação das expectativas das raparigas relativamente ao seu papel na sociedade e na formação das práticas reprodutivas. Apesar de alguma melhoria nos últimos anos, uma das consequências mais sérias continua a ser a elevada incidência de casamento prematuro de raparigas, que contribui, por sua vez, para o início precoce da actividade sexual e,

consequentemente, para o enorme problema da gravidez na adolescência, com os seus efeitos devastadores na mortalidade em menores de 5 anos e materna” (UNICEF, 2014, p.9).

Esse relatório é igual a tantos outros das agências do sistema das Nações Unidas ou de outras instituições internacionais vocacionadas a prestar apoio humanitário às populações carentes e traumatizadas, principalmente de países periféricos, dos quais Moçambique faz parte. As constatações patentes nele reforçam o discurso dominante que visa, entre outras coisas, dar protagonismo à ajuda humanitária, sobretudo a que se dá e se verifica em projetos com objetivos de apoiar – psicossocial, económica e politicamente - a mulheres e crianças.

De um modo geral, as relações de género em Moçambique são caracterizadas pela posição subordinada das mulheres. Quer as comunidades patrilineares quer as matrilineares em Moçambique assentam em formas de controlo social que priorizam o colectivo em detrimento do individual. Neste tipo de organização social as mulheres têm papéis claramente definidos com base nas relações de género que as colocam numa posição subordinada, ao mesmo tempo que as definem como detentoras da tradição e conservadoras da cultura. Consequentemente, a autonomia e a emancipação das mulheres são muitas vezes vistas como algo que parece ameaçar o âmago da estrutura tradicional” (ASDI, 2006, p.21).

Porém, não são só os relatórios produzidos pelas agências internacionais que tendem a construir, propositadamente, uma narrativa que coloque mulheres e crianças (principalmente as raparigas) como os atores mais afetados e fragilizados, psico, social, política e culturalmente, por uma tradição inflexível a qualquer valor de mudança. Existe, de modo consensual, entre as diferentes instituições governamentais, um censo comum bastante semelhante ao produzido pelas agências supracitadas,

Conforme demonstrado nos capítulos anteriores, existem normas e barreiras ligadas aos estereótipos de género relacionadas com todos os sectores. Um facto fundamental que emerge a partir de dados de campo é que os factores socioculturais reforçam estas barreiras e estereótipos. Na Educação e na Saúde factores como o casamento prematuro, os ritos de iniciação, as expectativas dos pais e das comunidades sobre o papel das raparigas e da mulher, tem diversos impactos negativos sobre elas. Os mesmos factores influenciam no acesso aos postos de poder na vida social, económica e política e no acesso e controle de recursos e ao emprego formal e digno” (MGAS, 2016, p.34).

Ora, em Moçambique assiste-se de forma flagrante a um negar das diferenças a partir da construção de regimes de verdade (a escolha de um discurso como verdadeiro em relação aos demais que lhe oferecem concorrência ou um contraditório, vide Foucault, 1999) que, sobre a questão dos gêneros, tendem a construir um lugar analiticamente cômodo, seguro e bastante previsível do sujeito do feminismo – ser mulher implica estar relegada à subalternidade. De modo que não se discute esse lugar, o que se procura elucidar, quando por imperativos analíticos se torna indispensável mostrar a heterogeneidade e complexidade de tal sujeito, são as singularidades contextuais da construção desse lugar.

Sobre esse aspecto dizia-me um pesquisador brasileiro especialista em história de África que: “- *Independentemente da região em Moçambique em que se desenrolou o estudo, uma coisa eu já tenho como certa, o lugar que a mulher ocupa em tais culturas. Ela é sempre inferior. Muito estranho.*” Corroboro com a constatação feliz deste pesquisador. Todavia, preciso salientar que por se tratar de imposição de uma verdade, esse lugar que a mulher ocupa na tradição nos é trazido por narrativas e fontes de conhecimento diversas que qualquer opinião contrária soa como pouca, incompleta ou alienada por velhas estruturas de poder patriarcal. É como se esses regimes de verdade me treinassem para olhar aquelas meninas em idade tenra, enviadas para os ritos de iniciação, como as continuadoras “naturais” desse sujeito subalternizado e oprimido pela tradição.

Influenciado por esse olhar “inquestionavelmente certo”, perguntei a Afonso Mikas (AM), que na ocasião fazia a interlocução entre o meu português e as línguas locais, principalmente o *jua* e o *nhandja*, por que as pessoas não estranhavam que se enviassem crianças, ainda sem idade para decidir por si mesmas, para *Unyago*, “-*Eu – Mikas, por que as enviam tão cedo? Será que elas sabem mesmo o que querem? Será que sabem o que representam os ritos de iniciação? (AM) – Tão cedo? Não para nós! Já viste pássaro algum se questionar da certeza que tem do momento em que deve arremessar do ninho o passarinho? Eu não! É que ele sabe que sua vida depende desse susto. Esse momento é existencialmente revelador. Ou ele se esborracha no chão, ou voa e ganha sua independência. Em todo caso, jamais se esquecerá da experiência. Eu – E se o passarinho não voltar para o ninho? AM – Mas a ideia é que ele não volte para o ninho. A ideia é que construa seu ninho. Os pais mandam seus filhos para escola, pedem-lhes que não falem a missa do domingo. Será que lhes perguntam o que querem ou decidem por eles?”*

Achei que os argumentos expostos por AM foram suficientes para me fazer entender que a minha indagação mostrava o quão inflexível era a minha posição com relação a esse assunto – a tenra idade das crianças enviadas para os ritos de iniciação. Assumo que não estava devidamente preparado para lidar de forma ética com a mesma. Passei dias e noites a fio a pensar se devia reportar essa situação a alguma autoridade competente. Sabia, porque pude conversar com algumas pessoas do extinto Ministério da Mulher e Coordenação da Ação Social - MMAS (atualmente Ministério do Gênero, Criança e Ação Social - MGAS), que essa questão também os preocupava. Em uma conversa com algumas autoridades do então MMAS, soube que estavam muito preocupados com os ritos de iniciação e com a idade das meninas enviadas aos mesmos. A preocupação era a mesma levantada pelos relatórios acima citados. Posto isso, me vi na situação desconfortável de ter que conviver com o seguinte dilema: partilhava esses dados com as autoridades competentes, de modo que se procurasse uma solução para evitar que se continuasse a enviar meninas em tenra idade ou, mantendo o meu compromisso com os meus interlocutores, principalmente com os “mais velhos”, respeitaria a sua forma de viver, suas crenças e me prontificaria a aprender mais do a julgar?

Pensando nessa questão, lembrei de uma pesquisa interessante de Alfane (1995). Nela o autor mostra como durante boa parte da história recente de Moçambique independente, sobretudo na década de 80 e princípios da de 90 do século XX, algumas comunidades praticantes de ritos de iniciação se viram às voltas com o Estado moçambicano por se acreditar que nesses eventos se produziam e disseminavam discursos que mantinham intactas velhas estruturas de dominação masculina e de reprodução de relações desiguais entre homens e mulheres e entre os mais novos e os mais velhos (em outro momento do texto discuto detalhadamente essa questão). Por ora, saliento que o Estado ainda se mostra preocupado com essa questão. Em conversa com algumas autoridades e pesquisadores aprofundados na temática, pude notar que o governo vem dialogando com as lideranças locais, de modo que se repense o formato e o conteúdo dos ritos de iniciação. Ainda sobre esta questão, disse-me um pesquisador que presta serviços de consultoria às ONGs que trabalham na defesa dos Direitos das Mulheres que: *“- O Governo se “abriu” para diálogo. Se é que posso chamar de diálogo quando só uma parte fala e a outra tem que ouvir sem opinar. Já existe uma opinião formada sobre os ritos de iniciação.*

Qualquer consultoria que eu faça o resultado é previsível. Tenho que escrever em letras destacadas em negrito que “os ritos têm que acabar”. Esse é um consenso.”

De fato, a fala deste interlocutor faz todo o sentido. Se olharmos para a extensa campanha a desfavor dos ritos, notamos que há uma mensagem clara que se passa em peças publicitárias, em matérias de jornais, nas rádios e nas televisões. Há um grupo de interesses que exerce uma forte pressão no governo para que se acabe com os ritos de iniciação em geral e, em específico, com os de iniciação feminina. Para que tal aconteça, a mídia desempenha um papel preponderante na formação de opinião e nas escolhas sociais implantadas. E aqui é interessante estabelecer conexões entre a mídia e o discurso científico dominante.

Parte da mídia é alimentada e retroalimenta tais discursos científicos que ilustram formas variadas de dominação masculina. Tomemos como exemplo o programa produzido pela Televisão de Moçambique (TVM) “Homem que é Homem”, do renomado e premiado jornalista Gilberto Macuácuá. Esse programa traz à tona assuntos que enfocam questões ligadas aos Direitos Humanos. Vemos no programa, quase sempre, especialistas, cientistas e ativistas discutirem, a partir de suas experiências e afinidades teóricas, a relevância dos Direitos Humanos para uma sociedade democrática. Acho que os assuntos tratados no programa são bastante relevantes, não obstante, as diversas opiniões trazidas por especialistas de áreas distintas tendem a convergir para um lugar comum – a tradição é um entrave para a aplicação e o respeito dos Direitos Humanos em Moçambique.

Gilberto Macuácuá é também o jornalista que realizou um documentário sobre ritos de iniciação masculinas intitulado “Ritos de iniciação: o lado escuro”. Esse documentário²⁵, cujo título sugestivo muito bem demonstra a intenção de mostrar o lado escuro dos ritos, busca, a partir de um entendimento e de uma linguagem jornalística, mostrar o quão nocivo e perverso podem ser os ritos de iniciação masculina, sobretudo às mulheres, na medida em que parte dos valores estruturantes de seus conteúdos transmitem uma mensagem que as desvalorizam. Com efeito, em algum momento do documentário nos é dado a entender que os estupros que aconteceram em locais próximos aos acampamentos onde residem os neófitos durante o ritual estão associados à imagem que se é transmitida da mulher, como subserviente e como um corpo disposto ao bel-prazer masculino.

²⁵ Documentário disponível na íntegra no youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=jc3qPP5dpuU>. Acessado em 10/04/2017.

Em algum momento do meu retorno ao campo, em 2015, em conversas com especialistas, me foi pedido que tomasse este documentário como referência, pois, devido a sua frontalidade em tratar de forma séria e imparcial esta questão, fora premiado como melhor conteúdo de mídia na categoria televisão da África Austral pela Genderlinks em Joannesburg. Disse-me o especialista que sugeriu o documentário: “- *Estás a caminhar em direção contrária aos ventos da mudança. Cuidado, podes estar a fazer uma má antropologia defendendo tradições irracionais e perversas. Acho que tens que ter como norteador o bom documentário de Gilberto.*”

Mal sabia ele que eu assistira à estreia do documentário e tinha tecido duras críticas ao Gilberto, por achar que apresentava de forma simplificadora os ritos de iniciação e seus praticantes. Mas, em momento algum Gilberto disse que estava a produzir conteúdo etnográfico. Achei interessante que um cientista social classificasse a minha antropologia, adjetivando-a como má ou boa tendo como referência um documentário jornalístico. Todavia, não me parecia uma comparação despropositada e desinteressada. Tomei a sugestão desse especialista como uma defesa de um coletivo que comunga da mesma visão. E também estava ciente da cumplicidade que se verifica entre o campo jornalístico e o científico, sem querer reclamar a autonomia subjetiva de campo algum. Bourdieu (1997), constatando tal cumplicidade, alerta-nos que:

Os jornalistas observam frequentemente com muita satisfação que os universitários precipitam-se para a mídia, solicitando uma análise crítica, mendigando um convite, protestando contra o esquecimento a que são relegados e, ao ouvir seus testemunhos bastante terríficos, somos levados a duvidar de fato da autonomia subjetiva dos escritores, dos artistas e dos cientistas (BOURDIEU, 1997, p.87).

Boa parte das questões acima levantadas tornava bastante turva a decisão que tinha de tomar – dividir ou não meus dados etnográficos com as autoridades competentes? Mais calmo, retornei ao campo e conversei com Mikas. Contou-me ele que sabia que eu tinha me afetado com o que vira. E voltou a dizer-me que enviavam as crianças aos ritos de iniciação cedo porque tinham a certeza que, a partir do momento em que, sobretudo os corpos femininos, ganhavam consciência de sua presença imanente em lugares por onde perambulavam e interagem, as crianças, consideradas mulheres após sua passagem pelos ritos de iniciação, percebiam que havia uma ligação interdependente entre seus corpos e os demais corpos do grupo

étnico. A questão principal para muitos dos meus interlocutores que vivem em comunidades praticantes dos ritos de iniciação feminina era que a socialização dos corpos em tenra idade, reforçada posteriormente em diferentes ciclos da vida, permitiria que as crianças entronizassem com profundidade os valores étnicos/comunitários. Sobre a importância de socializar corpos ainda bastante novos, disse-me uma interlocutora: “- *Temos que pegar ainda quando são pequenas, aceitam com mais facilidade, sem discutir muito e desafiar as nossas ordens, o que dizemos ser verdade. Também é nessa fase que o corpo delas é mais **maleável, transformável e acessível**. Depois que as mulheres têm a capacidade de escolherem as coisas, não precisam mais de pais e nem de mães. Se fazem ao mundo.*”

Reparem que destaquei em negrito, na narrativa da interlocutora, três palavras que me parecem ser bastante reveladoras dos motivos que levam pais e mães a enviarem suas filhas e filhos aos ritos de iniciação. Essas palavras enunciam qualidades que se esperam que corpos, em tenra idade, tenham ou sejam, são elas: maleabilidade, transformabilidade e acessibilidade. Mas também essas palavras nos fazem depreender com alguma clareza que há uma intenção de disciplinarização dos corpos das crianças a partir da inculcação nestes de memórias, saberes, posturas e histórias que permitem que elas construam um sentimento de pertencimento étnico.

Pensando no que essas palavras enunciam, vi-me a estabelecer um diálogo com Foucault, principalmente com sua noção de poder disciplinar. Vi-me obrigado a deslocar de sociedade e de contexto a obra *Vigiar e Punir* (1987) e pus-me a refletir sobre a possibilidade de, através dela, concebida para pensar a questão da tortura e de aprisionamentos outros a que os sujeitos de uma sociedade moderna se veem enclausurados ou os enclausuram a sujeitar-se ao poder disciplinar (o poder que o Estado no ocidente tem de docilizar os corpos), para outras sociedades em que se nota uma concorrência entre o poder disciplinador do Estado e o poder disciplinador dos grupos étnicos. Portanto, pensei nesse sujeito “adestrado”, nesse sujeito talhado pelas instituições a que se outorga o poder disciplinar, como um produto pronto, controlado e conhecido. Também pensei que não fazia sentido algum usar esse autor para pensar nas três qualidades exigidas aos corpos das iniciadas em tenra idade: **maleável, transformável e acessível**. Transportando algumas das premissas defendidas pelo autor na obra em questão, principalmente as que salientam que:

[...] poder e saber estão diretamente implicados; que não há relação de poder sem constituição correlata de um campo de saber, nem saber que não suponha e não constitua ao mesmo tempo relações de poder. Essas relações de “poder-saber” não devem então ser analisadas a partir de um sujeito do conhecimento que seria ou não livre em redação ao sistema do poder; mas é preciso considerar ao contrário que o sujeito que conhece, os objetos a conhecer e as modalidades de conhecimentos são outros tantos efeitos dessas implicações fundamentais do poder-saber e de suas transformações históricas. Resumindo, não é a atividade do sujeito de conhecimento que produziria um saber, útil ou arredo ao poder, mas o poder-saber, os processos e as lutas que o atravessam e que o constituem, que determinam as formas e os campos possíveis do conhecimento (FOUCAULT, 1999, p.31).

A partir dessa apropriação (in)devida do autor em questão, transposto para contextos e realidades outras cujas historiografias sobre a evolução do processo penal e dos respectivos métodos e meios de poder disciplinar dos corpos ao longo de séculos de colonização, pela sua complexidade exige que se reflita sobre dispositivos jurídicos diferenciados criados para construção e manutenção da diferença entre o colono e o nativo, tal e qual faz Meneses (2010), implicaria várias ressalvas históricas, metodológicas e epistemológicas. Com as devidas ressalvas, me parece que Foucault e seu poder disciplinador são interessantes para se pensar os feixes de relações de poder que se verificam entre os gêneros, entre sujeitos dispostos hierarquicamente e lugares diferenciados de senioridade nas comunidades de que falo.

Em Moçambique a questão de disciplinarização dos corpos das crianças em tenra idade não se verifica apenas nos ritos de iniciação. Lembro-me que no EP1 éramos obrigados a ficar enfileirados, obedecendo a uma ordem crescente de altura, dos mais baixos aos mais altos, militarmente disciplinados. Em alto e bom som, cantávamos: *"-Nós somos continuadores da revolução moçambicana/ Nós somos continuadores da revolução moçambicana/ O nosso pai, é papá Samora/ A nossa mãe, é mamã Josina/ O nosso tio, é tio Kaunda/ O nosso avô, é vovô Nyerere/ Nós somos continuadores, da Revolução Moçambicana."*

Depois de cantarmos essa música exaltando alguns dos heróis das lutas nacionalistas de libertação armada na África Austral, víamos os professores hastearem a bandeira nacional moçambicana, enquanto cantávamos o hino nacional. Não se tolerava atrasos, não se permitia conversas paralelas, qualquer infração era resolvida à palmatória. De algum modo, pode se depreender, sem o risco de se proceder à generalização despropositada de realidades distintas, que, tanto a escola,

quanto os ritos exigem que os corpos das crianças sejam maleáveis, transformáveis e acessíveis. A diferença é que a escola, como o agente socializador que suprime a diferença, foi usada pelo Estado moçambicano para a construção dos “continuadores da revolução”²⁶, ao passo que os ritos de iniciação, como antítese do projeto estatal, semeavam a diferença, maximizam-na, de modo que o sentimento de pertencimento ao grupo étnico ressoava mais forte que ao de pertencimento à nação moçambicana (COSSA, 2014). Mas a diferença não reside somente nesse aspecto. Os ritos de iniciação, como agente socializador, trabalham a partir de e com o familiar.

Com efeito, adiciono dois outros adjetivos às palavras supracitadas em negrito: **conhecível** e **predizível**. Duas outras qualidades que me parecem ser exigidas aos corpos das meninas iniciadas. A palavra **conhecível** conta-nos da intenção de impregnar, nos corpos das iniciadas, um conjunto de categorias e saberes que lhes possibilitem ler, entender e interpretar as linguagens presentes no contexto interativo entre membros do grupo étnico. Outrossim, essa palavra se adequa bastante à intenção revelada por alguns dos meus interlocutores e interlocutoras, a de fazer com que a criança pare de pensar que suas ações e seus atos dizem respeito somente à sua vida, conforme me disse a mãe de uma iniciada: “- *Mandei a Tamires para o N’goma por que ela estava naquela fase em que a criança só pensa em si e não nas consequências dos seus atos, enxerga o mundo a partir do seu umbigo. Faz e desfaz, sem saber que suas ações afetam nossos pensamentos, nossa existência e tudo o que lhe está ao redor. Nós só estamos vivos porque a existência dos nossos (pais, filhos, irmãos e grupo étnico) garante a nossa existência. Ninguém se gerou sozinho. A criança precisa saber que é um fragmento de um todo.*”

A narrativa desta interlocutora encontrou eco em narrativas de outras que ressalvam que uma das dimensões sociais mais importantes dos ritos de iniciação é a construção de um lugar existencial onde a primazia do reconhecimento da diferença não se dá ao sujeito pensante que se pensa e se projeta diferente de outrem, mas ao sujeito-coletivo que se percebe igual ao outrem por se colocar como um

²⁶ O primeiro presidente da República Popular de Moçambique dizia amiudadas vezes em seus discursos: *crianças são flores que nunca murcham*. Foi esse pensamento que o fez criar, em 1975, ano da proclamação da independência de Moçambique, a “Organização Continuadores de Moçambique” – uma espécie de braço social da Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO), existente ainda hoje. Essa organização refletia a visão do partido, até então, e a de Samora em particular, que acreditava que a revolução precisava ser retroalimentada constantemente. Então, *como as crianças são flores que nunca murcham*, seriam elas o capital social de reprodução da volição ideológica da FRELIMO.

semelhantemente-diferente na relação entre-iguais. É como me disse uma interlocutora: “- *Tens de te colocar no lugar de outra pessoa. Porque é isso que os ritos te ensinam, a dor de uma mulher é a dor de todas as outras. Precisamos saber identificar quando uma está doente, quando está feliz...temos que nos sentir tocadas.*”

Portanto, estamos perante a produção de intersubjetividade e de reconhecimento de relações empáticas entre sujeitos do mesmo grupo étnico. Importa destacar que os corpos de que falo afetam e são afetados pelas sensações, sofrimentos, constrangimentos e doenças uns dos outros. É muito visceral a empatia entre os corpos de sujeitos de um dado grupo étnico ou de uma comunidade, pois esses corpos são alimentados e sustentados pelo mesmo corpo(u)s de memória e conhecimentos, transmitidos boca a boca, que conta a história do passado coletivo do grupo, fornecendo-lhes preceitos e práticas culturais atualizadas que regem tradicionalmente o cotidiano do mesmo.

Um ponto fundamental que se deve observar é a assertiva que a experiência pelos outros vivida e narrada sustenta e sustentará o comportamento e ação dos indivíduos perante um mesmo evento ou eventos similares, principalmente a experiência corpórea partilhada entre as iniciadas e as que um dia passaram pelos ritos de iniciação.

Quando entrei nos ritos de iniciação, bastante jovem, entrei sem medo. Na verdade, tinha um pouco de medo. Mas lembrava das histórias que minha mãe me contava. Ela tinha partilhado sua experiência comigo e com as minhas irmãs mais novas. Isso é que nos deu força. Não queríamos fazer feio, queríamos ser como ela. Também já sabíamos o que dizer, o que fazer. Ela não nos contou tudo, mas observando ela, olhando para seu corpo, já sabia que o meu corpo seria igual ao dela.

(Teresa, 27 anos, costureira.)

Quando a matrona me dizia para eu fazer as coisas, eu fazia. Não porque tinha visto antes, mas porque minhas mães e tias tinham feito isso antes, então, de certa forma eu também vivia isso, na forma como elas me educavam, nos conselhos que a minha madrinha me dava quando puxava os meus lábios vaginais com óleo de rícino. Já sabia, conhecia as histórias dos corpos das minhas mais velhas, e essa história também é a do meu corpo.

(Zuleica, 32 anos, comerciante.)

Em *Ilhas de História* Sahlins (1990) mostra-nos como estrutura e evento estão umbilicalmente conectados. Um dos argumentos centrais do autor é que acontecimentos são signos. Nessa ordem de ideias, a história pode ser entendida e

organizada por uma estrutura de significados. Essa abordagem de Sahlins é importante para compreendermos como nos grupos étnicos e nas comunidades em alusão a tradição, manifesta na reprodução descontínua-continuada de um estilo de vida comunitário/étnico, se faz a partir de um corpus de memórias, experiências vividas, partilhadas por todos na qualidade de membros de um dado grupo. Esse processo de mimetização criativa e transformadora do comportamento dos corpos dos indivíduos do grupo étnico é bastante notório no policiamento e cuidado que as mulheres, sobretudo as iniciadas, têm com os seus corpos.

Mas, proponho como um artifício metodológico para uma compreensão mais densa e nuançada da singularidade desses corpos femininos, que se use de forma combinada e concomitante a ideia de que os comportamentos destes devem ser lidos e entendidos a partir da existência de uma estrutura de significados que os permite reproduzir sua tradição, mas, também, que tal processo, principalmente no que tange aos cuidados que as mulheres têm com seus corpos, só é possível pela existência de uma província de relações empáticas.

Gertrudes, uma mulher camponesa de 52 anos, e com muita experiência, iniciada bastante jovem, deu-me vários depoimentos esclarecedores sobre esse aspecto. Contou-me que se separou do pai dos seus sete filhos porque não aguentava a violência física e psicológica que sofria todos os dias com ele. Mas que a separação foi dura, quase acabou com ela, disse-me, em *nhandja*: “- *Zinadipangitsa ine vuto, ngankhate kupunda ine, thupilanga amava zowana moti anali kupweteka, pamene nidali m'chipatala ndipo sadadziwa amanena chinatchitica ndi ine. Koma izo zinali, pamene kutchokela ku nhumba ndi wana, tidasya zonse kunhumba, zo tsimikizika zinthu zanga ndipo anapanga Xithega*”. Traduzido, de forma aproximada, para a língua portuguesa, tem significado similar a: “- *Ele me fez muito mal, mesmo distante de mim. Meu corpo sofreu muito, tinha dores. Chegava no hospital e não sabiam dizer o que acontecia comigo. Mas acredito que foi por causa dele. Quando saí de casa com as crianças deixei tudo lá. Com certeza levou minhas coisas e fez xithega (Uma espécie de despacho/feitiço violento que visa, quase sempre, a morte lenta, agonizante e demorada do enfeitado).*”

O depoimento de Gertrudes tornou-se fundamental para o entendimento das especificidades dos corpos femininos, não pelo acima exposto, mas também por me ter revelado que só ficou ciente de sua condição debilitada quando foi alertada pela mãe, que tinha noites mal dormidas porque sentia que a filha estava com

problemas, com muitas dores no corpo e que precisava saber o que se passava em sua vida. Não foi só sua mãe. Gertrudes contou que suas irmãs e outras mulheres da família, vivendo em regiões distantes da sua, fizeram questão de se deslocar até a cidade de Lichinga, onde ela vivia, todas preocupadas em saber o que se passava com ela. Conforme me disse: a dor de uma é dor de todas, somos família e pronto! Fomos para o *Unyago* e aprendemos a acessar os corpos umas das outras, mesmo distantes.

Posto isso, gostaria de trazer à discussão a palavra **predizível**, na medida em que, o que está em jogo, também é um autoconhecimento de si e das condições de existência de outrem enquanto fragmento de um todo do qual o Eu faz parte. É um jogo de antecipação das jogadas do semelhante-diferente, de um vaticinar não profético ou divinatório, mas do experiencial corpóreo partilhado e acessível aos membros do grupo étnico. Disse-me uma matrona sobre esse aspecto: Não preciso procurar lá no fundo, sei porque sinto o que as pessoas estão a fazer nas suas casas e nas suas vidas.

Me vejo com o trabalho ingrato de descrever os afetos causados pela existência de uma província de relações empáticas entre mulheres, porque há coisas que não saberei descrever e não sei se a linguagem que uso não é demasiadamente simplificadora. Como homem que sou, posso estar a descomplexificar muito a importância desta nas relações entre os corpos femininos. Continuando, diria que o que está em causa nesses construtos coletivos (corpos ubíquos) é a singularidade do ser-no-mundo – as identidades étnicas e o lugar de pertencimento feminino. A reclamação do lugar singular feminino demarca a necessidade de uma interdependência existencial das mulheres, no caso das mulheres iniciadas, talha profundamente a necessidade de se reclamar uma agência feminina na domesticação da ubiquidade dos corpos femininos. Quando falo em uma província de relações empáticas quero de algum modo reforçar que,

Enquanto tenho funções sensoriais, um campo visual, auditivo, tátil, já me comunico com os outros, considerados também como sujeitos psicofísicos. Meu olhar cai sobre um corpo vivo prestes a agir, no mesmo instante os objetos que o circundam recebem uma nova camada de significação: eles não são mais apenas aquilo que eu mesmo poderia fazer com eles, são aquilo que este comportamento vai fazer com eles.

Em torno do corpo percebido cava-se um turbilhão para onde meu corpo é atraído e como que aspirado: nessa medida, ele não é mais

somente meu, ele não está presente somente a mim, ele está presente a X, a esta outra conduta que neste começa a se desenhar. O outro corpo já não é mais um simples fragmento do mundo, mas o lugar de uma certa elaboração e como que de uma certa "visão" do mundo. Ali se faz um certo tratamento das coisas até então minhas. Alguém se serve de meus objetos familiares. Mas quem? Digo que ele é um outro, um segundo eu mesmo e o sei em primeiro lugar porque este corpo vivo tem a mesma estrutura que o meu. Sinto meu corpo como potência de certas condutas e de um certo mundo, sou dado a mim mesmo como um certo poder sobre o mundo; ora, é justamente meu corpo que percebe o corpo de outrem, e ele encontra ali como que um prolongamento miraculoso de suas próprias intenções, uma maneira familiar de tratar o mundo; doravante, como as partes de meu corpo em conjunto formam um sistema, o corpo de outrem e o meu são um único todo, o verso e o reverso de um único fenômeno, e a existência anônima da qual meu corpo é a cada momento o rastro habita doravante estes dois corpos ao mesmo tempo" (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 473-474).

Portanto, quando falo de províncias de relações empáticas invoco o lugar onde as experiências corpóreas partilhadas trazem uma dimensão intersubjetiva de existência interdependente das mulheres do grupo étnico; falo também de um lugar de convergência de sentimentos, afetos mútuos e constituição de sujeitos coletivos semelhantemente-diferentes. Deste modo o corpo de que falo é bastante próximo do teorizado por Csordas, na sua proposta paradigmática, denominada corporeidade – tecida a partir de uma antropologia fenomenológica da percepção. O autor toma o corpo como o sujeito da cultura ou, se preferimos por palavras outras, como a base existencial da cultura (CSORDAS, 2010, p.102). Este argumenta que ao concebermos o sujeito-no-mundo a partir da corporeidade, colapsamos as dualidades corpo-mente, signo-significação ou estrutura-prática, tendo em vista que, para este autor, o corpo é a superfície onde o sujeito e o objeto convergem, se fundem e se despem de suas fronteiras. Com efeito, o corpo proposto por Csordas transcende sua materialidade corpórea, ele é, como observa Steil e Carvalho (2015, p.6) “[...] materialidade e existência, é sensível e sensiente, é visível e invisível e está continuamente nesta totalidade que articula o corpo humano com a carne no mundo”. Nesse sentido, a corporeidade compreende o campo das relações com a materialidade. Posto isso, quando falo da ubiquidade dos corpos, eu falo dessa presença corpórea do ser-no-mundo e das complexas relações engendradas para o garante e a manutenção de sua existência.

Talvez por isso, acho bastante compreensível quando pais justificavam o envio de suas filhas para o *Unyago* argumentando, como fez uma

interlocutora, que: *não mandar a filha ao Unyago é deixar que ela não entenda o seu próprio corpo e continue permitindo que as pessoas tenham acesso ao mesmo*. No mesmo sentido argumentou outra mãe,

*Estou mais feliz, a minha filha voltou uma mulher, saiu de casa menina, muito inocente e voltou uma mulher, dona de si. Posso ficar descansada. Agora ela sabe como se proteger, não vai ficar largada no mundo. Ninguém pode fazer alguma coisa com seu corpo sem que ela saiba o que está acontecendo consigo. Agora ela entende que não deve fazer muitas das coisas que fazia, como não respeitar os mais velhos, deixar suas coisas de qualquer maneira, ao alcance de todos, isso a colocava em perigo.
(Albertina, 43 anos, camponesa.)*

A narrativa de Albertina traz aspectos bastante interessantes que elucidam sobre a importância que os ritos de iniciação têm para esses sujeitos pesquisados, sobretudo para traçar os limites do acesso à ubiquidade dos corpos. Chamou-me atenção quando ela relatou que sua filha, agora, mais madura, entendia que *“não devia (...) deixar suas coisas de qualquer maneira, ao alcance de todos (...)”*. Esse aspecto é crucial para se compreender a domesticação da ubiquidade dos corpos. Várias foram as narrativas de interlocutoras que salientavam esse aspecto. Porém, foi o diálogo que estabeleci com uma matrona dos ritos de iniciação que me deu os subsídios necessários para compreender sobre que esteira se edifica a ubiquidade dos corpos femininos e como ela é processada. O diálogo foi esclarecedor, dissipou equívocos grosseiros que tinha sobre o processo de construção dos corpos coletivos, mas criou outras dúvidas existenciais não menos graves.

Com efeito, vejo a necessidade de reproduzir o diálogo como forma de permitir que o(a) leitor(a) tire suas próprias conclusões que, de boa vontade, desejo que sejam diferentes da minha, mesmo porque não tenho um entendimento ainda fechado sobre muitas das questões que o diálogo deixa em aberto. A mulher de que me sirvo do pensamento fala *nhandja* e *ajaua*, não reproduzo o diálogo nas línguas originais porque o meu conhecimento dessas línguas é bastante limitado. Esse diálogo foi mediado por outros tantos interlocutores de que me servi para esclarecimentos pontuais das metáforas e das expressões que em língua portuguesa não encontravam palavras ou significados equivalentes – assim sendo, parcialmente, é um diálogo construído a partir do meu entendimento sobre tudo o que me foi dito.

“- O corpo, ele existe, mesmo quando não queremos que ele exista. Muitas pessoas se esquecem que quando nascem, a primeira pessoa a ter contato consigo é a mãe, é o pai. Já viste a fragilidade de um bebê? Sabes que quem nos dá a vida são os nosso pais, mas nós também fazemos com que eles vivam honrando seus ensinamentos. Um pai e uma mãe te dão o nome e, nesse momento, teu nome também é o nome da tua família. Tu podes reduzi-lo a nada ou engrandecê-lo, logo, a existência da tua família também depende de ti. Nós somos responsáveis pelos nossos filhos até o momento em que eles entram nos ritos de iniciação, depois disso, eles também são responsáveis por eles, por nós e por todos os outros que ainda não entraram nos ritos.” Disse-me, com cara de quem diz algo para criar dúvidas necessárias para incentivar questionamentos. “- E qual é o papel do corpo? - Como disse antes e volto a repetir, o corpo existe, mesmo quando não queremos que ele exista. Quando nascemos já somos um corpo, quando morremos, morremos com um corpo. As pessoas quando querem se lembrar de alguém que morreu olham fotos, procuram suas roupas, imitam suas falas, vestem-se como se vestia quem morreu...procuram-no nas coisas que viam com ele e nos lugares onde passeava. Então, que corpo morreu? - O corpo nunca morre? - Tudo na vida morre se não deixarmos viver. Podemos colocar um pássaro numa gaiola, alimentá-lo. Mas será que esse pássaro que nasceu livre, voando, na gaiola está vivo? Tudo morre se não deixarmos viver. Coloca uma galinha na capoeira (galinheiro) e deixa outra solta. A galinha da capoeira vai dar ovos, a galinha solta vai dar pintos (pintainhos). - O corpo está além da vida e da morte? - Nada está além da vida e nem da morte. O corpo só vive enquanto seus semelhantes vivem. O corpo só vive enquanto suas histórias lhes derem vida. Não conheço nada e nem ninguém que viva sem que lhes reconheçam a importância. Nossos antepassados estão conosco, cultuamo-los porque são necessários para mantermos a nossa tradição viva, amanhã, talvez não existam. - Ouvei algumas mulheres dizerem que o corpo do filho também é o corpo do pai e o da mãe; o mesmo corpo também era dos irmãos e das irmãs. O que isso significa? - Não sei! Talvez as pessoas que te disseram isso saibam explicar melhor. Mas acho que não tem muita diferença com o que disse. A questão principal é pensar no coletivo. Os meus filhos são meus e eu sou mãe deles. Somos responsáveis todos por todos. Uma vez a minha filha ficou doente, eu também adoeci. Por isso ensinamos aos nossos filhos a entenderem que a falha dos filhos coloca em causa a reputação dos pais. Já viste um pai a pedir que a filha vá para os ritos de iniciação enquanto não

respeita e não dá valor à sua mulher? Eu nunca vi. - Dizem que nossos corpos estão nos objetos e nos lugares por onde passamos. O nosso corpo está por todo o lado? - Muzimo, Deus, está por todo o lado. O nosso corpo deixa marcas de sua presença por onde passa, nas coisas, nas roupas. E as coisas também deixam sua marca no corpo. E fácil alguém fazer xithega para ti porque tem sua roupa. Você usou essa roupa, a roupa é tua. Então, mesmo você estando distante, sua roupa está consigo. - Isso quer dizer que o nosso corpo se multiplica nas coisas que pegamos, que usamos ou nas pessoas com quem interagimos? - Em parte sim, mas tem como não permitir que isso aconteça. Você pode aprender a ter mais cuidado com o seu corpo. E isso se aprende nos ritos: a tornar teu corpo mais consciente de sua existência.”

O diálogo exposto, recortado, para mostrar a existência da ubiquidade dos corpos, demonstra como estes são entendidos pelos grupos étnicos em questão – como construtos coletivos de existência interdependente; como receptáculos-vetores da tradição e de memórias étnicas; como entidades abstratas ou concretas presentes e atuantes, enquanto as memórias étnicas e familiares não as apartem do convívio familiar.

Um das questões que faz com que os pais e as mães, sobretudo estas últimas, enviem suas filhas para os ritos de iniciação é que para elas somente nestes se podem permitir “(...) a enunciação de um feminino ritualmente iniciado com particularidades ontológicas e simbólicas distintas dos demais indivíduos do seu grupo étnico, colocando a iniciada como agente perpetuador de uma tradição constantemente negociada” (COSSA, 2014.p.13).

Esse feminino, enquanto um semelhante-diferente, gerado em grande parte pelos ritos de iniciação, tece em seu entorno laços de solidariedade entre as mulheres iniciadas. Nota-se que estas, mesmo as iniciadas em períodos diferentes, porém, da mesma família, participam de forma ativa na vida das filhas das irmãs ou de seus irmãos. É muito comum que a irmã da mãe ou do pai, em casos em que os progenitores não tenham condições de enviar suas filhas para o *Unyago* ou *N’goma*, assumam as despesas das filhas de seus irmãos ou irmãs.

Muitas mulheres que foram iniciadas no mesmo período desenvolvem laços afetivos e solidários com as filhas de suas companheiras de iniciação. Durante a fase de preparação para os rituais são essas mulheres que se oferecem para responder por elas, como suas madrinhas. É muito comum encontrarmos mulheres

iniciadas que têm um respeito igual ao que mantém pela mãe, pelas companheiras de iniciação desta.

A narrativa de mulheres que se solidarizam umas com as outras e que desenvolvem atos solidários, prestando ajuda monetária e material, dando apoio moral para a realização dos ritos de iniciação feminina, mostra que existe nas cosmogonias nativas um tipo de razão não instrumental que gera uma economia solidária, principalmente entre mulheres do mesmo grupo étnico ou comunitário. Nesta se estabelece uma rede de confiança entre todos, dos mais favorecidos aos menos favorecidos e, reciprocamente, de todos em relação à comunidade (MAUSS, 2003; CAILLÉ, 2002, p.204; CASAL, 2005). Diria que tal acontece muito em razão da necessidade de restringir a ubiquidade dos corpos femininos às mulheres iniciadas.

Ela vai voltar mais esperta e muito ciente da importância dos ritos. Eu, com a idade dela, também fui. E nunca mais fui a mesma pessoa. Aprendes a cuidar do teu corpo, e isso faz toda diferença. As meninas precisam entender que não podem descuidar do corpo, estariam a dar exemplos errados aos mais novos e a comprometer todas as mulheres da etnia.

(Angélica, 32 anos, enfermeira.)

Um dos motivos do controle exacerbado sobre o corpo das mulheres ainda não iniciadas e que se encontram no *despertar* do corpo, segundo uma das minhas interlocutoras, é o descaso que muitas destas demonstram ter com o corpo. E por conta disso a permissividade que se verifica no acesso à ubiquidade dos seus corpos, o que as coloca em perigo; também coloca em causa a segurança e saúde de sua família e de todos os outros membros do grupo étnico, principalmente das mulheres,

Eu não sei o que se passa na cabeça dessas meninas mais novas. Muitas delas, dessa nova geração, não colocam em prática o que ensinamos nos ritos. Por isso muitas ficam desgraçadas, doentes e largadas à sua sorte. E a culpa recai sobre todas nós. Uma menina que foi iniciada, já não é menina, é uma mulher. O que implica maior responsabilidade porque agora ela fala por todas nós, se fizer alguma coisa errada, se o seu corpo for atingido por alguma coisa, implica que tudo que ensinamos e aprendemos nos ritos não tem preço algum.

(Suzete, 41 anos, empregada doméstica.)

Eu acredito, pela força que nós mulheres temos, mesmo sendo colocadas em causa pelos homens, na medida em que dizem que nossos ritos são muito brandos e suaves em relação aos ritos masculinos, que temos muito por provar. É comum ouvir os homens

dizerem que uma de nós não é uma mulher de verdade, porque não aprendeu nada, isso faz com que as críticas sejam extensivas a todas as matronas, madrinhas e outras mulheres responsáveis pela sua iniciação. Ser mulher é coisa muito séria e exige muita responsabilidade. Nem todas somos mulheres.

(Jorgina, 45 anos, comerciante.)

Além da segurança dos corpos coletivos, também está em causa a ideia segundo a qual somente pelos ritos de iniciação uma “mulher” se torna mulher. Várias foram as mulheres que defenderam os ritos de iniciação, alegando que sem eles não seriam mulheres de verdade. Muitas acham que quem não vai para os ritos de iniciação acaba por não saber o que é ser mulher, na medida em que desconhece todo o *corpo(u)s* de conhecimento e de memória étnica que lhe permite se comportar como tal. Ser mulher, para essas interlocutoras, é um construto social e não um dado biológico. Por isso, em suas opiniões, existe uma mulher plena e outra desprovida de conhecimentos e de agência feminina – uma “mulher”, com aspas – aquela que tem um corpo e as genitais semelhantes às demais, mas não sabe segurar o marido em casa, tem que o partilhar; não sabe cuidar dos filhos; faz tudo o que os homens mandam. E não partilha da empatia e da solidariedade que se vê entre as mulheres iniciadas. Disse-me uma das matronas com quem dialoguei sobre as diferenças entre as duas categorias,

A “mulher” não sabe se cuidar, não sabe cuidar do seu corpo, fica a espera que o homem faça tudo por ela. Aceita que os filhos lhe faltem com o respeito. Agora uma mulher, como eu, não aceita isso. Quando o marido nega de fazer as coisas que pedimos, procuramos amigos que possam dar capulana... (risos), com respeito, porque o marido não pode desconfiar. O homem pensa que manda, você respeita ele, faz o que ele quer, mas à noite fala com carinho, deixa ele pensar que manda, vai fazer tudo que quiseres. Mas para consegures isso, precisas ser uma mulher de verdade.

(Augusta, 33 anos, camponesa.)

Os(as) *macondes* usam a expressão *khu khamalanga na mene*, rapariga bem educada, para se referir a meninas que foram iniciadas. Daniel Lopes (2011), um pesquisador em ciências humanas, tem um trabalho etnográfico rico que mostra a importância do *N'goma* na educação da jovem *maconde*. Lopes entrelaça várias dimensões da vida cotidiana dessa etnia em torno da expressão aludida, defendendo que uma rapariga *khu khamalanga na mene* é o garante da reprodução da tradição étnica *makonde*. Sobre esse aspecto, diz-nos o autor.

(...) Para que os intentos dos progenitores e dos mais velhos da “etnia” maconde, na zona militar, sejam alcançados, como seu ideal de educação, as raparigas devem passar por algumas fases de educação, onde são ensinadas como seguir os costumes e as regras do grupo e dos pais. Na sua essência, o próprio termo *khu khamalanga na mene* pressupõe uma miúda respeitosa, que se comporta como mandam os ensinamentos (rapariga bem-educada). Este facto nos informa que o termo *khu khamalanga na mene*, envolve todo o conjunto de preceitos, de regras de comportamento pretendidos pelos progenitores, como a passagem pelos ritos de iniciação (Ing’oma). É neste espaço social onde se constrói a noção de “ser bem-educada” entre os maconde da zona militar. Por esta razão, entre os maconde na zona militar, educação só se adquire nos ritos de iniciação de tal modo que todas outras formas de educação são complementares. Pois, as outras formas não ensinam a respeitar os hábitos e costumes valorizados pelo grupo, mas sim aspectos que tem a ver com a sociedade no geral (LOPES, 2011, p.21).

Vários são os interlocutores *ajauas*, *nhandjas* e *macondes* que afirmam com convicção, usando a força da sua tradição, que meninas iniciadas estão hierarquicamente situadas num nível superior às não iniciadas. Pois, para essas comunidades, a menina que é encaminhada para os ritos de iniciação, certamente, retornará uma mulher, ao passo que a menina que não passa pelos ritos jamais se tornará uma mulher de verdade. Uma mulher de verdade, para os grupos étnicos em questão, é aquela com consciência de identidade étnica bem sedimentada, algo que só se obtém pela passagem pelos ritos de iniciação. Junto com a consciência de pertencimento étnico vem a responsabilidade pela gestão de seu corpo e, quando se faz necessário, restringir a ubiquidade do mesmo somente ao semelhante-diferente.

A responsabilidade sobre os corpos é de toda a comunidade, a responsabilidade é de todos inseridos na província de relações empáticas. Nesta ordem de ideias, todos se vigiam, todos se políam. A ubiquidade dos corpos dilui responsabilidades individuais e torna todos os membros da comunidade responsáveis pelo que de mal possa acontecer com esses corpos. A mulher que sai dos ritos de iniciação sabe como domesticar essa ubiquidade, restringindo-a às mulheres iniciadas.

2.2.1 Corpo, pessoa, agência e o híbrido – Reconstruindo o coletivo em si através dos ritos de iniciação.

Antes de adentrar com propriedade na descrição de categorias êmicas que ilustrem noções nativas de pessoa e corpo, colocadas num mesmo diapasão ou em justaposição, importa, por imperativos analíticos, salientar que em antropologia qualquer discussão que se preze sobre as noções de pessoa e corpo, tomadas como noções distintas e dicotômicas ou trilhando o caminho contrário – apartada de categorias dicotômicas, não pode ganhar relevo sem que se mencione M. Mauss. A disciplina antropológica toma tais noções trabalhadas pelo autor como ponto de partida para elaboração de teorias contemporâneas mais complexas da relação entre indivíduo e sociedade e entre materialidade e incorporalidade, conforme nos diz Spink (2011):

Embora problemática, a noção de pessoa na Antropologia Social é um ponto de partida conveniente para situar o debate sobre algumas dicotomias que teimam em permear nossa compreensão sobre esse ser que somos. E, de maneira recorrente, pelo menos na Antropologia, a referência fundamental para o entendimento dessas tensões é o texto de Marcel Mauss, Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de “eu”, publicado em 1938 (SPINK, 2011, p.3).

De fato, no texto em questão, Mauss, se debruçando sobre a noção de pessoa, concebida erroneamente como condição inata do homem, enquanto sujeito pensante, elucida que esta advém de um processo complexo, histórico-socialmente localizado. Mauss mostra, a partir de contextos etnológicos distintos que, o uso filosófico do “Eu”, enquanto categoria de enunciação subjetiva de individualidade, não encontra correlato em sociedades outras, primitivas. Se valendo das mesmas premissas, sobretudo a que defende que o que naturalizamos como inato em nós é, na verdade, histórico-socialmente construído, Mauss em “Técnicas do corpo” (2003), argumentando que o corpo é o mais natural (não o toma como inato, mas como espontaneamente naturalizado) instrumento do homem, mostra como é a partir da educação (entendida como o processo disciplinar) que a estrutura social talha valores e se projeta nos indivíduos através das maneiras e dos usos que os homens fazem dos seus corpos.

Homens, de sociedades diversas, têm se servido das “técnicas corporais”, disseminadas e transmitidas tradicionalmente, para estar e ser em seus mundos. Ora, não pretendo esgotar ou fazer um resumo detalhado das obras do autor em questão. Pretendo, sim, de forma bastante breve, aludir ao contributo deste autor incontornável em discussões sobre noções de pessoa e corporeidade. Antes de Mauss esboçar uma matriz teórico-metodológica para o entendimento de noções de pessoa e de corporeidade, estas vinham sendo tratadas de forma redutora e pouco evidenciadas, dito em palavras outras, não se tomava a pessoa e nem o corpo como objeto de estudo. Várias são as críticas apontadas a Mauss. Uma das mais contundentes é a que imputa ao autor a responsabilidade de ter operado as noções de corpo e pessoa como categorias dicotômicas. Porém, essa crítica também é extensiva aos demais autores ocidentais que posteriormente a Mauss se aprofundaram em tomar a pessoa e o corpo como objetos de estudo. É que a metafísica e humanismo ocidentais operam por meios de categorias dicotômicas (DERRIDA, 1973; LATOUR, 1994; VIVEIROS DE CASTRO, 2002). Recentemente, em antropologia, pelo esforço de um pluralismo ontológico, se tem colocado em xeque velhas narrativas-mestras que inculcavam em sociedades outras, como se lhes fosses naturalmente histórico, social e culturalmente inerentes, categorias que privilegiavam a ação individual em detrimento de práticas coletivas.

Não há sociedade humana sem indivíduo. Isto, porém, não significa que todos os grupos humanos se apropriam do mesmo modo desta realidade infra-estrutural. Existem sociedades que constroem sistematicamente uma noção de indivíduo onde a vertente interna é exaltada (caso do ocidente) e outras onde a ênfase recai na noção social de indivíduo, quando ele é tomado pelo seu lado coletivo: como instrumento de uma relação complementar com a realidade social. É isso ocorre nas sociedades chamadas tribais e é aqui que nasce a noção básica de pessoa que queremos elaborar agora (SEEGER et al., 1979, p.13).

Portanto, por um lado, suportado pela ruptura paradigmática que vem sendo operada pela etnologia ameríndia – o regurgitar de paradigmas mais hegemônicos e transversais para ler sociocosmologias ameríndias – reclamando em antropologia uma abertura e reconhecimento maior para metafísicas outras que deem conta destas realidades (DESCOLA, 1996; VIVEIROS DE CASTRO, 2015), e, por outro lado, suportado por ontologismo bantu, a ideia de regenerar, de oferecer um contraditório ao hegemônico, trago à tona noções de pessoa e corporalidade que

evidenciam realidades em que o corpo e a pessoa não designam substância distintas (dualismo cartesiano), mas, sim, uma mesma substância, porém, como camadas justapostas ou por uma espécie de epitélio social²⁷.

Nessa esteira de pensamento, digo que entre *nhandjas*, *ajauas* e *macondes* existe uma linha tênue que separa a pessoa do corpo, aliás, tal separação se dá muito ao nível da abstração, em situações muito específicas e quando necessário, para fins explicativos, que se use de um sistema de classificação e de significação a partir de quadros normativos, simbólicos e de linguagens que se orientam através de oposições binárias. Diria que a necessidade de introjetar nos nativos tais categorias, ora para civilizá-los²⁸, ora para permitir que se movessem com propriedade no público²⁹, fez com estes desenvolvessem um bilinguismo³⁰ que os apartava de suas formas primeiras de expressão de seus afetos, códigos valorativos, de enunciação de sua existência e a do cosmo circundante.

Esse *bilinguismo* é denominado por Tania Macêdo de *pretoguês*, se referindo: “*a forma híbrida de expressão dos bilingues coloniais, a qual constituía*

²⁷ Epitélio ou tecido epitelial é um dos mais importantes grupos de tecidos celulares, que tem como sua principal função a de revestimento da superfície externa e de diversas cavidades internas do organismo. As células epiteliais estão intimamente ligadas entre si (justapostas) e formam algumas glândulas. Transportando, da forma que o fiz, para a antropologia, o conceito de epitélio social designa a textura de relações imbricadas em torno da corporalidade onde não se vislumbram limites claros de distinção e fronteira entre pessoa e corpo.

²⁸ Refiro-me à missão civilizatória – a qual definiu os ditames da colonização portuguesa. Balandier (1977, p.29) *apud* Cabaço (2007, p.114), fazendo referência à expressão, que remonta a Napoleão III, evidencia seu principal objetivo: “*As sociedades primitivas, representando o passado no presente, tendiam a ser suprimidas, para o bem do progresso universal e para benefício dos povos “atrasados”*”. Portanto, a missão civilizatória portuguesa tinha uma dupla missão, colonizar e civilizar o nativo.

²⁹ Aqui me refiro à construção do homem novo por parte da FRELIMO. Mais adiante no texto aprofundarei o assunto.

³⁰ Em 1950 Albert Memmi escreveu uma obra ainda hoje atualíssima, “Retrato do Colonizado Precedido do Retrato do Colonizador”. Nela o autor faz uma discussão cativante sobre a necessidade da negação da opressão colonizadora a que muitos ainda hoje estão sujeitados pela imposição de mecanismos ontológicos e ideológicos que justificavam, por vezes de forma sutil, a importância da imposição da missão civilizatória ocidental através do bilinguismo do nativo. Argumenta o autor que: (...) *El colonizado no se salva del analfabetismo sino para caer en el dualismo lingüístico. Caso de que tenga suerte. La mayoría de los colonizados no tendrán nunca la buena suerte de padecer los males del bilingüe colonial. No dispondrán nunca más que de lengua materna, una lengua ni escrita ni leída, que solo permite una pobre e incierta cultura oral. Algunos pequeños grupos de hombres cultos se obstinan ciertamente en cultivar la lengua de su pueblo, en perpetuarla en su antiguo y sabio esplendor. Pero estas formas sutiles han perdido desde hace mucho tiempo todo contacto con la vida cotidiana, se han hecho opacas para el hombre de la calle. El colonizado las considera como reliquias, y a esos hombres venerables, como a sonámbulos que viven en un viejo sueño. Si el habla materna tuviera al menos alguna eficacia actual sobre la vida social, si fuese capaz de atravesar las ventanillas de la administración u ordenara el tráfico postal... Ni siquiera. Toda la burocracia, la magistratura, los técnicos, solo entienden y emplean la lengua del colonizador, como los mojones kilométricos, los letreros de las estaciones, las placas de las calles y los pagarés. El colonizado, armado con su propia lengua, es un extranjero en su propio país* (MEMMI, 1957, p.13/14).

motivo de frequente menosprezo destes e, portanto, uma das fontes alimentadoras do racismo do colonizador em relação ao colonizado” (MACÊDO, 1992, p.173). O pretuguês ainda é bastante atual. Se olharmos para os dados dos censos populacionais de 1997 e de 2007 notamos que uma parcela bastante significativa da população moçambicana tem como vernáculo suas línguas nativas. Analisando brevemente os dados dos censos aludidos, observamos que houve um crescimento no número de pessoas que passaram a ter o português como vernáculo materno. Em 1980 equivalia a 1,9% da população total; em 1997 eram 6,5% e, em 2007, a percentagem subiu significativamente, para 10%. Ora, como observa Perpetua Gonçalves (2012), esses dados quantitativos pouco nos ajudam a compreender, de forma holística, a magnitude dessa questão.

Por exemplo, ainda de acordo com a autora, uma das questões que em nada nos ajuda a compreender a qualidade do domínio bilíngue dos moçambicanos é a seguinte, patente em todos os censos populacionais: *“Sabe falar Português?”* – Afunilando a resposta em um leque curto de opções – pouco, suficiente e bom! Outrossim, importa dizer que existem outros aspectos estruturantes sobre a questão que levanto. O primeiro diz respeito à própria Constituição de Moçambique (1990), que legitima o português como o idioma oficial da República de Moçambique, conseqüentemente, da nação moçambicana – o 10º Artigo estabelece: *“Na República de Moçambique a língua portuguesa é a língua oficial”*. Observo que não se deve apenas ater-se à Constituição e pressupor que a legitimidade da língua portuguesa é apenas assegurada por um dispositivo jurídico, pelo contrário, há bastante tempo para na atmosfera social, como consenso político e ideológico, a ideia de se construir uma identidade coletiva a partir de um projeto unificador e redutor das diferenças étnicas e culturais – uma língua comum, o português.

Disse-me um mestre (Analombo), quando me propus conversar com uma matrona dos ritos de iniciação maconde: *“- Não perde tempo, aquela é analfabeta, só fala maconde. O português ela até tenta, mas sai pouca coisa, bom dia, boa noite e outras expressões pouco relevantes. Então, não vale a pena, ela tem cabeça dura”*.

Dito isso, quero reconhecer que em algum momento, em alguma circunstância, em algum contexto comunicacional, nos *nhandjas*, *mundhu* – pessoa e *thupi* – corpo designam substâncias distintas, mas não necessariamente opostas.

Vezes há em que entre uma e outra não se consegue discernir com clareza as fronteiras que as apartam como realidades diferenciadas.

Muitos são os interlocutores que se referem ao *thupi* como o próprio ser-no-mundo e a *mundhu* como os valores que norteiam a existência do ser-no-mundo. Estes fazem essa distinção cartesiana entre pessoa/*mundhu* (a consciência e os valores que norteiam a existência do ser no mundo) e o corpo/*thupi* (o sôma). Mas quando perguntados como se constroem esses valores, respostas pouco claras e imprecisas são nos dadas na tentativa de dimensionar, recortando onde começa o *thupi* e onde acaba o *mundhu*. Porém, em casos onde se lança algum *xithenga* forte, tanto o *mundhu* como o *thupi* são afetados a ponto de esborrar todas as diferenças que os tornam substâncias distintas. Nesses casos, deixa de existir pessoa e corpo, apenas existe um ser afetado, uma substância única – o corpo-pessoa, como um epíteto social.

Conheci uma jovem iniciada que me contou ter ficado acamada durante bons meses porque lhe foi lançado um *xithenga* forte e seguro para que morresse. Mas, antes que morresse, quis a pessoa que encomendou o feitiço que ela sofresse muito. Passou vários dias sem dormir e, a esses dias, somaram-se outras tantas noites sem conseguir beber ou comer nada. Pensou nos filhos que ainda não tinha tido, nos desencontros amorosos. Também pensou nos seus familiares que, por ela estar acamada, também estariam a sofrer de algum modo. O seu fim parecia certo. Até que veio um curandeiro do Malawi (país que tem nas suas fronteiras sul e oeste Moçambique). Este, como todos os outros da mesma região, chegou forte e confiante, derrubando todo o feitiço feito. Contou-lhe que uma amiga, que a via como rival para a conquista do coração de Betinho, nome do homem causador da rixa amorosa, roubara uma peça de roupa sua e, cheia de maldade e vontade de vê-la sofrer, lançou-lhe um *xithenga* forte. Disse-me, com lágrimas nos olhos, que ainda amava a amiga que lhe fizera mal. Mas, que depois desse episódio, mudou bastante seu *mundhu* e a forma como permitia que as pessoas tivessem acesso ao seu *thupi*.

A narrativa da interlocutora mostra como um evento adverso, como uma doença ou *xhitega*, transformam o *mundhu* e o *thupi*. No fundo, não se trata de substâncias únicas e separadas, mas fragmentos conectados do mesmo todo. O corpo e a pessoa designam o mesmo ser-no-mundo, são transformados e ressignificados num processo permanente de transformação e contaminação.

Tal constatação ganha força quando nos é contada que o *mundhu* e o *thupi* deixam rastros e vestígios por onde passam. As mulheres não iniciadas (“mulheres” com aspas), como me dizia uma interlocutora, são as que menos têm consciência disso. Com efeito, também me disse uma matrona do *Unyago*, criticando as “mulheres”, que estas, “- *Muitas das vezes andam elas, desinformadas e inconscientes do que fazem. Homens e outras mulheres que se aproveitam do acesso ao seu corpo. Isto é possibilitado por um objeto, alguma coisa que ela tocou, que usou para interagir. Por essa falta de cuidado roubam-lhe o desejo e a vontade.*”

Não só em comunidades matrilineares que pessoa e corpo quase sempre designam mesmo ser, e, por vezes, são usados como sinônimos. Em linhagens patrilineares, as que se situam ao sul do Save (nome de um rio que divide Moçambique em duas grandes regiões geográficas sul e norte) – Moçambique, também há cosmologias que defendem a existência do ser-no-mundo a partir da não separação entre pessoa e corpo. Nos *changanas*³¹, etnia pertencente ao povo *tsonga* do sul de Moçambique, as palavras *munhu*, no singular e *vanhunu*, no plural, designam tanto a pessoa como o corpo. Dependendo do contexto da fala e do assunto em questão, podem ser usadas para designar um ou outro. Mas também podem designar os dois, sugerindo que não existe uma separação clara entre elas.

Amina, uma de minhas interlocutoras changanas, viu-se apeada do alto de uma escada, aos prantos, a chorar pela morte da filha. Não acreditou que Joanhina, nome que em vida respondia a malograda, foi-se sem dar prenúncios de sua partida do convívio familiar. Convívio esse sinalizado pela presença visível, aos olhos de todos, da figura de Joanhina. Fustigada pelos olhares alheios de reprovação que a esconjuravam por não ter protegido um dos seus, consolava-se em saber que sua filha seria sempre sua. Percorreu o largo corredor que dividia a casa de alvenaria em duas, de um lado, o quarto do casal e o das meninas e, do outro, a cozinha e o quarto dos meninos, intervalados por um pequeno pedaço de muro que servia de lugar de tertúlia dos mais velhos – uma espécie de sala de visita, se o analogismo com a geometria da minha casa não me ataiçoa.

³¹ É uma das três variantes linguísticas *tsonga*. As outras duas são o *ronga*, falado principalmente em Maputo e o *xitsua*, falado no norte da província de Inhambane. No entanto, muitas pessoas oriundas de Gaza se dizem ser changanas e não *tsonga*, pois este último é um termo muito genérico. O mesmo acontece com as outras variantes linguísticas *tsonga*, as pessoas que as falam se dizem *rongas* ou *xitsuas*.

Voltemos à desolação de Amina – andou, parou e olhou para todos os lados e cantos visíveis, viu a blusa preta de rendas de Joaninha, por sinal sua preferida, entre as roupas e os bens que seriam ofertados aos amigos e familiares caso os desejassem. Pegou-a, cheirou-a, derramou sobre ela as últimas lágrimas que timidamente teimavam em sair dos olhos cansados de tanto chorar. Joaninha estava ali, também estava em todos os outros cantos da casa e em outros espaços por onde circulara e interagira com seres de constituição e origem diversa.

É que para Amina e para tantos outros presentes na casa, naquele momento, a morte, lida em contraponto à moral e religiosidade judaico-cristã, não significava o desaparecimento físico do corpo ou ausência física constante do ser-no-mundo. A morte, naquele contexto, era entendida como a passagem necessária, porém, temporariamente evitável ou não, para uma dimensão onde o corpo vagueia, interage, perambula por diferentes espaços, distorcendo-os e rompendo a obrigatoriedade da sequência do tempo cronológico – dia, tarde e noite ou milésimos, segundos, minutos e horas. O corpo da Joaninha era ubíquo e isso era o suficiente para trazer um novo alento a Amina e aos seus. Enquanto se chorava pela ausência aparente do *munhu* da Joaninha, ganhava-se alento por saber que ela continuava atuante e viva nos espaços por onde circulou, nos objetos impregnados de sua presença. Disse-me Amina, quando questionada acerca da presença corpo da filha que eu não via: “- *A muzimba wa munhu a ufi, kufa a mumpimiso idlhayaku a muzimba. Kama ni kama a mupimiso yi txitxiva yi himwana hi kumaka a utomi muzimben*” – “- *O corpo não morre, o que morre é o pensamento que mata o corpo. E quase sempre é substituído por um outro pensamento. Esse, para se manter vivo, aceita o corpo sem uma vida finita.*”

Dos discursos, das narrativas e das histórias de vida que acompanhei de pessoas, populações e comunidades de origem bantu, moçambicanas, as cosmologias que de alguma forma nos contam sobre os processos de construção e constituição de seus corpos enfocam na necessidade de desmistificação da língua como a forma única de significação e compreensão da ubiquidade destes – nem língua e nem performance – é sentimento, emoção e tudo o que os órgãos dos sentidos nos fornecem para percebermos a dimensão da existência do ser-no-mundo. São corpos que transbordam emoção e através dela se fazem perceptíveis aos outros. Nessa esteira de pensamento, acho parcialmente feliz a colocação de Koury e Escribano (2012), embora ainda mantenham intacta a divisão entre indivíduo e corpo:

O corpo e as emoções deste modo são lugares de adestramento civilizatório e os indivíduos sociais nele erigidos são produtos políticos do jogo configuracional que medra uma dada forma de sociabilidade. Os corpos e as emoções são marcados pelas lógicas políticas, culturais e sociais que os produzem e os consomem enquanto objetos e ao mesmo tempo sujeitos da sociabilidade (KOURY; ESCRIBANO, 2012, p.646).

De fato, o corpo-emotivo é o sujeito da sociabilidade, ao se assumir como fez Amina que: “- *Quando eu não quiser falar, não me pergunte, deixa que o meu corpo te diga pelas emoções esboçadas nele.*”

E foi com emoção gerada pelo meu corpo que compreendi a dor de Amina, mas não percebia a presença de sua filha no momento em que se chorava pelo seu desaparecimento físico. Físico? Sim, pelo menos aos meus olhos. Passaram-se dois dias, voltei à casa de Amina e a encontrei serena, como quem não foi afetada pela morte de um dos seus. Antes que dissesse alguma coisa fui convidado a entrar e conversar com Amina, longe dos olhares dos homens que policiavam todos os estranhos e estrangeiros à comunidade que circulavam pelo enorme pátio de Amina, tomado por familiares e vizinhos, no qual esteiras, panos e outros objetos de distintas ordens e composições, improvisados em cadeiras ou camas, também servia de moradia provisória enquanto as cerimônias fúnebres decorriam.

Andando em zigue-zague, esquivando-me de corpos e objetos dispostos sem nenhum rigor geométrico, cheguei ao canto onde se encontrava Amina. Olhou-me, explorou-me com os olhos *lês-a-lês* e disse para uma senhora de idade avançada que a consolava: – Este é o moço que estuda as mulheres e seus corpos – depois, fez-se um silêncio ensurdecedor, e Amina riu-se da minha não reação, dizendo em changana: “- *Loko a muzimba a yo vulavula kufana na lirhimi, yiku a loko yi txina ya txaka hithlela yi txakisa vanwani? A ku txaka loko hi ku kulu kutlhula a marhitho – Se o corpo não se comunicasse com mais sutileza e beleza que a língua, porque quando dançamos nos emocionamos e comovemos os outros?*” E essa emoção é muito maior que a proporcionada por palavras. Provavelmente, aquelas palavras, ditas do jeito que Amina dissera, para as pessoas que se encontravam junto dela e que a consolavam não faziam sentido algum, mas, para mim, sim.

Conheci Amina quando retomei o meu campo, em setembro de 2015. Procurava, além dos corpos iniciados, indícios e traços de ubiquidade em corpos

outros não submetidos aos ritos de iniciação. Foi-me apresentada Amina como uma bem-afamada *nyanga*, nome atribuído aos curandeiros, às curandeiras e/ou aos médicos tradicionais, como alguns destes gostam que os chamem, lembrando a tenuidade da fronteira que separa a eficácia de suas terapias e as dos médicos convencionais (CSORDAS, 2010). Amina acreditava na existência dos *Xigwembos/Swikwembos* ou *Chikuembos* (tendendo a ser nomeados de uma ou de outra maneira, dependendo da grafia ou da pronúncia dos que usam tais palavras. Consultada sobre a maneira mais correta de se dizer, Amina, assertivamente se posicionando, disse: *Chikuembo*, espíritos de defuntos que, de acordo com Howana (2002), através de um entrosamento simbiótico profissional e ontológico conferem aos *nyangas* poderes curativos e divinatórios.

De fato, Amina fazia questão de dizer, afirmando em alto e bom som, que tudo o que ela era e tudo de que dispunha fora oferecido pelos *chikuembos*. Todavia, quando questionada se os *chikuembos* eram apenas entidades reais ou abstratas, com alguma presença corpórea ou não, apenas fez questão de dizer: “- *Hena hi moya ni sinya utsuvuluwaku ni ku fufutiwa – ele o é vento e árvore que é arrancada do chão pelo seu sopro.*” Achei que compreendi a fala de Amina – naquele momento parecia que Amina dizia que *Chikuembo* ora era uma entidade abstrata, ora concreta, ora era as duas coisas. Falava dele como a ação sobre um determinado agente e como o agente afetado pela mesma. Nesse sentido, o seu *Chikuembo(s)* estava muito próximo do deus e dos espíritos das liturgias ocidentais. Mesmo porque essa palavra possui várias definições e sentidos.

Para alguns, se deve usar a palavra *Chikuembo* ao nos referirmos a Deus ou ao seu filho, em *Changana: nwuana wa Chikuembo* (Jesus Cristo). Também, amiudadas vezes, tal palavra, usada de forma genérica e buscando uma compreensão mais plural da realidade, invoca uma variedade de seres e entidades, desde os antepassados linhageiros até os espíritos *Nguni* e *Vandau* que, sem nome e perdidos no horizonte temporal, protegem desde os *nyangas* até os indivíduos mais comuns³².

Amina e tantos outros *nyangas* com quem conversei pertencem a uma espécie de classe “garantidora” da manutenção da tradição, sem necessariamente

³² Para maior aprofundamento vide HOWANA, 2002; GRANJO, 2007; CHIZIANE, 2014 e acessem o blog: <http://www.buala.org/pt/a-ler/ser-curandeiro-em-mocambique-uma-vocacao-imposta>.

defender um *corpus* religioso e ontológico comum, mas que pelo ofício que desempenham – o de, através de búzios, ossos de animais e seres aos nossos olhos inexistentes – adivinharem, nortear e definir o rumo das nossas vidas – constituem a espinha dorsal da religiosidade *tsonga*. Definir de forma simples e clara o ofício do *nyanga*, como se define o de um padre ou de um pastor de uma igreja, seria retroalimentar um equívoco funesto e grosseiro, quase sempre calcado na tentativa de construir consensos e padrões, logo, essencialismos, sobre a forma como se dissemina o conhecimento destes em Moçambique.

Os *nyangas* se constituem e são constituídos, enquanto seres portadores de conhecimentos extramundanos, através de redes complexas que inter cruzam agentes e atores religiosos diversos, sincretizando-os, reinventando-os, por vezes oferecendo-lhes resistência. Lembremo-nos que os *nyangas* representam e talvez sejam um dos mostruários mais significativos do diálogo entre a nossa ancestralidade e a modernidade “recombinada”, aquela que faz com que estes, de dia, se esmerem louvando nas igrejas o deus do opressor colono (jeová ou djeova em *changana*) domesticado, transfigurado pelas línguas nativas e por estéticas outras mais representativas das cosmologias nativas, mas, mesmo assim, ainda umbilicalmente referenciado como parte significativa do complexo civilizatório do hegemônico – o ocidente (como o caso da imagem de um Jesus Cristo negro em alguma religiões sincréticas em Moçambique, ao exemplo dos *Maziones/ziones*³³); e, de noite, invoquem os *Chikuembos*, que chegam trazendo notícias e conhecimentos quase imperceptíveis e indecifráveis às línguas mais hegemônicas, reclamando a existência de mundos outros além dos grafados em textos e manuais sobre histórias antigas e epopeias recentes de povos escolhidos.

Matsinhe (2007) mostra como essa ambiguidade existencial, manifesta de forma tênue na margem entre práxis e o discurso do cotidiano moçambicano, está presente na vida do mais comum dos moçambicanos aos que se aprovam, como se lhes fosse de faculdade exclusiva, tomar decisões que afetam o coletivo de forma individual, como era o caso dos dirigentes políticos moçambicanos que, no auge do período socialista (1975 a 1986), diziam do alto do palanque que se devia combater a tradição em nome da modernidade e do progresso e, de noite, na surdina, procuravam os *nyangas* para se blindarem da inveja e cobiça alheia, de modo

³³ Igrejas de tipo pentecostal em Maputo, que são popularmente conhecidas pelo termo bantucizado de *mazione* ou *zionista*.

que continuassem no poder decidindo, em nome de seus interesses individuais, o destino do coletivo.

Uma coisa que é bastante comum tanto nas comunidades matrilineares como nas patrilineares é a não clareza da fronteira entre o corpo e a pessoa, pelo contrário, a imprecisão dos limites entre essas duas categorias leva-nos a crer que são a mesma coisa. Se assumimos o corpo como ubíquo e defendemos que não existe diferença entre corpo e pessoa, então a pessoa também é ubíqua, logo falamos de um corpo-pessoa ubíquo. Para ilustração dessa justaposição de ambos, sobre o mesmo epíteto social – corpo-pessoa, socorro-me das palavras de Nhaúze, um mestre dos ritos de iniciação masculina que trocou várias impressões comigo sobre ritos de iniciação: *porque precisamos escrever em papéis que existimos, se nossos olhos já nos anunciam e o nosso corpo se faz sentir?* Estas palavras faziam muito sentido e, de certa maneira, fizeram-me lembrar das palavras ditas por Amina em pleno luto: “- *Loko a muzimba a yo vulavula kufana na lirhimi, yiku a loko yi txina ya txaka hithlela yi txakisa vanwani? A ku txaka loko hi ku kulu kutlhula a marhitho – Se o corpo não se comunicasse com mais sutileza e beleza que a língua, porque quando dançamos nos emocionamos e comovemos os outros?*”

Portanto, há uma necessidade de valorização das cosmologias nativas que se assentam no não dizível, no perceptível, no que se apreende através das emoções e dos sentimentos gerados pela interação dos corpo-pessoas. A valorização das emoções e dos sentimentos acontecem mediante a existência de uma província de relações empáticas, conforme havia mencionado anteriormente. Hoffman (1981) define empatia como sendo: a resposta afetiva vicária a outras pessoas, ou seja, uma resposta afetiva apropriada à situação de outra pessoa, e não à própria situação. E essa necessidade não se encontra só na narrativa da Amina e de tantos outros *nyangas*, mestres e matronas dos ritos de iniciação. Essa necessidade, a de se valorizar o que se sente, como forma de saber o que nos rodeia, é defendida por muitos homens e mulheres que buscam o entendimento de como se constrói o ser-no-mundo – o corpo-pessoa.

Tomado na concretude de sua existência, o corpo-pessoa permite-nos fazer leituras de algumas questões fundamentais sobre a agência ou ausência dela nos sujeitos pesquisados. Ora, quem participou dos ritos de iniciação acredita que o corpo-pessoa transmite sua ubiquidade aos objetos, contaminando e sendo contaminado por estes, o que possibilita que esse objeto circule deslocando o corpo-

pessoa no tempo e no espaço, portando-o, possuindo-o, nessa ordem de ideias, se emancipando deste.

Nos *ajauas*, *macondes* e *nhandjas*, os objetos dialogam e contam a vida das pessoas e das comunidades que com eles interagem, e os corpos-pessoas também. Os mais velhos são taxativos ao explicar porque os objetos ganham vida na interação com o corpo-pessoa e porque o inverso também acontece. Segundo estes, o mundo é composto por vários elementos de energias diferentes. O homem conseguiu domesticar esses elementos e torná-los acessíveis aos seus desejos e necessidades, mediante rituais específicos. O que não implica que haja sempre uma consciência de tal empreendimento. Por vezes, os objetos tornam cativo os corpos-pessoa. Cada corpo-pessoa é um aglomerado de diversos seres, potências e energias. Com efeito, ao interagir com outros seres, o homem afeta e é afetado por estes. Essa forma de interação é marcada por passagem de energias e potências de um lado para outro, por uma espécie de *fundisubstanciação* (palavra que aglutina duas – fundir e substância) – processo em que se dá a dissolução da essência de duas ou mais substâncias em contato, interação, e que dele resulta a união das mesmas como uma substância nova aglutinadora de algumas das potências das que a originaram.

Cada vez que objetos são trocados entre humanos, vidas e memórias humanas são negociadas e revistas, uma vez que os novos proprietários ou usuários dos objetos podem usufruir com menor ou maior controle à ubiquidade desses corpos-pessoas. Partilho com o leitor uma história que me foi contada por uma *nyanga* de uma moça engarrafada, colocada sob encantamento para ficar submissa e acrítica em relação ao namorado. A expressão engarrafar transmite bem a metáfora de algo preso, engessado, sem possibilidade de se sair do recipiente a que está preso. Eis a história: “Juliana era uma moça bastante extrovertida, irrequieta e que constantemente desafiava as estruturas de poder patriarcal. Se diz que o seu jeito indomável de ser, acompanhado de uma beleza estonteante, tornava-a única. Vários homens e mulheres morriam de amores por ela. Mas se apaixonou pelo homem errado. Um rapaz ciumento, violento, traidor – um homem igual a muitos outros homens. Com medo de perder Juliana, esse homem pediu que uma *nyanga* a engarrafasse. E esta, que pelos serviços cobrou uma quantia razoável de dinheiro, assim o fez. Engarrafou Juliana. Passaram-se menos de dois meses, Juliana mudou drasticamente. Já não era aquela menina extrovertida, parecia que tinha sido convertida para alguma coisa

qualquer como aquelas que no passado, em sã consciência, tripudiava. Mas já não era Juliana, era um ser sem vontade. Fazia tudo pelo seu namorado. Muitos comentavam que ela estava engarrafada. Muitos diziam que ela tinha perdido a consciência e a vontade. Prontos, Juliana se foi.”

A questão da ubiquidade dos corpo-pessoas mostra que nem todos os humanos estão conscientes de suas ações, nem todos os humanos são donos de suas vontades e desejos. Conforme me disse uma mãe, “- *Minha filha estudou bastante, dizia que não queria se casar e nem ficar no lar. Ela nasceu para ser doutora. Fiquei muito orgulhosa. Mas eu não queria que ela ficasse sozinha, que morresse sozinha. Uma mulher precisa ter alguém. Então, eu fiz com que ela se casasse. Eu sou mãe dela e eu sei como fazer essas coisas. Porque os filhos são sempre nossos.*”

Ainda sobre o cerceamento de vontades e desejos do corpo-pessoa, um pai contou-me, desabafando, que, “- *Minha filha parecia ser maria-rapaz (homossexual), gostava de vestir coisas de homens, se comportar como homem. Eu não gostava nada disso. Fui para um nyanga, me contou que ela se comportava assim porque existia um espírito que fazia que não permitia que homens se aproximassem dela, ele queria ela só para ele. Por isso fazia com que ela bebesse, insultasse, lutasse com os homens. Parecia um homem mesmo. Lhe disse para irmos para o curandeiro, nada. Cansei, fui e resolvi as coisas sozinho. E hoje, está casada com filhos e ama o marido.*”

Existe nos grupos étnicos aludidos a ideia de que vontades e desejos, que quase sempre parecem efeitos da subjetividade individual, ocultam, por vezes, forças exteriores que as influenciam. A partir do exposto, pode se dizer que nesses grupos existem dispositivos e mecanismos que são acionados para o controle, para restrição ou ampliação da ubiquidade dos corpo-pessoas, sobretudo dos femininos, como construtos coletivos gestados e controlados pelo coletivo. O que, por vezes, leva à asfixia sistemática e prolongada da subjetividade individual.

*Por vezes queres fazer uma coisa que te dá vontade de fazer. Mas não fazes, não sabes explicar o porquê! Queres ser livre, queres ser independente, queres olhar para ti e dizer, enchendo de ar os teus pulmões, que tu és dona de si, mas não, não és. O mundo não é teu. Teus pais sabem onde esconderem o teu cordão umbilical e quando eles quiserem que a tua vida não ande, vais ver as portas fechadas para ti.
(Odete, 33 anos, médica.)*

Estou bem ciente que por vezes, várias vezes, me vi a fazer coisas que não queria. Me vi cúmplice em situações desconfortáveis que me fazia pensar: por que estou a fazer isso se sei que não está certo? Mas não sabia explicar, é como se o teu corpo foi tomado por um impulso externo e avassalador, que não o permite escrutinar nada o certo do errado, e por conta disso te visses a fazer coisas inimagináveis.

(Suzy, 23 anos, estudante secundária.)

Pessoas chamam outras pessoas, evocam antepassados e chamam outros seres, a princípio não humanos, para estarem presentes nos ritos de iniciação de suas filhas. O mundo não é dualista, tudo está em interação. Humanos e não humanos, natureza e cultura, não existe, a priori, um universo das coisas em si de um lado e um universo dos homens em si de outro, mesmo porque a natureza e a sociedade são edificadas e entendidas através de redes heterogêneas compostas por elementos de várias ordens (LATOURET, 2005). Essa não separação das diferentes dimensões que constituem o universo que norteia as pessoas se nota na vida cotidiana dos povos *macondes*, *ajauas* e *nhandjas*. Nos ritos de iniciação a visão de um mundo híbrido e interativo dá significado às diferentes práticas ritualísticas e performances cerimoniais.

Os meses e dias que antecedem a cerimônia de abertura dos ritos de iniciação permitem-nos compreender como se constrói um mundo híbrido no qual a separação, caso haja, entre humanos e não humanos é tênue, fugaz e temporária. As ontologias que norteiam os ritos de iniciação passam uma visão de um mundo onde os homens ganham a sabedoria dos animais, onde os animais ganham vida nos nomes que se atribuem aos neófitos nos rituais de passagem, onde provérbios e dizeres populares estabelecem analogias entre aquilo que a ciência ocidental acredita ser de domínio do natural e aquilo que está estipulado como sendo de domínio do cultural.

A história que Djomba, um dos mestres dos ritos de iniciação masculina *maconde*, contou-me sobre os nomes que são atribuídos aos meninos e às meninas que participam dos ritos de iniciação é bastante esclarecedora. Segundo Djomba, as crianças são observadas a todo o momento na comunidade, constatação esta que já tinha feito anteriormente, porém, acrescentou que, além do controle social a observação permite que os “mais velhos” aprendam muito do comportamento da

criança e traçam um perfil da mesma, com o intuito de definir o tipo de estratégia que devem usar para torná-la uma *khu khamalanga na mene*.

“- *Dona Júlia tinha três filhas!*” – Assim Djomba iniciou a sua história. “- *A primeira era confusão em pessoa, a segunda, muito calma, e a terceira, instável. Tinham quase a mesma idade. Apenas um ano de diferença é que separava a primeira da segunda. O mesmo se observava da segunda para a terceira. Não se entendiam. A Dona Júlia vivia desconfortavelmente, pois suas filhas discutiam com frequência. O marido dela pouco se intrometia nos assuntos das meninas, dizia que a mãe é que tinha que os resolver. Coisas de mulheres quem resolve são outras mulheres.*”

“- *O homem não se envolve em coisas de mulheres?*” – Perguntei-lhe, incrédulo com a naturalização de papéis atribuídos aos homens e às mulheres, porém, não obtive a resposta desejada.

“- *Posso continuar a história?*” – Sorridente, perguntou-me, deixando bem claro que ainda não era o momento de responder à questão que lhe fizera.

“- *Por favor, continue!*” – Gentilmente retruquei.

“- *A mãe chamou os familiares e pediu conselho. Os familiares acharam e, bem, acharam que estava na altura de enviá-las para os ritos de iniciação. Como a diferença da idade entre elas era insignificante, a mãe decidiu que devia mandá-las todas juntas. Assim o fez. Quando chegaram ao N'goma, as wanalombo logo se aperceberam das diferenças que elas tinham. A primeira era como um gato selvagem, não se pode levar para casa se não perdemos a casa e os mantimentos todos. A segunda era como uma cobra peçonhenta, movia-se devagar, como um objeto inanimado, ganhava vida com o movimento que os outros ao seu redor faziam, mas, era um animal peçonhento, se devia ter respeito por ela. A terceira era como o vento, soprava como, quando e onde quisesse. Tal como o vento, a sua força residia no temor que os outros tinham dela.*”

“- *Qual foi o erro da mãe ao educá-las?*” – Sarcasticamente perguntou-me Djomba, com uma cara de quem antevia a minha não resposta.

“- *Não tenho a resposta, Djomba, mas gostaria que me explicasse.*”

“- *Simples, a mãe se esqueceu de que em alguns pontos a água do rio é turva, em outros pontos o rio é fundo, e tem lugares no rio em que a água corre mais rápida. Mas o rio é o mesmo.*”

Confesso que fiquei perplexo com a história de Djomba. Não compreendi ao certo o que este pretendia transmitir com a história. Insisti que ele me

explicasse a moral desta, mas Djomba achou que o tempo iria ajudar-me a dissipar equívocos que a história me tivesse criado na cabeça.

O tempo assim o fez. É característica da palavra dita, transmitida oralmente, que a narrativa não seja fechada, que acrescente e seja acrescentada pelo vivido, e uma *Anacanga*, matrona do *Unyago*, sobre esse aspecto disse: “- *Deixa que a vida te mostre o que as palavras te sugerem.*” Na narrativa de Djomba, chamou-me atenção a comparação entre humanos, as filhas da Dona Júlia, com não humanos, animais e as águas do rio. Essa comparação entre elementos da natureza e o homem, enquanto produtor e agente transformador da cultura, não é despropositada e tampouco ingênua.

É frequente nos grupos étnicos acima aludidos, associar o homem, a natureza, os espíritos, como partes constituintes de um mesmo universo. A falta de distinção entre natureza e cultura é um elemento fundamental para problematizar a dicotomia ocidental natureza/cultura. Aliás, como observa Viveiros de Castro, “*a distinção clássica entre Natureza e Cultura não pode ser utilizada para descrever dimensões ou domínios internos a cosmologias não ocidentais sem passar antes por uma crítica etnológica rigorosa*” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p.1). Entre os *nhandjas*, *ajauas* e *macondes*, quando as pessoas se referem ao corpo, atitudes ou comportamentos dos membros da comunidade em geral e dos neófitos em particular, é comum associá-los e compará-los a não humanos. O galho da árvore que não se verga facilmente pode ser associado ao neófito que pouco se entrega às atividades no acampamento de iniciação masculina. A menina que se atrasa na realização das tarefas diárias pode ser entendida como a noite que anoitece tarde no acampamento feminino.

Certas associações deixam mais evidentes a não distinção entre humanos e não humanos, sobretudo quando nos referimos à ubiquidade dos corpos dos vivos e à atuação e presença constante de outros entes sobre estes. Os que fisicamente não se pode visualizar, os mortos, se comunicam com os que ainda permanecem vivos através de redes complexas e heterogêneas de interação, acionando vários dispositivos, artefatos, memórias, coisas, objetos, etc. Num sonho, revelam o destino da criança inicianda, do mesmo modo que o abanar das asas de uma pomba no sentido contrário à brisa do vento ou um mocho que à noite surge na fachada da janela dos pais da inicianda podem fazer igual revelação (apenas exemplos de como, no período em que suas filhas e filhos estão a ser iniciados, pais

e mães tomam qualquer evento ou situação inesperada excessivamente em consideração). Os entes fisicamente não visíveis, ocasionalmente metamorfoseados no aroma que paira sobre o ar; no cão que só de longe se avista, mas que só late de perto; no comportamento e nos discursos dos mestres e das matronas, são chamados a garantir o sucesso dos ritos de iniciação.

Todos os elementos que me pareciam pertencer ao universo fantasmagórico e que nos contos e provérbios que os anciãos usavam para explicar as ontologias locais se afiguravam como elementos centrais da vida e nos laços que unem os membros de uma dada comunidade, revelavam bastante sobre o pensamento que norteia os membros dessa comunidade e a forma como estes entendiam o universo circundante. As plantas, os animais, os objetos aparentemente inanimados, entre outras coisas e entes, ganham vida nas narrativas dos mais velhos. De fato, são narrativas subjetivas e sugestivas, uma atribuição de significado à existência de ontologias étnicas/comunitárias que expliquem a corporalidade nos grupos de que falo. Ao narrar sobre os ritos e o mundo que envolvem os neófitos, os mais velhos participam e atuam sobre a realidade, mostrando que esta não é um dado, atribuindo-lhe forma, construindo novas maneiras de se subjetivar nela, porém, dando-lhe um caráter perene.

*Aquela criança que vai para o N'goma muito esperta ou introvertida recebe um apelido que muitas das vezes está associado a um animal ou à natureza. Lembro-me de Laura, uma menina pequena, muito esperta e que se esquivava sempre, parecia uma lebre. Conheces aquela história da lebre que enganou o homem pedindo-lhe milho para matar a fome dos filhos e que disse que em troca lhe daria a sua carne e, quando o homem deu o único pote de milho que tinha para alimentar seus filhos a lebre pegou e nunca mais voltou?! Laura era assim. Perguntavas uma coisa, cada dia tinha uma resposta diferente para a mesma pergunta. Era assim que entendia o mundo. Mas, tal e qual a lebre, o homem descobriu como dar-lhe uma lição. Hoje, a Laura é uma mulher quieta, se parece mais com uma cabra, berra, berra, mas só come onde está amarrada. Todos os anos tem uma pessoa que nos lembra de um animal muito esperto. Isso não vai mudar.
(Dada, 82 anos, wanalombo)*

Quando os mais velhos narram sobre um mundo híbrido, onde humanos e não humanos adquirem, de quando em vez, características e propriedades idênticas, posicionando-se, dependendo da ocasião, de forma simétrica, eles expressam o entendimento que têm de mundo através das histórias que contam a sua

experiência vivida dos ritos de iniciação. Tais histórias se centram no coletivo – nesse aglomerado de seres, potências, coisas, humanos e não humanos, que entrelaçavam vários domínios da vida cotidiana, mostrando que a nossa existência no mundo é assegurada por um coletivo bastante heterogêneo disposto em uma textura de relações complexas. Contudo, o simples fato da existência do coletivo híbrido depender de um equilíbrio delicado entre os diferentes entes que o compõem, não implica necessariamente que haja simetria entre eles. Pois, dependendo do momento, da circunstância ou do evento em questão, os entes possuem valor diferenciado (BACHUR, 2016). Exemplificando, assumirei que em algumas ocasiões e rituais específicos o discurso ganha força em relação aos outros entes:

Esse é o momento de nos assegurarmos que elas entendam a importância do que falamos no dia a dia, o que sempre lhes aconselhamos, tem valor importante. É a palavra dos nossos ancestrais, e a palavra é a mesma que nos foi dita ontem pelos nossos mais velhos. A palavra é importante, porque ela é fiel à nossa história é a nossa etnicidade. A palavra do mais velho é sabedoria, deve falar mais alto que qualquer outra coisa, que as transformações operadas nos corpos, que o contato com entes de constituição diversa. Pois, o que garante que elas voltem para nós como nossas mulheres, mães e filhas é a palavra.
(José, 53 anos, carpinteiro e wanalombo.)

A palavra, nesses grupos étnicos, tem uma dupla missão – uma emancipatória e outra contra-hegemônica. Na primeira, procura-se que ela sirva de ponte entre saberes velhos e os novos, permitindo que os iniciados e as iniciadas a tomem como norteadora e mediadora do estar e ser no mundo. Na segunda dimensão ela é usada para atizar o recrudescimento de sentimento de pertença ao grupo étnico em oposição à comunidade de destino maior – a nação moçambicana. Contudo, não quero transmitir a ideia que o *ajaua*, o *nhandja* e o *maconde* se sintam mais homens de suas etnias do que moçambicanos. Quero evidenciar que lhes importa, em alguns momentos e circunstâncias, se colocar mais como *ajaua*, *nhanja* e *maconde* do que como moçambicanos. E isso se evidencia quando essas microideologias³⁴ étnicas são contrapostas por políticas e projetos identitários mais abrangentes, nacionais – como evidenciarei mais adiante no texto, a má política da FRELIMO em reduzir as diferenças através de construções de culturas intermitentes, das quais a ideia de matar a tribo para construir a nação faz parte. Sobre esse aspecto, disse-me uma interlocutora: “-

³⁴ Para um maior entendimento do conceito, vide Michael Freeden, 2013, *Ideologia – Uma Breve Introdução* – capítulo: Segmento y módulos: las micro-ideologías.

Só quero que o Estado me deixe ser maconde, sem necessariamente ter que renunciar a nada do meu grupo étnico. Essa é a primeira condição para eu ser cidadã moçambicana."

Em ocasiões outras, entes de natureza distinta dos humanos, os não humanos, ganham relevo e significado diferenciado, na medida em que se lhes atribuem valor maior que outros entes. Tomemos como exemplo a fase dos ritos em que, após terem cumprido todos os requisitos exigidos no acampamento feminino, são apresentadas à comunidade as meninas iniciadas. Nos *macondes*, uma *wanalombo* se dirige à jovem iniciada, levanta o lenço que lhe cobre o rosto, derrama sobre ela algumas gotas de óleo de rícino. As gotas vão ter de percorrer um caminho da testa ao nariz descrevendo uma linha reta. Caso as gotas façam um percurso em linha curva ou quebrada, a iniciação da jovem foi comprometida.

Essa prova iniciática serve para mostrar à comunidade que os pais respeitaram a abstinência sexual no período de iniciação imposto pelas matronas. Nesta prova em particular, pais e mães se mostram bastante apreensivos. Eles sabem que o futuro da filha, em parte, vai ser aqui decidido. Acredita-se que o óleo de rícino possui propriedades adivinhatórias, revela ações e pensamentos dos pais e das mães das jovens iniciadas no período em que estas se encontravam no acampamento feminino. A comunidade os julgará pelo o que o óleo de rícino revelar. A abstinência sexual lhes é imposta. Até trocas de afetos e carinhos em público aos olhos da comunidade podem ser mal interpretados. Contaram-me algumas interlocutoras que elas costumam, no período em que suas filhas estão no acampamento feminino, preparar a comida de seus maridos com produtos e ervas que os deixam, usando a palavra de uma delas, "adormecidos".

Tenho o costume de colocar coisas na comida dele. Algumas ervas, alguns produtos de origem vegetal que o deixam sem vontade de fazer sexo. Até pergunto, fazendo piada com a situação: pai, não vai querer nada? Ele responde que não.

(Ana, 43 anos, camponesa.)

Ele pensa que está a conseguir se segurar, mas, não, são as coisas que eu lhe dou para comer, elas o seguram. Também me seguram. Aprendemos que essas plantas e comidas ajudam nesse período complicado.

(Albertina, 53 anos, comerciante.)

Apesar das narrativas das interlocutoras dar centralidade e importância à ação e manipulação consciente de mulheres nos entes não humanos, para que eles produzam os efeitos por elas desejadas – inibir e cortar desejo e vontade sexual masculina – não raras vezes esses entes escapam do controle dos humanos e a eles se impõem, reclamando alguma agência. Lembro de um pai que me contou que quando sua filha mais nova foi iniciada, na fase em que era apresentada à comunidade, quando a *wanalombo* se dirigiu para derramar algumas gotas de óleo de rícino na sua testa, um vento forte, com força incomparável, fez se sentir. Tanto a *wanalombo* como ele, na qualidade de pai da iniciada, estavam cientes de que se ela derramasse as gotas naquele momento resultado outro não teria que o óleo de rícino descrevendo uma trajetória disforme.

Assim sendo, o pai se pôs a conversar com a *wanalombo* por meio de uma troca intensas de olhares. Disse me que: “-*Não podia ir ter com ela e dizer-lhe que não havia condições para dar continuidade a essa prova iniciática. Então, olhei a com cara de poucos amigos. Era minha vida e a da minha menina que estavam em jogo. A wanalombo deu suas voltas, fez um discurso longo, esperando que o vento não teimasse em continuar a importar-lhes. Mas o vento tinha vida e vontade própria, não parava de zunir e se anunciar em rajadas fortes.*” Outros pais também ficaram preocupados que se fizesse a prova iniciática naquelas condições, pois filha alguma seria aprovada naquele dia. As *wanalombos* também estavam bastante irritadas com a situação. Caso se aventurassem na empreitada, seu trabalho como facilitadoras e responsáveis pelos ritos de iniciação feminina seria questionado. *Wanalombo* alguma deseja que suas iniciandas sejam reprovadas nessa prova, seu nome e reputação estão em jogo. O vento continuou impondo sua vontade, parecia que ninguém tinha conversado devidamente com ele. Contou-me o pai que se teve que adiar a prova iniciática para outro dia, alegando-se que a *wanalombo* se sentia mal. Concluiu sua história dizendo: nesses momentos temos que rezar para que esse ente não imponha suas vontades sobre nossos planos. Mas quem controla a natureza?

Quem participou dos ritos de iniciação acredita que os objetos têm agência, ganham vida justamente pela interação e contato com os humanos, afetando e sendo afetado, deturpando, fundindo suas essências, tornando-se coletivos híbridos. Muito se explica pela ubiquidade dos corpos humanos. Sobre a agência dos objetos, Appadurai (2008) recomenda que metodologicamente é possível e aconselhável que os tratemos como atores sociais, porém, em Latour (1994, 2004) os

objetos ganham vida, se colocam simetricamente no mesmo plano que os humanos, afastando-se do discurso moderno que os reduz a meros artefatos e dispositivos sem agência alguma. Na mesma linha de pensamento de Latour se encontram as ontologias nativas ao colocar como agenciáveis e agenciadores humanos e não humanos em planos ora simétricos, ora assimétricos, dependendo do contexto e do valor que lhes são atribuídos ou da importância de que por si só se revestem, mostrando que esses coletivos híbridos são a força motriz da reprodução atualizada dos ritos de iniciação.

Um dos aspectos que trouxe à superfície, neste capítulo, foi a ubiquidade dos corpo-pessoas. Expliquei que os ritos têm a função de domesticar tal ubiquidade, restringindo o acesso à ubiquidade dos corpo-pessoas das mulheres às mulheres iniciadas do seu grupo étnico. A ubiquidade do corpo-pessoa implica que haja um deslocamento constante de potências e energias entre humanos, entre humanos e não humanos, metamorfoseando o corpo em qualquer coisa além das normais configurações de gênero.

Talvez por isso, muitas são as interlocutoras que defendem os ritos de iniciação feminina como a instância consagradora da identidade étnica e o espaço de criação de consciência de pertencimento feminino através de um corpo com particularidades ontológicas singulares. Antes de uma mulher entrar no *Unyago* ou *N'goma* ela ainda é imberbe socialmente – é apenas uma “mulher”. E, por isso, todos os membros de sua comunidade devem controlar o seu corpo, de modo que pessoas alheias à sua família e comunidade não tenham acesso a este. Um dos motivos do controle exacerbado sobre o corpo das mulheres ainda não iniciadas e que se encontram no despertar do corpo (expressão usada por uma das interlocutoras ao explicar o despontamento do físico do corpo das não iniciadas) é o descaso que muitas delas demonstram ter com o corpo

Pelo exposto até então, a pergunta que me faço, e para a qual não tenho resposta pronta, é: - Por que, apesar da existência de pluralidades ontológicas que reclamam os corpo-pessoas como construtos coletivos e receptáculo-vetores vivos da identidade étnica atualizada, cingimo-nos a reduzir os ritos de iniciação e os preceitos que os cercam a uma instituição consagradora de discursos falocêntricos?

2.3 CAPÍTULO 3. O SAMORISMO E AS UTOPIAS MODERNIZANTES

Sou de uma geração que cresceu ouvindo histórias sobre esse leviatã que concentrava em si e por si, todos os poderes e decisões sobre o país e a vida de seus habitantes – Samora Moisés Machel (Chilembene, Gaza, 29 de setembro de 1933 — Mbuzini, Montes Libombos, 19 de outubro de 1986), primeiro presidente da República Popular de Moçambique. Em alguns momentos escutamos histórias horripilantes de um líder cruel e inflexível que escreveu sua história a ferro e fogo, eliminando qualquer força contrária às utopias modernizantes da FRELIMO. Em outros momentos, vivendo períodos nostálgicos de indefinição do futuro da nação enquanto território soberano, histórias saudosistas sobre Samora e sua liderança na FRELIMO nos são contadas, realçando sua coragem, sua luta contra o *apartheid* e o imperialismo na região Austral da África.

Samora é uma das poucas figuras históricas nacionais instigantes. Vários são os pesquisadores, de áreas distintas, que procuram desmistificar ou realçar o carisma único deste líder nacionalista. António Sopa, um dos historiadores que mais tem escrito sobre Moçambique, reuniu um conjunto de textos de qualidade indiscutível que permitem traçar, com a importância devida, a trajetória política de Samora e entender melhor esse leviatã. Sobre a importância da obra que se debruça sobre a vida desta figura singular, o autor deixa claro que,

Estes textos são preciosos para quem se inicia na aventura de ver Samora Machel. É uma viagem redutora, avisamos desde já. Faltanos a voz e o movimento, que caracterizavam a personalidade irrequieta do nosso Presidente. É um trajecto que tem a marca das nossas preocupações, mas não deixa de respeitar os grandes momentos da vida do país, ao mesmo tempo que mostra aspectos de sua vida pessoal (SOPA, 2001, p.6)

Portanto, Samora é o nosso maior mostuário de resistência e de luta abnegada por um país soberano. Porém, para não colocar demasiada responsabilidade sobre a figura, retirando a importância do contexto histórico e as lutas ideológicas em torno da construção da independência de Moçambique, prefiro falar de Samorismo e não de Samora, uma vez que ao ressaltar o contexto ao invés da figura posso oferecer condições para que se estabeleça um contraditório à figura, como ressalva Ngoenha (2009) ao afirmar que,

O que falta[va] em volta da figura de Machel é um debate contraditório, dialéctico, que se faça alimentar de hipóteses contraditórias entre si; que ousem pesar minuciosamente a sua acção política, avançar razões e objecções sobre a sua eventual grandeza política, a fim de se poder abstrair uma visão objectiva da sua verdadeira estatura política (NGOENHA, 2009, p.13-14).

Falar do Samorismo também é oferecer uma visão sistemática dos interlocutores envolvidos na construção das utopias modernizantes de Moçambique que, apregoando a supressão das diferenças, procuraram construir uma identidade nacional única. Nesse sentido, falar de Samorismo é criar um artifício metodológico para que se compreenda quais alianças foram forjadas pela elite intelectual e política que dirigia a FRELIMO e o país para justificar suas escolhas políticas - sobretudo a opção tomada no terceiro congresso do partido, realizado em 1977, a de se declarar um partido de orientação marxista-leninista.

Lembremos que no período em que a elite intelectual da FRELIMO optou pelo socialismo a política externa da URSS não tinha tanta credibilidade entre outros países da vanguarda socialista no leste europeu – regimes satélites socialistas – principalmente Polónia e Hungria. Nesses países, além da queda no crescimento económico, alguns indicadores sociais básicos, como é o caso da taxa de mortalidade, estavam deixando de melhorar, aliás, como salienta Hobsbawn (1994, p.457): “(...) *O fato de a expectativa de vida na União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS), Polónia e Hungria permanecer quase imutada durante os últimos vinte anos antes do colapso do comunismo – na verdade, de vez em quando costumava cair – era causa de séria preocupação (...).*” Esse dado mostrava o quão em crise se encontrava o socialismo enquanto sistema político, económico e social que pudesse dar conta da melhoria de vida social. Assim sendo, é importante que se diga que a opção política da elite intelectual da FRELIMO foi respaldada por um posicionamento ideológico bastante racional, o que implica, como me disse um dos meus interlocutores que conviveu com os construtores das linhas de orientação ideológica desse partido, que: “- *Alguma responsabilidade pode ser atribuída à FRELIMO, mesmo porque éramos um conjunto de jovens, alguns com formação académica em ciências humanas, que tinham um conhecimento profundo da dimensão do mundo e da tensão política entre os dois blocos – o capitalista e o socialista – com ciência que o socialismo não gozava de boa saúde.*”

Nessa esteira de pensamento, não só é conveniente pensar o Samorismo como uma ideologia, mas, também, como um estilo de vida. Para Serra (2006), Samorismo é como era quadro estruturante de símbolos e significados que orientava as ações dos indivíduos. Segundo o mesmo autor, podemos designá-lo como: o conjunto de crenças, de práticas e de métodos utópicos que se estruturou no imaginário popular por consenso e recusa no que concerne ao falecido presidente Samora Machel.

Pelo exposto, argumento que no Samorismo se produziu um conjunto de *culturas intermitentes*, arrojadas e inconsequentes, mas o que seria das utopias se não tivessem um pouco de arrojamento e inconsequência? Devemos ser arrojados para entender a construção do “homem novo” por parte da FRELIMO e suas respectivas consequências ontológicas, na medida em que esse processo se dá a partir de uma matriz de renovação cultural carismática, acompanhada com a ideia de engajamento coletivo de todos os moçambicanos, enquanto cidadãos apartados de suas crenças, cosmologias e preceitos culturais étnicos. Disseminava-se muito a ideia segundo a qual, para se construir o homem novo, o sujeito que se pensa cidadão de uma nação, se devia matar a tribo – o slogan “matar a tribo” para construir a nação fazia parte do discurso do dia.

O “homem novo”, na ótica de Borges (2001), é aquele que com a mente descolonizada se compromete em assimilar, a partir de uma metafísica ocidental, conhecimentos políticos, científicos, técnicos e culturais. Porém, tais conhecimentos se sustentariam numa consciência socialista que coloca o trabalho (sobretudo o trabalho manual) no centro do progresso humano. Cabaço (2007), em outro diapasão não tão distante de Borges, frisa que o “homem novo”, enquanto utopia positivista do que a FRELIMO entendia como moderno, também foi construído pelas experiências da guerra de guerrilha que a FRELIMO desencadeou contra o regime colonial português e seus agentes.

(...) na organização do movimento nacionalista, com a implícita desestruturação das principais referências tradicionais (ritos, símbolos, relações de parentesco, hierarquia linhageira, etc...), representaria uma ocasião rara para que a multiplicidade de experiências de que os militantes eram portadores se reorganizassem, através da prática e da educação científica, nos valores nacionalistas, nos rituais militares, nos símbolos patrióticos, nas relações interpessoais, nos rituais militares, nos símbolos patrióticos, nas relações interpessoais de solidariedade e camaradagem, na

hierarquia e organização que a guerra impunha. (CABAÇO, 2007, p.410).

Implicitamente, no pensamento de ambos os autores se percebe que a construção do “homem novo” implicava a construção de uma biopolítica para gestar e controlar esses novos corpos libertados do jugo colonial. Assim sendo, a FRELIMO criou condições para que outros agentes socializadores responsáveis pela construção social de corpos outros, dimensionados a partir de uma matriz étnica, desvanecessem num período curto de tempo. Os mestres e as matronas responsáveis pelos ritos de iniciação, por perpetuarem uma tradição que no entender da FRELIMO reproduzia desigualdades entre homens e mulheres, foram combatidos como empecilhos ao progresso rumo à modernidade cartesiana.

Um exame minucioso sobre a retórica construída para sustentar a biopolítica da FRELIMO – o homem novo – mostra que para que esta ganhasse eficácia simbólica no cotidiano das pessoas, englobou-se à ideia de um sujeito movido por uma cultura de trabalho e identidade nacional, o discurso de combate ao inimigo interno – aqueles que mesmo estando livres da colonização ainda disseminavam formas de opressão e desigualdade entre os homens. A noção de inimigo interno também representava, de um modo geral, o “imperialismo” e seus agentes (JOSSIAS, 2007). Como observa o autor, a ideia era “escangalhar” as velhas estruturas coloniais presentes nos discursos e nas ações dos homens. Precisava-se, na ótica do partido no poder, combater outra forma de colonialismo, resistente mesmo à proclamação da independência – a “mentalidade colonial”.

Nesse processo, a tradição é vista e tida como algo procrastinado, a ser superada pelo engajamento e cometimento político de todos. Samora Machel, já em 1975, mostrava-se descontente com aquilo que designou por educação tradicional (MACHEL, 1975, p.33-34). Para o então presidente, a educação tradicional alienava as massas, aproveitando-se do seu isolamento para continuar a mantê-las reféns de velhas formas de dominação. Nessa ordem de ideias, os ritos de iniciação eram vistos pelo presidente como responsáveis por incentivar os jovens a continuar com ideias velhas, roubando-lhes a iniciativa e a criação. Fora isso, os ritos de iniciação tinham um caráter mais nocivo: Impediam que as mulheres se afirmassem como seres autônomos em relação aos homens, perpetuando a ideia de que estas deviam ser educadas para servir aos homens. Samora Machel via na educação tradicional um

empecilho para a construção do “homem novo” e um retrocesso no combate à exploração do homem pelo homem.

O engraçado, como observam alguns dos meus interlocutores, é que o combate à tradição era assumido de dia pelos dirigentes dos partidos e pelas autoridades locais perante uma plateia vasta e em locais públicos. À noite, os mesmos dirigentes que durante o dia insultavam e vilipendiavam tais rituais, levavam as filhas para serem educadas pelas *wanalombos*.

De um modo geral, o projeto de construção de um “homem novo” representava uma possibilidade real de edificar uma nação a partir de uma “lavagem cerebral” de homens e mulheres, para que estes desarraigassem todos os elos que os prendiam a hierarquias existentes nas comunidades, traços étnicos, preceitos e práticas culturais que traduzissem peculiaridades comunitárias de grupos específicos (MATSINHE, 2005; CABAÇO, 2007; JOSSIAS, 2007). O homem novo, tal e qual fora concebido pela FRELIMO, era o movido pela ciência e pela vontade de modernizar, por meio dela, o seu cosmo circundante. Num combate desenfreado, a tradição e a “quinquilharia” colonial, os ritos de iniciação e seus praticantes, foram combatidos e disciplinados de modo exemplar, para mostrar aos populares que tais costumes que os prendiam à tradição seriam rechaçados impiedosamente.

Uma particular atenção foi dada à mulher nesse processo todo. A ideia que se tinha era que esta representava o garante da reprodução social. Samora Machel, na primeira conferência da Organização da Mulher Moçambicana (OMM), a 4 de março de 1973, adotando uma postura paternalista e sexista, a que exalta a necessidade da proteção da mulher pelo homem, por esta primeira ser o sexo frágil, discursou longamente sobre o papel da mulher na revolução nacionalista moçambicana e na construção do emergente Estado moçambicano.

“(...) Três tarefas decisivas recaem sobre as camaradas do nosso viveiro. Formar a nova geração, criar nas crianças a mentalidade nova que lhes permitirá serem autênticos continuadores da revolução. Ensinar os alunos, para que, assumindo a nossa linha, dominem a ciência e se tornem agentes transformadores da sociedade. Transformar as esposas dos militantes em militantes ativas, elas próprias, em autênticas mães da revolução. A estas nossas camaradas, que hoje aqui nos acolhem para realizarmos a nossa Conferência, endereçamos as nossas calorosas saudações, conscientes como estamos do seu importante papel de educadoras. Podemos com orgulho dizer que esta Conferência é uma grande vitória. Vitória contra

o obscurantismo e tradições que condenam a mulher à passividade, vitória contra a sociedade exploradora que escraviza a mulher. Vitória da revolução, que liberta os explorados e oprimidos, liberta a iniciativa das massas. Mas as vitórias também se constroem e se alimentam do sangue e sacrifício. Muitas mulheres, muitos homens, aqui deveriam estar hoje conosco. Elas e eles, que pelo combate contra o inimigo, pelo combate interno realizado, criaram as condições políticas, morais e mesmo físicas, para que nos reuníssemos aqui. (...). Existem pessoas no nosso seio, a organização está consciente disso, que acham que devemos consagrar todos os nossos esforços à luta contra o colonialismo, que a tarefa da emancipação da mulher neste quadro é secundária, pois leva-nos a um desperdício das nossas forças. Acrescentam ainda que a situação em que vivemos, com escassez de escolas, com poucas mulheres instruídas, com as mulheres apegadas à tradição, não nos fornece as bases de partida para uma acção conseqüente; por isso importa aguardar a independência, a construção duma base económica, social e educacional sólida para desencadear a batalha. Outros dizem ainda, interpretando tendenciosamente os Estatutos, que é necessário respeitar certas particularidades tradicionais locais, que não as podemos combater nesta fase, pois arriscamo-nos a perder o apoio das massas. Esses perguntam então: qual a necessidade, neste momento, de emancipar a mulher, quando a maioria esmagadora das mulheres é indiferente ao assunto? No fim de contas, concluem, a emancipação é artificial, é imposta pela FRELIMO às mulheres. (...) A OMM que se constitui surge na estrutura da FRELIMO como um novo braço da nossa Revolução que deve atingir as largas massas das mulheres que até agora se conservaram à margem do processo de transformação que tem lugar na nossa Pátria. É a OMM que deve trazer para a luta pela emancipação da mulher e para a luta revolucionária nacional os milhões de mulheres do nosso país. A nossa luta não é uma luta isolada. O combate da Mulher Moçambicana, o combate do Povo moçambicano, é uma parte integrante da frente mundial da luta contra o colonialismo e imperialismo, contra a exploração do homem pelo homem, pela construção duma ordem social popular (...).

O discurso de Samora mostra uma preocupação evidente com o papel da mulher na revolução. No entanto, apesar de exortar uma emancipação da mulher em todos os quadrantes da sociedade, é preciso compreender o que, nesse período, a FRELIMO entendia como emancipação da mulher.

Isabel Casimiro (2005) levanta algumas pistas instigantes e, a partir delas, podemos depreender que mesmo existindo vontade política por parte de alguns dirigentes da FRELIMO, a mesma encontrava constrangimentos de ordem moral e material que impediam que fosse tomada e entendida na sua plenitude. A própria gênese da formação do partido em questão mostra como essa preocupação, bastante sensível, levantava uma série de discussões e interpretações distintas, e por vezes conflitantes, entre seus membros. A preocupação de boa parte dos *camaradas*, expressão costumeira usada pelos militantes da FRELIMO para designar os companheiros alinhados ideologicamente com o discurso oficial do partido, era que as mulheres não confundissem, conforme as palavras de uma camarada interlocutora minha, liberdade com libertinagem. “- *Não queríamos no partido que as mulheres pensassem que a revolução lhes dava o direito de usar o seu corpo como homens. Beber de qualquer maneira ou se comportarem mal.*” (*Esperança, 53 anos, ex-deputada da bancada da FRELIMO.*)

A preocupação com o corpo da mulher estava no cerne da agenda política da FRELIMO, principalmente porque as camaradas faziam questão de se colocar também como protagonistas da guerra de libertação colonial, a despeito do que os camaradas diziam nos bastidores, reduzindo-as a meras coadjuvantes no processo revolucionário. É nesse contexto que a OMM se destaca, por incentivar as mulheres a participarem ativamente do jogo político – tornando-as responsáveis por reclamarem os seus lugares de sujeitos históricos. No entanto, quase sempre, as decisões das mulheres na OMM tinham que ter um aval de um camarada do *bureau* central da FRELIMO (ISAACMAN; STEPHEN, 1980).

Com efeito, como observa Pinho (2015), a emancipação da mulher que a FRELIMO defendia não implicava uma simetria mecânica nas relações de gênero. Se observarmos a pluralidade étnica que sustentava o *bureau* político da FRELIMO, compreendemos facilmente a dificuldade de se materializar os discursos que sustentavam uma emancipação feminina aos moldes das revoluções marxistas ao redor do mundo. Havia no seio do partido mulheres de grupos étnicos que defendiam, sustentadas pelas ontologias disseminadas nos ritos de iniciação feminina, que mulheres e homens reclamavam protagonismos diferentes em seus grupos étnicos e na sociedade como um todo.

Arnfred (2011) mostra como algumas *camaradas* defendiam que os ritos de iniciação feminina, tomados como práticas culturais étnicas que reproduziam,

entre tantas outras coisas, certo saber flertar com o corpo, erotizando-o de modo a usá-lo como instância mediadora das vontades femininas e dos desejos masculinos, deviam perdurar, independentemente do projeto político dos *camaradas*.

Algumas das mulheres que viveram durante esse período histórico são peremptórias em afirmar que existiam no seio do partido visões contrastantes em relação à questão da manutenção da tradição em oposição às utopias modernizantes. Sobre esse aspecto, Margarida, umas das interlocutoras que se dispôs a discutir comigo o papel da mulher na revolução nacionalista moçambicana, disse-me, confessando-se, que: “- *Era inevitável que a tradição continuasse viva, ninguém queria deixar de ser Sena, Ndau, Maconde ou outra coisa qualquer para ser apenas mais um cidadão moçambicano. Todos os camaradas com quem conversava, mesmo os que estavam em cargos de liderança, tinham conhecimento disso. Uma coisa era falar alto e bom som para todos ouvir. Outra coisa era agir fora do que se aprendeu na família e no grupo étnico. Ninguém esquece a mãe porque alguém pediu que assim o fizesse. E nós, mulheres, que fomos para os ritos de iniciação sabíamos da importância que tinham os ritos de iniciação para educação das mais novas.*”

Várias são as *camaradas* que contam que existia uma espécie de consenso dentro do partido que se baseava na ideia: faça o que os líderes dizem para fazer e não o que eles fazem - uma vez que muitos dos líderes não sustentavam no dia a dia o que diziam. E, segundo essas mesmas interlocutoras, o assédio moral e físico a que muitas mulheres estavam sujeitadas, principalmente por circularem nos mesmos espaços que muitos líderes do partido, mostrava que o discurso proferido pelos líderes do alto do palanque, sobre emancipação da mulher e seu papel na revolução, era demasiado performativo e por vezes soava como falso, conforme me disse uma interlocutora. “- *Nunca consegui compreender o que era aquela coisa de chamar-nos de companheiras de batalha, companheiras de trincheiras, educadoras dos novos revolucionários se de noite, de dia ou de tarde, bastasse terem uma brecha, os líderes nos chamavam para deitar em suas camas*”.

Algumas interlocutoras contaram-me que as lideranças do partido viviam numa espécie de amnésia seletiva, que era visível pela forma como protegiam uns - fazendo vista grossa ao que acontecia dentro de determinados grupos étnicos, e pela forma como puniam outros militantes do partido e os demais cidadãos comuns. Ora, não era novidade que existia no partido visões reducionistas sobre o papel da mulher dentro do partido e na revolução. Como observa Casimiro (2005, p.61), se

olharmos para a gênese de formação do partido podemos constatar que havia uma forte oposição interna na criação do Destacamento Feminino (DF), surgido por sugestão das camaradas em 1965.

Tal oposição se deveu ao fato de tanto os homens quanto as mulheres do partido acharem que estas últimas estavam despreparadas para aguentar o treino intensivo dos guerrilheiros para pegar em armas; por encará-las como amantes, esposas, mães; por medo de que engravidassem no campo de treino ou no campo de batalha. Mas, também, porque se as aceitassem como pares perderiam o seu poder tutelar sobre elas. Porém, nem todas as mulheres se colocavam como vítimas nesse “teatro” montado por alguns dirigentes da FRELIMO, que assumiam em público respeitar as camaradas e que compreendiam a magnitude da importância da emancipação da mulher, porém, longe do olhar público, se despiam de suas máscaras e das utopias partidárias, despojando-as de sua dignidade, oprimindo suas companheiras de trincheiras, assediando-as moral e sexualmente.

Algumas mulheres contaram-me que tiraram proveito da situação para garantir uma mobilidade ascendente dentro do partido. Através do flerte com alguns dirigentes conseguiram ocupar cargos de chefia, ou, na qualidade de suas amantes, sugeriam - em jeito de opinião, quase sempre tomada em consideração por aqueles - algumas decisões políticas que as envolviam.

Eu namorava um dirigente grande no partido, ele era casado, mas eu gostava muito dele e ele de mim. Sempre que namorássemos, eu perguntava-lhe: pai, por que vocês querem acabar com os ritos de iniciação se o que mais gostas em mim aprendi lá? Ele se ria. Eu dizia, deixa lá isso, não vai mudar em nada o rumo da revolução. Ele me colocou como alguém na OMM. E nós entendíamos que isso era uma coisa que se dizia, mas no fundo ninguém tinha como combater a tradição.

(Celena, 53 anos, ex-combatente.)

Contudo, apesar de ter apontado dissonâncias entre o discurso e a ação dos construtores das utopias modernizantes da FRELIMO, preciso ressaltar que, em vários momentos, tais *culturas intermitentes* tiveram um papel nefasto às comunidades e aos grupos étnicos que preservavam a tradição a todo custo.

Sobre esse aspecto, Alfane (1995, p.75) lembra-nos que, num passado recente, alguns anciãos foram presos porque tinham submetido rapazes do distrito de Muecate, situado na província de Nampula, região norte de Moçambique,

aos ritos de iniciação. Segundo o mesmo autor, a OMM, após insucessos consecutivos no combate aos ritos de iniciação feminina, achou conveniente permitir que tais rituais acontecessem sob sua supervisão. Isso ocorreu entre as décadas de 1980 a 1992. Durante esse período, em reuniões com a população, a OMM expunha em detalhes o que acontecia nos ritos. A imposição de culturas intermitentes às comunidades praticantes dos ritos de iniciação feminina por parte da FRELIMO e da OMM fez com que a circulação da informação sobre os conteúdos dos ritos fosse cada vez mais restrita.

Alguns estudiosos das causas do surgimento da guerra civil em Moçambique apontam que o combate desenfreando à tradição fez com que alguns grupos étnicos moçambicanos apoiassem a RENAMO na luta contra a FRELIMO. Hanlon (1984) rechaça tal argumento e aponta a impulsão da guerra civil moçambicana como tendo origem num patrocínio imperialista à RENAMO. No entanto, Geffray (1990) diz que tal justificativa retira uma parcela de culpa à FRELIMO, na medida em que este partido despojou do poder lideranças tradicionais e étnicas e não permitiu que preceitos e práticas culturais fossem celebrados. Sem sombra de dúvida, a ideia do “homem novo” foi a que mais aguçou querelas entre etnias e semeou o ódio entre pessoas de diferentes regiões do país. Muitas comunidades e seus líderes sentiram-se colocados à margem da história, o que fez com que estes apoiassem a RENAMO, na esperança de se tornarem sujeitos históricos e forças sociais ativas.

2.3.1 O Multipartidarismo e a ajuda internacional

Os acordos gerais de paz de Roma, 1992, inauguram uma nova fase no cenário político moçambicano, trazendo novo alento ao cenário triste e desolador deixado pela longa guerra civil de mais de 15 anos de perda de vidas inocentes. Nessa nova fase surge o multipartidarismo, a abertura de mercado e a descentralização da economia moçambicana. Essas transformações políticas, econômicas e sociais em Moçambique já haviam sido exigidas e delineadas como condição crucial para que o país entrasse nas Instituições de Bretton Woods – Fundo Monetário Internacional (FMI) e o Banco Mundial (BM). Lembremos que essa guinada do socialismo para o capitalismo não se deu de forma fácil. Foi um processo longo de negociações, cedências e até ameaças à soberania do país.

Foi no multipartidarismo que as ONGs e as agências multilaterais de desenvolvimento do sistema da Organização das Nações Unidas (ONU), passaram a ter um papel importante no fornecimento de serviços básicos às populações mais vulneráveis. Contudo, importa salientar que já existiam algumas ONGs internacionais atuando em Moçambique antes do multipartidarismo. Essa atuação era resultante dos consecutivos insucessos de programas econômicos, mas também decorrente da crise gerada pelas catástrofes naturais e a guerra civil, que deixavam Moçambique numa situação de pobreza extrema. De qualquer modo, essas não foram as únicas causas maiores motivadoras da ida das ONGs internacionais para Moçambique. Matsinhe (2005) mostra-nos que a epidemia do Acquired Immunodeficiency Syndrome/ Síndrome da Imunodeficiência Adquirida (HIV/SIDA) também impeliu vários interlocutores e agentes que atuavam no campo da saúde a irem para o país, sobretudo na segunda metade da década de 1980. Dentro de um quadro caótico de incertezas e desconhecimento profundo da realidade social, muitas ONGs e agências de desenvolvimento pretendiam dar conta da epidemia que se alastrava mais nos países vizinhos que em Moçambique.

Em julho de 1991, o parlamento moçambicano aprovou a lei das associações. Essa lei fornece o substrato jurídico para que a proliferação das ONGs fosse respaldada por uma garantia legal. Van Yes (2002) mostra como a evolução das ONGs em Moçambique é merecedora de uma análise profunda, de modo que se entenda que tipo de economia moral as sustentam. O autor mostra-nos, citando a

publicação do Diretório das ONGs em Moçambique (2001), que apesar de a lei das associações ter sido aprovada somente em 1991, no ano de 2001 existiam em Moçambique mais de 600 ONGs, das quais 465 nacionais e 145 internacionais. Ainda de acordo com o autor, muitas das ONGs nacionais, se não quase todas, são dependentes de fundos externos, doações das ONGs internacionais e das Agências Multilaterais de Desenvolvimento.

2.3.2 O que de importante esses dados nos dizem?

Moçambique é um país dependente da ajuda externa. Essa ajuda, como observa Castel-Branco (2007), é multidimensional, estrutural e dinâmica. Concordo plenamente com o autor. Também concordo quando o autor sugere que para se compreender o porquê ainda dessa dependência deve-se fazer uma leitura que equacione os interesses e os conflitos entre os doadores, o Estado receptor e os grupos sociais de interesse, listando as possibilidades de escolha da(s) política(s) econômica(s).

Há mais de duas décadas que Moçambique se deixa estar dependente da ajuda externa, a tal ponto que as instituições do Bretton Woods têm um papel estruturante no desenho da política econômica nacional. O FMI praticamente dita as regras tanto sobre as políticas e gestão monetária quanto sobre as finanças públicas (MACAMO, 2006; TIBANA, 2005). O mesmo se observa em relação ao BM que, segundo Castel-Branco:

(...) introduziu um sistema de empréstimos baseado no desempenho. Este sistema encoraja países receptores a competirem entre si para se tornarem elegíveis para empréstimos adicionais. A competição ocorre em torno do cumprimento de um conjunto de critérios políticos e de gestão econômica consistentes com a perspectiva do BM sobre o que é uma política econômica sã e um bom ambiente de negócios (...) (CASTEL-BRANCO, 2011 p.19).

A própria noção de ajuda, em que se coloca de forma assimétrica, em planos e posições distintas, países doadores e países receptores, já tem como substrato da diferenciação um *locus* de enunciação dos interlocutores intervenientes no processo de concessões e cedências bastante hierarquizado, o que tende a ter um custo elevado para países mais pobres (vide Hanlon, (1996); MACAMO, 2005).

E isso se manifesta muito em relação às ONGs e toda a retórica por elas apresentadas, que se sustenta em torno da caridade. Van Yes (2002), citando Y. ADAM & H. COIMBRA (1997), expõe como essa justificativa, baseada na caridade e na ideia de ajuda aos menos favorecidos, se mostra inócua para o público alvo, uma vez que boa parte das ONGs, em vez de se situarem em regiões onde esse público habita – regiões pobres e sem recursos, se instalam em centros urbanos, em regiões onde há abundância de recursos e, quase sempre, cercadas de serviços básicos – saúde, transporte e segurança.

O caso de Moçambique não é diferente. Boa parte das ONGs está situada na cidade de Maputo, capital política e econômica de Moçambique. No entanto, é preciso que se diga que algumas dessas têm representações provinciais e distritais. Nas províncias, normalmente deslocam parte do seu *staff* de Maputo, complementado por mão de obra local. Nos distritos, são representadas por Organizações Comunitárias de Base (OCB), unidades com relativa autonomia administrativa, concebidas pelos nativos para responder às demandas sociais locais.

Se formos analisar a gênese de formação de parte significativa das ONGs nacionais moçambicanas constataremos, como observa Van Yes (2002), que muitas delas surgiram como iniciativa individual de determinadas pessoas com capital político, intelectual e acadêmico, algumas das quais ligadas ao poder político, conforme me disse um interlocutor, explicando o surgimento de sua consciência cidadã com relação à preocupação com os despossuídos:

*Na altura um amigo meu que trabalhava com os cooperantes (cidadãos estrangeiros que, nos primeiras décadas da independência, vinham ajudar, ou melhor, cooperar no desenvolvimento econômico e social de Moçambique), pediu que eu o ajudasse com algumas coisas que ele não conseguia fazer. Falava fluentemente inglês e alguns cooperantes que trabalhavam com ele precisavam de um intérprete. Eu aceitei e sabia que eles pagavam muito bem. Depois, quando começaram a surgir muitas ONGs, esses mesmos cooperantes sugeriram que abrissemos a nossa. Queríamos ajudar o nosso povo e precisávamos de emprego. Unimos o útil ao agradável.
(Antônio, 42 anos, responsável por uma ONGs)*

Conversando com alguns outros interlocutores compreendi que o seu envolvimento com o trabalho humanitário, via ONGs, também se deveu às experiências socialistas das aldeias comunais, dos grupos dinamizadores, das células do partido FRELIMO nos bairros. Essa experiência de trabalhar em cooperação, uns

com os outros, facilitou a que muitos se unissem como um coletivo em nome de um bem comum. Mas, também há narrativas que mostram que houve um aproveitamento político do advento da razão humanitária em Moçambique, razão essa denominada por Fassin e Rechtman (2011)³⁵ *como império do trauma*, fazendo alusão à economia moral centrada na figura do traumático, agente mobilizador de uma teia significativa e complexa de laços políticos, afetivos e econômicos, envolvendo uma série de instituições, interlocutores e agentes que se mobilizam para dar conta do seu sofrimento. Conforme se pode perceber das palavras de alguns dos meus interlocutores:

Eu estava sem emprego, e como meu pai foi combatente vi que devia aproveitar seu nome e usá-lo para sair da situação em que estava. Soube de alguns filhos de combatentes que as mães da OMM tinham contatos em muitas ONGs e foi assim que fui trabalhar numa. Muitos camaradas que estavam numa situação financeiramente desconfortável também se aproveitaram dessa explosão das ONGs. Obviamente, queríamos ajudar as pessoas. E foram essas pessoas sofridas que deram vida aos nossos projetos humanitários. (Célio, 43 anos, responsável pelo RH de uma ONG.)

As ONGs precisavam de pessoas que tinham cultura de trabalho e formação. E muitos dos camaradas preenchiam esses requisitos. Também, na minha opinião, era necessário trabalhar com interlocutores que tinham uma circulação e acesso ao partido no poder. Não obstante, pode-se também dizer que, houve um aproveitamento político da questão, na medida em que muitos desses interlocutores, tendo ligações com o partido no poder, vendiam a agenda oficial do partido como questões do bem coletivo, sobretudo com a questão das crianças que perderam pais, irmãos, irmãos e até membros (braços e pernas) com a guerra civil. (Virgílio, 45 anos, consultor de gênero e direitos humanos de uma ONG moçambicana.)

Alguns dos pontos levantados pelas narrativas dos interlocutores acima mencionados são bastante esclarecedores acerca do conflito de interesses que nortearam, e ainda hoje norteiam, a existência das ONGs em Moçambique. Várias são as narrativas que mostram como relações políticas, interesses econômicos e economias morais sustentadas na ideia do traumático alicerçaram as linhas mestras

³⁵ Na obra “O império do traumatismo: investigação sobre a condição da vítima”, os autores Fassin e Rechtman (2011) mostram que o advento do humanitarismo, alicerçado na figura do traumático, constrói, na atualidade, um conjunto de discursos, sentidos, significados e práticas sociais como uma nova gramática moral sobre o mal-estar do mesmo entendido, percebido como a “vítima” da condição contemporânea de existência.

da atuação das ONGs no país, conforme me disse uma interlocutora sueca, contando que o importante é que sabiam que os moçambicanos e as moçambicanas acabavam de sair de uma situação traumática, guerra civil, fome e a crescente epidemia do HIV/SIDA. Enfim, uma situação caótica e horrível. Mesmo não sabendo por onde começar, estavam cientes que deviam agir rapidamente para aliviar o sofrimento do povo.

Concluindo a justificativa da atuação das ONGs nacionais e estrangeiras, a interlocutora declarou: “- *É certo que precisamos melhorar a nossa atuação. Muitas das coisas que pensávamos serem as opções mais acertadas foram escolhas erradas. Mas quando se quer ajudar, por vezes nos guiamos apenas pela necessidade de acabar com o sofrimento do próximo. E na altura em que chegamos aqui, pouco conhecimento da realidade social tínhamos, mas víamos muita gente sofrida e traumatizada.*”

Ora, no período em que muitas ONGs internacionais se instalaram em Moçambique havia um desconhecimento profundo da realidade social. Esse desconhecimento era evidente na forma como as cosmologias, ontologias e saberes nativos eram totalmente descartados na construção das linhas mestras de atuação das ONGs. O conteúdo programático de vários projetos e planos de desenvolvimento de programas que visavam diminuir, combater ou erradicar o sofrimento social dos despossuídos pouco contemplava o que o nativo tinha como necessidades prioritárias a serem resolvidas em suas vidas. Não é por acaso que a tese de doutorado de Cristiano Matsinhe (2005), de forma provocativa e instigante, tem como título “Tábula Rasa”, aludindo à forma como se deu a atuação das Agências Multilaterais de Desenvolvimento e das ONGs no combate à epidemia da SIDA em Moçambique. Sobre essa atuação, o autor conclui dizendo que:

Os diferentes grupos populacionais que povoam Moçambique tem potencialidades diferenciadas de apropriação e domesticação do pensamento e das mensagens homogenizantes veiculadas nas políticas e estratégias de luta contra a SIDA que, insistentemente, esquivam-se ao diálogo com essas percepções e representações, como se assumissem, tacitamente, que estamos diante de uma tábula rasa, na qual se pode inscrever e prescrever condutas, comportamentos, valores morais, enfim “docilizar os corpos” num sistema maniqueísta de supressão da diversidade e da individualidade, como, aliás, outrora foi proposto fazer-se, no tempo colonial e no âmbito da promoção do avanço do dito socialismo científico (MATSINHE, 2005,p.2009).

Para se ter uma dimensão mais holística da atuação das ONGs em Moçambique é necessário que se revise alguns dados sociodemográficos, sobretudo os que mostram a evolução e dinâmica de alguns indicadores sobre escolaridade. Por exemplo, fazendo uma análise comparativa entre os censos populacionais de 1997 e o de 2007 – cingindo-os à realidade da educação formal na cidade de Maputo, olhando para a distribuição percentual da população de 15 anos e mais de idade por nível educacional concluído, notamos que os dados revelam uma melhoria contínua no nível educacional atingido pela população, pois, em 1997, parte majoritária da população de Maputo Cidade tinha como nível mais alto concluído o Ensino Primário, ao passo que em 2007 o nível percentual de população com o nível secundário completo era quase similar ao dos que possuem o ensino primário. Houve, portanto, decréscimo acentuado da percentagem dos que completaram o ensino primário e uma subida considerável do número de pessoas com nível secundário concluído. Olhando também para o aumento da percentagem de pessoas que concluíram o ensino superior, pode-se notar que a proporção de pessoas sem nenhum nível educacional também diminuiu consideravelmente. Em 1997, cerca de 37% da população de 15 anos e mais não tinham nível algum concluído, mas, em 2007, estavam nessa situação cerca de um quarto da população dessa faixa etária.

Portanto, apesar dos dados permitirem estabelecer várias ilações sobre escolarização em Moçambique, uso-os para mostrar que durante a irradiação das ONGs, sobretudo pelos diferentes cantos da cidade de Maputo, a oferta de mão de obra qualificada era muito diminuta, quase irrisória. As primeiras pessoas a trabalharem nas ONGs eram pessoas com capital político e intelectual diferenciado dos demais cidadãos. Muitos acabavam de sair das universidades; de lecionar nas escolas secundárias; poucos eram bilíngues ou políglotas. Porém, é necessário salientar que boa parte destes era a “fina nata” intelectual da cidade de Maputo, educada a pensar a partir e sobre a metafísica ocidental. Com efeito, muitos desses sujeitos não eram iguais ao comum cidadão. Muitos também se colocavam no lugar do “sujeito suposto saber”. E faziam questão de pouco dialogar com esse outro.

Esses nativos diferenciados, educados dentro dos padrões ocidentais ou em algo similar, desempenharam o papel privilegiado de intérpretes das culturas locais. Muitas dessas agências fomentavam a prática de produção de conhecimento sociológico e antropológico nas comunidades periféricas moçambicanas. Porém, não

só procuravam apenas conhecer a “cultura” dessas comunidades como também pretendiam diagnosticá-las e arranjar soluções pontuais para aspectos que se consideravam nocivos aos Direitos Humanos.

Pela escassez de expertise sociológica e antropológica, vários cientistas de outras áreas viram-se cooptados pelas ONGs para produzir conhecimento etnográfico ou teorias homogeneizantes sobre os nativos moçambicanos. Boa parte desses estudos produzidos também contribuiu para a construção e reificação de *culturas intermitentes*. A ideia era conhecer o nativo para melhorá-lo – se acreditava que se podia fazer *upgrade* da cultura do nativo, oferecendo-lhe elementos mais civilizados de complexos civilizatórios superiores. A questão principal era suprir a diferença, dando a possibilidade de regeneração de alguns preceitos e práticas culturais aparentemente irracionais, como é caso dos ritos de iniciação feminina, que acentuavam as assimetrias de gênero, na ótica das ONGs que financiavam tais estudos.

Eu sou formado em história, mas produzi muitos estudos etnográficos sobre várias populações moçambicanas. Não me orgulho disso, não sabia muito bem como estabelecer empatia com o meu objeto. Mas fiz, não necessariamente porque sabia o que estava a fazer, mas porque não tinha como negar, fiz a minha carreira como pesquisador estudando pessoas sem entender bem os quadros teóricos que sustentavam o que dizia. Aliás, até entendia, mas não com a profundidade necessária. Por exemplo, mesmo sabendo que existia alguma coisa que falava positivamente dos ritos de iniciação, me via sem possibilidade alguma de não os retratar de forma vil.

(José, pesquisador e consultor sênior em gênero e sexualidade de várias ONGs em Moçambique.)

O carro e a casa que tenho foram comprados pelo trabalho que fiz nas ONGs. Hoje sou referência na minha área, aliás, formei em uma área diferente, mas quando vi a procura por um tipo específico de expertise, fui atrás e me formei nessa área. Hoje viajo o mundo compartilhando essas minhas experiências e a minha circulação nas ONGs é enorme. Hoje, a minha assinatura em uma pesquisa vale muito dinheiro, posso-te dizer que academicamente não sou tão conhecido, mas dentro das ONGs eu sou o cara.

(Sulemane, consultor em várias ONGs em Moçambique.)

O interessante nas narrativas desses e de outros tantos interlocutores com quem dialoguei e troquei experiências sobre pesquisas é que, mesmo reconhecendo suas trajetórias como pesquisadores trabalhando para as ONGS, na qualidade de consultores, há uma nítida separação entre conhecimento produzido na

academia e conhecimento feito sob encomenda das ONGs. Para muitos desses interlocutores, trabalhar como consultor implica ser um pesquisador eclético e pronto a compreender quais as prioridades das agendas das ONGs. A questão principal não é produzir conhecimento, de modo que se possa entender melhor a realidade social, mas, sim, para que se reifiquem ideias já estabelecidas sobre o comportamento cultural do nativo – essencializar é a tônica principal desses estudos.

Tive conhecimento de um antropólogo que trabalhava como professor universitário em uma universidade pública conceituada na cidade de Maputo que, pela sua qualidade única, foi contratado para fazer uma consultoria sobre crianças órfãs e vulneráveis (COVs) para uma ONG internacional bastante conhecida. Mas ninguém lhe havia dito que a ONG não queria “profundidade” no estudo. Foi fazer o trabalho de campo e, ao regressar, fez um relatório extenso, contando tudo o que viu e sentiu. O glossário usado, bastante caro à linguagem que os antropólogos falam, *antropolônês*, colocava com cuidado significados e sentidos produzidos na relação de alteridade entre pesquisador e seus sujeitos pesquisados. Contou para todos os amigos que havia feito um trabalho incrível e muito coerente com a sua linhagem teórica, não sentia um peso de consciência por não ter traído seus princípios éticos.

No dia da apresentação do relatório preliminar, acreditando que fosse ser aplaudido pela forma muito coesa com que apresentava seus argumentos, foi criticado por ter sido demasiadamente rigoroso no seu academicismo, só compreensível entre pares seus. Um dos pontos que levantou muita controvérsia foi que dos termos de referência feitos pelo contratante constava que o estudo devia mostrar como a poligamia dos homens colocava as mulheres em uma condição de não sujeitos históricos em suas comunidades, na medida em que as tornavam dependentes e subalternas enquanto membros de grupos étnicos dominados por discursos e práticas falocêntricas. E tal dependência se devia ao fato delas estarem umbilicalmente ligadas ao status que o marido “poligâmico” ocupava na hierarquia comunitária.

Levando a sério seus dados, como bom antropólogo que era, mostrou que poligamia (em Moçambique, existe uma noção errônea e bastante funesta de que este termo se refere ao estado dos homens que têm mais de um cônjuge, jamais faz referência que serve tanto para designar o estado do homem ou da mulher com mais de um cônjuge), mas, sim, de poliginia (termo usado em antropologia para se referir ao estado do homem com mais de um cônjuge). E que em determinados momentos

as mulheres também praticavam a poliandria (termo usado em antropologia para descrever o estado de uma mulher casada simultaneamente com vários homens). Disseram-me as pessoas que o conhecem que nunca mais prestou serviço de consultoria para ONG alguma em Moçambique e além-fronteiras.

Essa questão é profunda para compreender como são definidas as temáticas, o glossário, os quadros teóricos e as agendas de pesquisa em Moçambique. Boa parte dos estudos e dos estudiosos depende das consultorias encomendadas pelas ONGs e por algumas agências multilaterais de desenvolvimento. As próprias ONGs nacionais moçambicanas são extremamente dependentes das ONGs internacionais e, por vezes, isso torna a situação tão caricata que muitas das ONGs nacionais, para se manterem ativas, são obrigadas a serem ecléticas, como observa Van Eys,

(...) em parte a diversidade das actividades é uma opção das ONGs nacionais, ela é também o resultado da necessidade de obter fundos para a realização de qualquer projecto. E os fundos vêm das agências internacionais e ONGs estrangeiras. Estas têm as suas próprias agendas e prioridades, frequentemente induzidas por assuntos e questões que “vendem” nos seus países de origem. Pois, os doadores dependem, por sua vez, do seu público que deve ser convencido da necessidade de continuar a disponibilizar, directamente ou através dos impostos, somas importantes para a ajuda ao desenvolvimento. Assim, assiste-se a situações por vezes caricatas. Por exemplo, uma jovem organização de técnicos agro-pecuários que pretendem prestar serviços nessa área aos camponeses, de repente entra num projecto de educação cívica para as eleições. Ou o caso duma organização já bem estabelecida, vocacionada para o desenvolvimento da mulher rural, que passa a organizar seminários de capacitação das ONGs com sede na capital do país. Tudo porque são as prioridades dos que têm a carteira com o dinheiro na mão (VAN EYS, 2002, p.150).

São inúmeros os exemplos que podem ser usados para mostrar a imposição de agendas das ONGs e agências multilaterais de desenvolvimento em programas de desenvolvimento em Moçambique e na construção da relevância de determinados estudos, sobretudo nas linhas financiadas de pesquisas, que mostram quais os modismos intelectuais e académicos constroem consensos e verdades em Moçambique. A problemática de género, atualmente, talvez seja o mostruário perfeito do engajamento da criatividade investigativa e do “voluntarismo” académico de boa parte dos pesquisadores moçambicanos, conforme deparei da forma sarcástica

como uma pesquisadora moçambicana falava da prioridade de patrocínio que gozam os estudos que versem sobre alguma questão de gênero.

Vi crianças morrerem quando fui estudar desnutrição e os fatores culturais dela. Aquilo me deixou bastante desconfortante. Chorei, acordei, chorei de novo e vi que era privilegiada. Conhecia pessoas de algumas ONGs. Fui atrás delas, sabes o que me perguntaram? Se não podiam fazer um recorte de gênero nisso que dizia?! Queriam eles que eu dissesse que crianças do sexo feminino morrem mais do que do sexo masculino? Queriam que eu dissesse o quê? Sou mulher, sei da importância de falarmos sobre a forma como foi construída a nossa 'subalternidade'. Mas nem tudo é machismo, sexismo ou dominação masculina.

(Joelma, pesquisadora na área de saúde.)

Afirmei, linhas acima, que já havia no seio da FRELIMO, sobretudo no período pós-independência, uma preocupação com a situação da mulher moçambicana, reconhecidas as injustiças que estas vinham sofrendo ao longo da história, a de não serem consideradas sujeitos históricos. Mas, também disse que não havia um consenso claro sobre essa questão. Atualmente, avaliando as diferentes dimensões da vida social, política e econômica moçambicana, podemos notar, sem empreendermos muito esforço, que, como me disse uma interlocutora: “- *Gênero é a questão do momento.*”

O Estado moçambicano adotou a plataforma de Beijing e é signatário de outras declarações concernentes à Igualdade de Gênero e Promoção do Estatuto da Mulher (com dimensão internacional e continental). Nos Planos de Ação para Redução da Pobreza Absoluta (PARPA I e II) o governo de Moçambique tem prestado atenção especial às mulheres e crianças, por achar que estas se encontram numa situação frágil e delicada, agudizada pelas condições econômicas e pelo aparato sociocultural que as cerceiam. Em auxílio ao governo de Moçambique, muitas agências multilaterais de desenvolvimento, organizações da sociedade civil e ONGs nacionais e internacionais têm prestado apoio em termos materiais e imateriais, fornecendo-lhe as condições necessárias para implementar os acordos ratificados e deslocando quadros e técnicos capacitados de países ocidentais para monitorar e coordenar projetos em Moçambique - desenhando e financiando-os.

A UNICEF, no relatório de avaliação de impacto do PARPA II (2006-2009), apesar de apontar melhorias significativas no combate das assimetrias de

gênero, mostra que no que tange ao empoderamento das mulheres o governo não registrava avanços significativos. Sobre esse aspecto, o relatório informa que:

[...] O índice de Desenvolvimento ajustado ao Gênero (IDG) – o qual reflete o nível de desigualdade entre homens e mulheres – melhorou de 0.3 em 2003 para 0.4 em 2008, no entanto, ainda se encontra muito abaixo e longe de alcançar a igualdade do gênero no desenvolvimento humano (UNICEF, 2009, p.4).

Outro relatório sobre IDG, produzido pelo Instituto Nacional de Estatísticas de Moçambique (INE), em 2011, traz uma conclusão muito similar. Lembro que o IDG é uma medida composta que mede a realização média nas três dimensões básicas captadas no índice do desenvolvimento humano – uma vida longa e saudável, conhecimento e um nível de vida digno – ajustado para refletir as desigualdades entre homens e mulheres. O relatório robustece as conclusões da avaliação do relatório feito pela UNICEF, ao reforçar que os resultados confirmam a existência ainda de disparidades entre mulheres e homens na realização média das dimensões do desenvolvimento humano, com maior destaque para as províncias das regiões centro e norte. Ainda de acordo com o documento, nessas províncias, embora o IDG tenha evoluído substancialmente entre 1997 e 2011, o fosso entre as realizações de desenvolvimento humano das mulheres e dos homens é maior que o das restantes províncias.

Tais constatações feitas pela UNICEF e pelo INE são partilhadas por outras agências multilaterais de desenvolvimento, por ONGs e por algumas instituições da sociedade civil moçambicana. Esses dados estatísticos reforçam as conclusões de alguns estudos qualitativos – há muito por fazer para que se tenha paridade de gênero em Moçambique. Existe uma demanda enorme por estudos de cunho sociológico e antropológico que mostrem como sistemas normativos e ontológicos produzidos pelas comunidades (pela população moçambicana, sobretudo as de regiões periféricas) estruturam papéis sociais com base em hierarquias de gênero, subalternizando a mulher. Especificamente sobre os ritos de iniciação feminina, discursos acadêmicos inflamados surgem em desabono dos mesmos. De acordo com Blanco e Domingos (2008), as raparigas durante a menarca, devidamente autorizadas pelos pais, são encaminhadas ao *Unyago*, no sentido de aprender a como cuidar do seu corpo, aprender sobre os significados e as potencialidades do corpo feminino. Ainda de acordo com as autoras, os discursos produzidos pelos

responsáveis pela iniciação procuram transmitir valores e modelos que explicam e perpetuam a hierarquia existente na comunidade (mais velhos sobre os mais novos e dos homens sobre as mulheres). Com efeito, para as autoras citadas, os ritos de iniciação não favorecem a que a rapariga se desvencilhe das estruturas sociais de dominação masculina que a impossibilitam de reestruturar, renegociar e (re)significar, fora do modelo que perpetua a hierarquia existente na comunidade, o seu cosmo circundante.

Atualmente, assiste-se à radiação de discursos e teorias de gênero com ênfase na dominação masculina, logo, na existência de um patriarcado como algo universal, para outros campos de produção de saberes. A estudante da Escola Secundária de Nampula, Edna Mavila, de 18 anos, conquistou o maior prêmio literário (ano de 2013) para estudantes com o 12.º ano concluído em Moçambique. Edna narra a sua história, conta como depois de ser submetida, aos 14 anos de idade, aos ritos de iniciação, seu pai a obrigou a casar-se. Edna conta que foi obrigada a abandonar a escola por que seus familiares já a consideravam uma mulher e não mais uma menina. Edna diz que fala de sua história e a de mais mulheres que, como ela, foram obrigadas a desistir de seus projetos para seguirem os projetos coletivos que as comunidades impõem violentamente às mulheres.

A partir do exposto, pode-se depreender com alguma cautela que existe uma visão, de certa maneira muito disseminada e debatida no campo acadêmico, político e militante, segundo a qual muitos dos preceitos e práticas culturais (incluindo os ritos de iniciação feminina) estruturantes na definição do ser-no-mundo nos diferentes grupos étnicos reforçam as desigualdades e assimetrias entre os gêneros, minando, desse modo, o esforço empreendido pelo governo, pelas agências multilaterais de desenvolvimento, pelas ONGs e pela sociedade civil, na luta pelos direitos da mulher e o empoderamento desta em Moçambique.

Arnfred (2011) mostra, a partir de sua trajetória como mulher, feminista e socialista, antes da chegada em Moçambique como cooperante, no princípio da década de 1980, que o feminismo tal e qual ela o conhecia no ocidente era fundado na “crença” da dominação masculina como universal. Em Moçambique, Arnfred trabalhou como socióloga na OMM, junto a outras mulheres que discutiam problemas das mulheres moçambicanas. O choque cultural foi profundo, mas bastante transformador, fazendo com que a autora repensasse algumas categorias fundantes e ontologizantes do feminismo ocidental. Uma das questões que mais atenção

despertou nela foi o fato de as mulheres, dentro de uma fase crucial no processo de construção da nação, oporem-se ao discurso oficial e valorizarem os ritos de iniciação como algo salutar e a servir de exemplo para o empoderamento das mulheres, afirmando que tal prática cultural permitia a construção de um mundo mais participativo, no qual elas estariam a produzir posturas e maneiras de agir diferentes, mas não subalternas às dos homens.

A autora questionou o seu lugar de “sujeito suposto saber”, do mesmo modo que algumas das minhas interlocutoras feministas também se questionaram, levantando dúvidas iguais às colocadas por Oyèrónké Oyěwùmí (2004) na desconstrução dos discursos mais hegemônicos e essencialistas sobre gênero: Por que gênero? Em que medida uma análise de gênero revela ou oculta outras formas de opressão? As situações de quais mulheres são bem teorizadas pelos estudos feministas? E de que grupos de mulheres em particular? Até que ponto isso facilita os desejos das mulheres e seu desejo de entender-se mais claramente?

Por me faltar a experiência vivida das mulheres, faço outras questões ligadas à importância das ontologias que regem o cotidiano das mulheres de comunidades praticantes dos ritos de iniciação feminina. Será que os corpos-pessoas nos permitem falar de gênero apenas a partir do questionamento do patriarcado como instância definidora de papéis sociais? Como falar de gênero a partir de uma universalização da dominação masculina quando a gestão dos corpos-pessoas, principalmente os corpos das mulheres, é de responsabilidade de todas as mulheres iniciadas do grupo étnico? Como tratar o desprezo e a desconsideração sofridos pelas “mulheres” nas mãos de mulheres iniciadas?

2.3.3 O lugar das “mulheres” nas narrativas transversais dominantes

Sentados num café-bar badalado da cidade de Maputo encontravam-se dois turistas noruegueses, um homem e uma mulher (fiquei a saber mais tarde que eram formados em antropologia), a comentar das peripécias, experiências e angústias vividas na sua aventura pelo interior de Moçambique – em localidades, vilas e aldeias bastante remotas dos grandes centros urbanos. Entrei no café para reunir-me com alguns velhos amigos, jogar conversa fora e falar da vida que podíamos ter tido se

tivéssemos feito escolhas melhores. Um amigo, bom de conversa, aproximou-se do casal e invadiu seu espaço, fazendo-se amigo em curto espaço de tempo. Havia passado uma hora quando o vi levantar a mão e sinalizar para mim, convidando-me a participar daquela tertúlia entre companheiros. Assim o fiz.

“- Estamos a falar sobre Moçambique, mas não dessa parte que todos gostam de falar e de ver! – Disse-me esse amigo, antecipando o teor da conversa. Chamei-te porque eles são antropólogos e gostariam de trocar algumas impressões contigo sobre o que viram.

- Sim, tudo bem, que assim seja! – me fiz de simpático, sorri. Mas achei bastante estranho que quissem conversar apenas comigo, antropólogo, sobre o que viram e experienciaram, sendo que na minha roda de amigos havia sociólogos, geógrafos, historiadores e outros cientistas sociais que, provavelmente, seriam mais úteis que eu (tenho tido o desprivilegio de participar de conversas de café com antropólogos e, quase sempre, tais conversas têm servido para exaltar algumas linhagens antropológicas em detrimento de outras. Nesse sentido, me parece mais interessante conversar com outros cientistas sociais e me inteirar das revoluções paradigmáticas que vêm acontecendo em seus campos).

- Olha para estas fotos, gostaríamos que nos dissesse o que sentes – pediu-me gentilmente a moça. Assim o fiz, mas pedi que me explicasse o contexto da foto, sob pena de externar sentimentos distantes de suas expectativas. Contou-me que aquela foto que via fazia parte de um conjunto de fotos - organizadas em álbuns temáticos: gênero, poder, direitos humanos, entre outros tópicos que lhes eram analiticamente relevantes para organizar e categorizar relações sociais –, que contavam um pouco da história das populações de lugares remotos dos centros urbanos. Lugares esses que, segundo suas palavras: O Estado esqueceu.”

Nas imagens que me foram mostradas, compostas na sua maioria por mulheres e crianças, envolvidas e presentes em contextos de pobreza extrema, os sorrisos estampados em seus rostos destacavam-se, ofuscando tudo. E disse-me o moço do casal:

“- Olha para essas mulheres e crianças a sorrir para a pobreza, a sorrir para o esquecimento e a sorrir para os homens que as subordinam. É uma lição de vida, é um gritar pela ajuda. É isso que quero mostrar em Noruega. Temos que ajudá-las a continuar a resistir. A resistir ao patriarcado e às suas velhas tradições que conferem aos homens e mulheres lugares de fala desiguais.”

Ouvindo-o, lembrei-me das aulas de Achutti – Fotoetnografia. Pensei comigo mesmo: Antropólogos a usar imagens fotográficas como recurso estilístico, visual, metodológico, analítico e teórico para construir narrativas sobre seus outros é interessante porque permite que seu público leitor vislumbre esse outro através daquela lente que o captou em um momento único, enquanto realidade subjetiva – criada pelo fotógrafo que também a objetivou, permitindo que leituras outras sobre esse mesmo objeto fossem possíveis, trazendo percepções outras (BONI; MORESCHI, 2007). Porém, nas mesmas aulas, Achutti, e nós mesmos, tinha como algo bastante claro (uma espécie de consenso gerado no embate de ideias no interior da sala de aulas) que, em momento algum, usar imagens para enaltecer uma realidade pré-concebida era fazer fotoetnografia ou antropologia outra qualquer.

Me parece que esses viajantes se esqueceram que num passado recente, em etnologia e antropologia, o outro, construído através das imagens estereotipadas presentes nos relatos dos viajantes e navegantes europeus, foi a força motriz de um modelo paradigmático de conhecimento eurocêntrico que obliterou possibilidades de agenciamento de formas de conhecimentos orientais e sulistas (COSSA, 2014). Fora isso, me parece que um uso político indevido das imagens desse outro da sociedade acarreta que se pondere uma série de considerações jurídicas sobre o direito autoral do uso da imagem de outrem, principalmente quando esta pode manter fixas fronteiras identitárias, estabelecidas no âmbito da alteridade entre pesquisador e seus sujeitos pesquisados, que de algum modo retroalimentam visões exóticas sobre esse outro (ROCHA et. al., 2009, p.274).

Vendo aquelas fotografias e inteirando-me da intenção dos fotógrafos, lembrei-me porque gosto tanto da primeira frase do livro “Tristes trópicos”, de Lévi-Strauss (1995): *Odeio as viagens e os exploradores*. As imagens fotográficas que vira não me proporcionavam ler, do modo que eles liam, as relações de gênero nessas localidades. Por isso achei pertinente me questionar o porquê dessa leitura, na qual mulheres e crianças sorridentes revelavam resistência ao patriarcado e o abandono pelo Estado.

Essa valorização da estética da periferia, aquela que valoriza a configuração das relações do e no **espaço periférico**³⁶, tende a homogeneizar as

³⁶ Entendo esse espaço como sendo “[...] aquele espaço que não se identifica com o espaço metropolitano” (DE OLIVEIRA, 1998 p.37). No caso de Moçambique, esses espaços encontram correlato nas cidades capitais e suas áreas ao redor de pedra e cal.

histórias, os dilemas e os contextos culturais de mulheres distintas a uma única figura – a “mulher”. Esta figura emerge como uma categoria diferenciada e supervalorizada às demais mulheres inseridas em seus contextos.

Estudos feitos nos últimos anos no país realçam a noção de uma “feminização da pobreza”. Isto é, na contagem de pobreza, 63% dos agregados familiares chefiados por mulheres versus 52% dos agregados chefiados por homens são pobres (CMI 2010). De acordo com o INQUÉRITO SOBRE ORÇAMENTO FAMILIAR (IOF) 2014-15, a grande maioria das mulheres chefes de agregados familiares (76,3%) é camponesa, enquanto entre os homens a proporção de camponeses é de 55,9%. As províncias de Gaza e Inhambane são as que possuem números elevados de mulheres chefe de agregados familiares, o que é justificado pelo alto nível de migração masculina para a vizinha África do Sul.

Os agregados chefiados por homens gastam, em média, 27,1% mais dos seus rendimentos do que os chefiados por mulheres, sendo a despesa com saúde a única exceção, onde os agregados chefiados por mulheres gastam significativamente mais que os chefiados por homens (IOF 2015). O maior gasto dos agregados familiares chefiados por homens pode-se explicar por vários factores, por exemplo muitas das mulheres chefes dos agregados familiares são solteiras (viúva, separada/divorciada) contrariamente aos agregados chefiados por homens, que podem, portanto, contar com uma renda dupla (da esposa). Adicionalmente, tendo em conta que as mulheres são menos escolarizadas que os homens (o nível de despesa aumenta com a taxa de escolarização) e que a maioria das camponesas tem baixo nível de produtividade agrícola (também proporcional ao nível de escolaridade e ao valor do investimento/ despesas), também explica-se porque em Moçambique fala-se de feminização da pobreza³⁷.

Essa valorização, operada e possibilitada por uma aliança de campos diversos de produção de conhecimento, informações e de escolhas sociais implantadas, como anteriormente havia dito no texto, cria um norte, um fio condutor, uma espécie de figura a quem seguir – a “mulher” – como sujeito por tutelar, tanto pelo Estado, como pelos seus parceiros de desenvolvimento.

A verdade é que ao findar o ano de 2012, as mulheres e as raparigas continuam a ser as mais pobres, as que têm menos acesso à educação, as que não

³⁷ Criança e ação social de Moçambique. Em tal relatório, sobre o perfil de gênero em Moçambique, se faz um conjunto de observações pertinentes sobre fatores econômicos,

estão igualmente representadas nos cargos de tomada de decisão a todos os níveis, as que sofrem mais com as doenças, nomeadamente o SIDA, a ponto de se falar em feminização do SIDA, as que são mais martirizadas com a violência doméstica, as que são utilizadas como escudo de guerra nos múltiplos conflitos armados através da violação, das migrações forçadas, as que povoam em maior número os campos de refugiados.

A nossa lista poderia continuar. Porque, apesar dos muitos avanços, apesar dos direitos humanos das mulheres serem hoje parte da agenda política internacional, devido à caminhada dos movimentos feministas a partir dos anos 50 do século XX, apesar dos instrumentos internacionais de defesa dos direitos humanos das mulheres aprovados e ratificados pela maior parte dos países do mundo, incluindo Moçambique, apesar das políticas públicas, nós mulheres continuamos a ser o 2º sexo, como bem referiu Simone de Beauvoir em 1949 (CASIMIRO, 2012, p.2).

Essas narrativas, que simplificam e reduzem as diferenças entre as mulheres, tendem a usar o plural – mulheres – referindo-se que elas são de regiões e de culturas moçambicanas distintas –, para designar o singular, mulher, como sendo uma categoria analítica indiferenciada, que permite compreender um sujeito uno oprimido em constante luta contra opressão (quase sempre tida como opressão masculina).

De um modo geral, as relações de género em Moçambique são caracterizadas pela posição subordinada das mulheres. Quer as comunidades patrilineares quer as matrilineares assentam em formas de controlo social que priorizam o colectivo em detrimento do individual. Neste tipo de organização social as mulheres têm papéis claramente definidos com base nas relações de género que as colocam numa posição subordinada, ao mesmo tempo que as definem como detentoras da tradição e conservadoras da cultura. Consequentemente, a autonomia e a emancipação das mulheres são muitas vezes vistas como algo que parece ameaçar o âmago da estrutura tradicional (SARMENTO, 2011, p.4).

E para reforçar essas semelhanças entre as mulheres, independentemente das diferenças ontológicas entre elas, recorre-se ao uso de estatísticas para validar as observações e ilações feitas por cientistas sociais. Como se fosse possível reduzir as enormes diferenças culturais, cosmológicas e sociais entre as mulheres a uma amostra “representativa”.

Apesar da mulher constituir a maioria da população moçambicana, representando 52,3% em relação à população total (INE, 2007) e desempenhar um papel fundamental na manutenção e desenvolvimento da família e da sociedade, ela é a habitual vítima de violência perpetrada habitualmente pelos homens. As vítimas mostram-se relutantes a apresentar queixas juntos dos órgãos competentes por vergonha, receio e possuir sentimento de lealdade familiar (PNUD, 2003). Para além da violência, a mulher é também vítima de muitos outros males sócio-culturais e económicos, tais como a pobreza absoluta e o analfabetismo, como resultado do desrespeito dos seus direitos e deveres pela sociedade. Na população adulta a mulher é maioritariamente analfabeta. Segundo o INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICAS (INE), (s/d:66), a taxa de analfabetismo das mulheres está acima de 68%, comparativamente a dos homens, que está abaixo dos 36,7%.

No que se refere à problemática da epidemia do HIV e SIDA e de acordo com os resultados da Ronda Epidemiológica de 2004, a mulher é a mais infectada pelo HIV, com uma taxa de seroprevalência de 57%, associado, em parte com atitudes de violência sexual de que ela tem sido vítima. Como consequência disso, ela encontra-se sempre numa posição vulnerável e de desvantagem, em relação ao homem (MAC, 2008, p.5-6).

É notório, nessas narrativas que homogeneízam a mulher moçambicana, uma estratégia discursiva transdisciplinar que busca mostrar o quão abrangente (objeto de várias ciências) e convergente (mesmas ilações) são as conclusões a que se chegam sobre a desigualdade de gênero em Moçambique. E são inúmeros os cientistas sociais que abusam da estatística para afirmar, com convicção, suas certezas sobre a desigualdade de gênero no país.

*Pega qualquer estudo feito, quer seja pelo governo ou pelas agências multilaterais de desenvolvimento; quer seja encomendado pelas ONGs ou por iniciativa individual, o que encontramos, facilmente, é a mesma leitura, mesmos dados. O que nos dizem? Que a situação da mulher em Moçambique é alarmante. E não adianta que se faça um estudo etnográfico para dizer o contrário. Por mais bom que seja esse estudo, sempre alude uma situação ou realidade residual.
(Julieta, 33 anos, pesquisadora social.)*

Não sou adverso ao uso das estatísticas em antropologia, aliás, em qualquer outra área. Acredito num projeto interdisciplinar onde antropologia, estatísticas e disciplinas científicas distintas abordem, de forma contígua,

complementar e concomitantemente, o mesmo objeto, de modo que se possa oferecer uma leitura mais complexa deste, como é o caso da relação interdisciplinar entre antropologia médica e epidemiologia (SEVALHO; CASTIEL, 1998).

O que me parece estranho é que cientistas sociais, sobretudo antropólogos, abram mão do potencial heurístico (inventar o outro, (re)conhecendo-se nele) da etnografia, da subjetividade a ela inerente, para tomar como irrefutável os dados produzidos pelas estatísticas, conforme me disse uma interlocutora: “- *Já deu para ver que todas nós precisamos nos unir, de modo a tentar reverter as estatísticas sobre a violência contra as mulheres, as desigualdades de gênero. Os dados estatísticos não mentem.*”

As narrativas produzidas pelos dados estatísticos, pelo discurso militante das feministas moçambicanas e por boa parte dos cientistas sociais do país tendem a trazer à tona uma mulher despida de qualquer forma de agenciamento feminino. Nelas, essa mulher não tem história alguma para além da violência doméstica contra ela perpetrada cotidianamente. Também não tem importância na vida econômica de sua comunidade ou de seu grupo étnico, na medida em que é retratada como economicamente dependente.

Mesmo em casos em que se verifica a sua presença no campo político (o campo do poder decisório), seu protagonismo é questionado por se achar que ela é uma figura coadjuvante, sempre na sombra de algum homem.

Bernardo (2014), em sua dissertação de mestrado em Ciência Política e Relações Internacionais, defendida na Universidade Nova de Lisboa, objetivando analisar a relação entre o número elevado de mulheres deputadas no parlamento moçambicano e sua atuação política, de modo a estabelecer um paralelo entre o acesso destas ao espaço político e o lugar que a sociedade outorga à mulher no geral (segundo a autora, seria o espaço doméstico), traz um conjunto de dados, reflexões e constatações interessantes:

Com 39,2% de assentos na Assembleia da República pertencentes a mulheres, Moçambique tem uma das percentagens mais altas de feminização política em 2009, atingindo o segundo lugar no ranking ao nível de África e o nono lugar ao nível mundial.

[...] uma alta representação feminina não necessariamente se traduz num maior número de políticas que visam resolver as diversas

questões de género numa devida sociedade. Por outras palavras, a representação feminina nas Assembleias por si só não é uma condição suficiente para o empoderamento feminino (BERNARDO, 2014, p.1).

Analisando um conjunto de dados, estatísticas e pensamentos de autoras feministas moçambicanas e de outras da região Austral da África, a autora depreende que, apesar dos números apontarem para uma presença feminina expressiva no parlamento moçambicano, a sua atuação no campo político ainda é pouco expressiva, na medida em que, em Moçambique, vivem duas situações paradoxais:

[...] por um lado, ocupam 39,20% das cadeiras no parlamento; por outro, não nos parecem ter voz suficientemente activa na sociedade ou incentivo à condição da mulher na sociedade. Ao interrogar-se, ao nível dos partidos, se o modelo de construção da desigualdade de género é contestado, o presente trabalho traz um contributo importante para nos permitir perceber o paradoxo que é destacar-se Moçambique por ter um elevado número de mulheres ao nível do poder político, enquanto simultaneamente se encontra, somente para citar um exemplo, entre os 10 países, ao nível mundial, com maior incidência do “casamento” prematuro, ao mesmo tempo esta tem um papel importante na sociedade moçambicana: é quem cuida da casa, das crianças e quem garante o alimento, não necessariamente reconhecida por isso. O casamento prematuro é um fenómeno habitual e de grande incidência. Este aspecto nos revela que existe um tipo de discriminação e, acima de tudo, a maneira como as famílias e as sociedades tratam as meninas (Ibid., p. 12).

Com efeito, a autora chega à conclusão que apesar de Moçambique ser um dos países que a nível mundial procura assegurar a presença da mulher no campo político, principalmente através de um processo de quotas (um percentual de assentos no parlamento para mulheres), definidas por lei ou por acordos ratificados internacional ou regionalmente, os esforços empreendidos pelas autoridades moçambicanas e pelos partidos políticos, concernentes à participação da mulher no campo político, acabam por ser paliativos. Argumenta assim a autora por acreditar que em Moçambique assiste-se uma crescente feminização do parlamento sem paralelo, e, também, por achar que esse fenómeno não serve como termómetro para avaliar o lugar que a mulher ainda ocupa na sociedade moçambicana, o lugar de figura coadjuvante quer seja social, política e economicamente.

Chamei Bernardo para o debate porque acho interessante a relação que ela faz entre campo político (da composição de gênero no parlamento moçambicano) e do estatuto político da mulher moçambicana no geral.

Ora, algumas questões lhe devem ser feitas: Seria analiticamente plausível falar da existência da mulher moçambicana tomando essa categoria “mulher” como natural e consensual? Não pretendo oferecer uma resposta fácil a essa questão. Servindo-me de alguns subsídios de Butler (1990), diria que é contraproducente qualquer exercício político, analítico e militante que procura efetivar direitos das mulheres a partir da essencialização da identidade defendida – as ou nós mulheres, como um construto cultural e não natural.

Em todo caso, como observa Butler, esse ser “mulher” também faz alusão a uma substância, não importa que se diga que quando se fala de gênero debruça-se sobre a construção social da diferença entre os sexos. Pois, o que vejo, tal e qual Butler aponta, é que se toma a mulher como um sujeito uno – é comum ler ou ouvir de narrativas iguais a de Bernardo concepções equivocadas de mulheres como um sujeito centrado.

As ideias defendidas por Bernardo foram antes exploradas por Osório, num estudo que esta autora fez sobre a participação das mulheres nas eleições de 2009 (o estudo resultou no livro “Gênero e Democracia: As eleições de 2009 em Moçambique”). Este livro busca refletir como os partidos políticos entendem a participação da mulher na política e como estas se veem representadas e se representam politicamente, de modo que se possa estabelecer uma comparação entre as altas taxas de presença feminina no campo político, sobretudo no parlamento, e a representação política que a sociedade faz desse sujeito centrado – mulher.

No prólogo da obra em questão, Maria José Artur, uma das pesquisadoras mais experientes em estudos de gênero e direitos humanos, atualmente trabalhando na WLSA, ONG sediada em Moçambique, pontua o eixo norteador do livro:

Ao interrogar-se, ao nível dos partidos, se o modelo de construção da desigualdade de gênero é contestado, ou reapropriado, ou transferido, a obra traz um contributo singular e importante para nos permitir perceber o paradoxo que é destacar-se Moçambique por ter um elevado número de mulheres ao nível do poder político, enquanto simultaneamente se encontra, para só citar um exemplo, entre os 10 países, ao nível mundial, com maior incidência do “casamento” prematuro. Mas se a adesão

dos partidos não obedece a princípios ideológicos que traduzam um real compromisso para com os direitos humanos das mulheres, então essas iniciativas buscam simplesmente ganhos eleitorais imediatos, e aí estar-se-á em presença de um aparente paradoxo. A resposta a esta questão não é nem simples nem rápida, não só porque cada partido possui lógicas diferentes, mas também porque são diversos os espaços e as possibilidades que as mulheres têm, no seu seio, de se afirmarem enquanto sujeitos sexuados (OSÓRIO, 2009 p. 15,16).

Na obra em questão, Osório, fazendo uma análise do discurso dos partidos políticos, dos respectivos manifestos eleitorais e dos seus membros femininos e masculinos, dialogando com mais atores que Bernardo (2014), traz algumas das constatações que, em outro momento e contexto, Bernardo reforça.

Nesta pesquisa ficou evidenciada a existência de indicações que permitem relevar elementos comuns a três conjuntos discursivos. O primeiro conjunto que pertence às mulheres com algum poder no seio dos partidos é reivindicativo da igualdade na esfera política, mantendo a diferença, traduzida na pluralidade de competências inerentes às funções sociais das mulheres e na manutenção do modelo cultural que as formata como dependentes. Isto significa que a sua posição de mando no partido, coabita com o exercício de papéis subordinados na casa. Estas mulheres caracterizam-se como sendo grandes defensoras do modelo cultural que educa para o “outro”, utilizando amiúde a diferença (mesmo que em desigualdade) como recurso para aceder a postos de chefia. O lado maternal, simpático e tolerante constitui para este grupo armas de arremesso no combate político: acusando os colegas homens de discriminação, ou pelo contrário, afagando os egos masculinos, estas mulheres têm rápidas e fulgurantes carreiras políticas. Um segundo conjunto discursivo, muito mais minoritário, se tivermos em conta processos eleitorais realizados anteriormente, transferem para o campo político as relações de subordinação estruturadas na família. São mulheres que se representam como naturalmente complementares aos parceiros homens, distribuindo-se e percorrendo na mesma lógica de subalternidade as esferas privada e pública. Estas são as mulheres que, normalmente, estão, pelo menos aparentemente, na margem da intriga política, acusando e denunciando, sempre que possível e necessário, outras mulheres. A fragilidade e a vulnerabilidade são recursos a que deitam mão para se posicionarem na arena política. Há, por vezes, circulação entre estes dois conjuntos de discursos: muitas passam de um para outro, conforme os contextos e a correlação de forças. O que as une é sempre a defesa, sem reservas,

das referências culturais. E, finalmente, o terceiro conjunto de discursos, caracterizado pela contestação da desigualdade entre mulheres e homens, que distingue como violenta a estrutura que lhes nega direitos. São mulheres que têm normalmente histórias de vida marcadas pelo sofrimento, que vivenciaram a guerra, a violação, a morte dos seus próximos, mas são também mulheres que estão no poder político (muitas vezes nas suas margens) e que aí procuram, há longos anos, afirmarem-se como políticas, rejeitando todos os atributos maternais com que se pretende configurá-las (Ibid., p.241/42).

Há muito a dizer sobre esses dois textos, sobre suas constatações e sobre a forma como constroem o sujeito de seus discursos – mulheres inertes e sem agência. Qualquer semelhança entre eles não pode ser entendida como uma mera coincidência fortuita entre dados e teorias, mas, sim, como mesmo *corpus* discursivo de uma nova gramática moral nos estudos de gênero de e em Moçambique.

Aliás, diria que em tais estudos, a moral é o cerne de toda a questão, e quando me refiro à moral, não a concebo como os filósofos a fazem, como a consciência da diferença entre o bem e o mal, uso-a além desse propósito.

Entendo que esta deva servir para examinar, como observa Fassin (2006): “[...] *comment se constituent, dans un cadre historique et géographique donné, ces normes et ces valeurs, ces lignes de partage entre le bien et le mal, le juste et l’inique, la vérité et le mensonge*” [Fassin, 2005b] (FASSIN, p.2006, p. 40-41).

Assim sendo, dada a sua pertinência para o entendimento de quais palavras são constantemente aludidas nos discursos para construir a mulher como a “vítima” de toda uma trama social que recai sobre si, a moral deve ser tomada pela antropologia como objeto de estudo, como propõe o mesmo autor (2008), ao argumentar que se tem assistido em Antropologia a um paradoxo com a moral; cada vez mais crescem discussões sobre moralidade na disciplina, assentes em debates sobre ética em pesquisa antropológica, mas, por outro lado, tais discussões ainda não permitem falar de uma antropologia moral, porque ainda se nota uma resistência por parte dos antropólogos em estudar a moral, tal e qual têm tomado a religião, o parentesco e outros objetos de estudo como algo digno de aprofundamento analítico.

Acho bastante interessante olhar como é recorrente o uso de algumas palavras que, por um lado, buscam mostrar a singularidade dessa condição de “vítima” da mulher, tornando-a um sujeito uno, mas que, por outro lado, também

visam construí-la como uma anomia, como o vislumbre da formação da razão, dentro da máquina bem oleada e coesa que é o seu grupo social.

Tornada uma anomia, a “mulher”, como um ser diferente das demais mulheres, é construída como alguém que se esforça para sair da condição de objeto da cultura. Lembre-se que em momentos anteriores do texto eu havia dito que nos ritos de iniciação há uma distinção entre mulheres e “mulheres”, que se baseia na distinção que as matronas e as iniciadas fazem entre elas, mulheres com um forte sentido de pertença étnica, afetivamente empáticas com as dores, os sofrimentos e os constrangimentos corpóreos umas das outras, e as “mulheres”, as que não participaram, por vontade própria ou por imperativos outros, dos ritos de iniciação e que, por conta disso, não têm conhecimento do alcance da ubiquidade dos seus corpos e não participam da província de relações empáticas entre mulheres do mesmo grupo étnico.

No entanto, se pelas matronas e mulheres iniciadas a “mulher” é invisibilizada e pouco exaltada, nas narrativas transversais e dominantes sobre gênero em Moçambique ela é mencionada como um quase sujeito que permite vislumbrar, de forma tímida, alguma agência feminina, na medida em que mostra inconformismo com a sua condição de subordinação.

Essa é a “mulher” exaltada nas obras das feministas moçambicanas como uma figura ímpar, reveladora de resistência e de descenso em culturas particulares. Se todas as outras mulheres são referenciadas, nas entrelinhas, como objetos, esta o é por ser singular, um quase-sujeito, um quase-agente, alguém que tem conhecimento de sua condição de opressão, mas a quem faltam ferramentas para sair desse estado mórbido, quase perene.

Nesse sentido, ela é apenas um artifício (recurso) linguístico, metodológico e teórico que evidencia a necessidade de mudança por ela e em nome dela, uma vez que o contexto que a envolve é demasiadamente inflexível. Com efeito, cabe aos(às) intelectuais que as representam em seus textos evidenciar quais as possíveis soluções para que essa quase-agente ganhe independência plena.

Finalmente, a questão de fundo que se coloca relativamente a uma política que vise a igualdade de gênero é a necessidade de elaborar estratégias da educação que caracterizem em primeiro lugar, e sem tibiezas, os contextos culturais desfavoráveis, bem como as oportunidades criadas pelas mudanças geradas pelos processos de destradicionalização e/ou retradicionalização das instituições e dos

agentes sociais. Em segundo lugar, é importante que os currícula e a formação de professores acentuem uma abordagem de educação que forme cidadãos e cidadãs capazes de reconhecerem direitos e deveres e de por eles lutarem. Em terceiro lugar, é necessário que haja um cometimento com os compromissos assumidos pelo estado e se elabore (e divulgue) dispositivos legais que penalizem fortemente a violência de gênero, em todos os espaços onde ela é praticada, nomeadamente no contexto doméstico (OSÓRIO; SILVA, 2007, p.).

E os intelectuais de campos e áreas diversas têm feito isso muito bem – usando-a como a matéria-prima de suas certezas indubitáveis, manifestas na ideia segundo a qual há necessidade urgente de: **destradiconalização e/ou retradiconalização das instituições e dos agentes sociais.**

Para que tal aconteça, é preciso que ficções persuasivas sobre essa “mulher” convençam a seu público destinatário sobre sua existência e da necessidade de a tomar como referência (usá-la como exemplo), pela sua capacidade de resistência e por oferecer aos intelectuais um vislumbre, por mais breve que seja, de descenso cultural. E nisso as ficções persuasivas têm se mostrado bastante úteis, devido a sua capacidade de tornar legível, relevante e pertinente os ideais morais presentes numa dada época (refiro-me à conjuntura política, social, moral e histórica) que compõem e performam a aura intelectual do contexto presente (STRATHERN, 2013).

E essas ficções persuasivas não se verificavam apenas em antropologia, diria que se verificavam muito menos em antropologia, pelo menos no caso de Moçambique, onde estudos em história social, sociologia rural, etnofilosofia têm se servido, muito mais do que os antropólogos (conscientes dos males causados por más interpretações do que seria dominar o contexto. E o que fazer com os privilégios do lugar de fala do antropólogo?), da noção de contexto, bem próxima da antropologia britânica malinowskiana, estar entre eles para ter condição de representá-los (KUPER, 2001), conforme me disse um sociólogo, exaltando a importância do contexto na revelação de especificidades idiossincráticas dos agentes locais perante modelos e projetos de desenvolvimento transnacionais: “*Jamais saberemos como eles são se não entendermos que a realidade que eles vivem é única. Temos que estar entre eles, como vocês antropólogos dizem: ser um de entre eles. O ponto é esse, tenho dito nas consultorias que faço que, se quisermos compreender com profundidade o outro, temos que ir lá, onde ele vive, onde habita,*

para vermos, lermos e experienciarmos o que ele vive. E a etnografia é aqui chamada, porque não mais pertence aos antropólogos.”

Conversando com esse pesquisador me vi uma, duas, vezes inúmeras, a reler na minha mente Bronislaw Malinowski, Argonautas do pacífico ocidental: Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanesia. São Paulo: Abril Cultural, 1976. E o que incomodava bastante é que eu sabia da crítica da autoridade etnográfica presente na obra (CLIFFORD, 1998, p.27). Crítica esta também enaltecida por Geertz e outros autores do que se rotulou de antropologia hermenêutica e pelos autores do também rotulado Cultural Studies— que questionava a ideia do estar lá como condição primordial de falar por ou em nome do nativo (não pretendo fazer uma história da disciplina nem trazer à ribalta um debate já superado sobre representação do outro e da intertextualidade em antropologia, vide ROCHA; ECKERT, 1998; LANNA, 1999).

Achei interessante essa apropriação de um método e postura de ser no e em campo por parte de outros pesquisadores e áreas outras de produção de conhecimento, principalmente das que fazem e produzem consultoria através do **fazer etnografia** ou do **etnografar** o universo dos seus sujeitos pesquisados (URIARTE, 2012).

Porém, o meu medo maior é que esse modismo que se verifica nessas áreas não venha acompanhado de toda uma reflexão sobre os usos perversos da mesma e da autocrítica operada no interior da antropologia sobre o fazer etnógrafo e autoridade etnográfica. Pelo que observei, li e conversei com pesquisadores diversos de áreas outras que se aprofundam em conhecer os contextos de seus sujeitos pesquisados, há pouco interesse em discutir as relações entre pesquisador e seus interlocutores (estes últimos, não raras vezes tomados como informantes ou objeto de estudo), repensar seus lugares de fala e a finalidade do conhecimento produzido.

*Não se trata da etnografia feita pelos antropólogos, o nosso fazer etnográfico é outro. É o que procura trazer o contexto dos nossos informantes, procura mostrar como eles vivem, para que possamos dizer, do jeito que eles dizem, algumas coisas que queremos estudar. É mais para a valorização do saber local. O que não implica saber com profundidade o que eles sabem, mas de **presenciar** e **experienciar**. (Joelma, bióloga.)*

*Não quero ser como eles são, também não sei ser diferente do que sou. Quero apenas poder falar com propriedade sobre as pessoas que pesquiso. Para tal, tenho que estar lá, obter conhecimento empírico.
(Ana, socióloga.)*

Destaquei em negrito as palavras **presenciar** e **experenciar** porque me parecem palavras que revelam a atenção do incorporar a etnografia em outras áreas de saber para, através desta, presenciar e experenciar a vida cotidiana dos sujeitos pesquisados. De fato, os usos e sentidos que lhe são dados, pelos pesquisadores desses campos, revelam nas entrelinhas uma crítica ao fazer etnográfico dos antropólogos, porque, conforme me disse uma interlocutora: “- Os antropólogos têm a mania de apenas ficar no que lhes foi dito e no que observaram para trazer os dados etnográficos como a verdade única, dita pelo nativo. A mim me interessa os dados trabalhados pela teoria, pois a etnografia em si é vazia. Me interessa estar lá e testemunhar, para por esses dados a falar através da minha teoria.” Essa concepção, partilhada por pesquisadores de áreas como sociologia, ciências políticas, entre outras, o **fazer etnográfico** dos antropólogos por vezes é despedido de análise teórica mais consistente, mais objetiva e por uma imposição da simples descrição em relação à teoria.

[...] Esta situação refere-se concretamente aos povos africanos, onde uma parte dos estudos de antropologia cultural tem ignorado as mudanças sofridas no modo como as pessoas pensam e vivem. A insistência na busca de uma identidade cultural particular conduz a que as análises se restrinjam à descrição dos traços culturais (que permitam demonstrar a originalidade), resultando em que os sistemas culturais se apresentem fixados no imobilismo. [...] Se os estudos etnográficos de algum modo parecem fornecer informações valiosas sobre as práticas culturais, de facto, em alguns deles constata-se a ausência da dimensão social, política e económica, reduz a sua importância, mesmo se tivermos apenas em conta o seu objetivo descritivo. É muito insuficiente, por exemplo, estudar a cultura do grupo *makwua*, identificando nela alguns traços culturais como permanentes e essenciais, não tendo em conta a pluralidade de influências que sobre ele se foram exercendo e o miscigenaram (OSÓRIO; MACUÁCUA, 2013, p.46-47).

Longe de achar que a crítica é injusta para nós antropólogos, principalmente para os moçambicanos, acho que ela se perde porque generaliza e essencializa o **fazer etnográfico**. Essa crítica acaba se sustentando no que critica: traçando características fixas e gerais ao **fazer etnográfico**. Também parece

esquecer que, antropólogos e suas antropologias distintas, influenciados por uma pluralidade de artifícios metodológicos, teorias, ideologias e comunidades morais, tendem a desessencializar noções de cultura como fechadas, homogêneas e autossuficientes.

Com relação ao nosso apego à descrição, diria, citando Ingold (2011), que “antropologia não é etnografia”. Este autor, resgatando a distinção entre antropologia e etnografia feita por Radcliffe-Brown, assume que a primeira seria um estudo nomotético, cujo princípio basilar é fazer generalizações aceitáveis; estabelecer comparações sistemáticas de realidades particulares, de modo a encontrar nelas um quadro abrangente de princípios gerais e generalizáveis. Ao passo que a descrição, ainda de acordo com o autor, seria um estudo ideográfico, um captar sensorial de uma realidade particular. E tal descrição se daria pelo que Kroeber, citado pelo autor, chama de “Integração Descritiva” (INGOLD, 2011, p.5), aquela que buscaria apreender o mundo tal e qual ele é, despedido de sua complexidade. Pois o antropólogo, tal e qual o pintor, contempla a realidade como um dado coerente, onde as coisas e os eventos ocorrem ou tomam lugar – essa realidade está lá para ser descrita. Kroeber chamou isso de “nexo entre fenômeno” – destarte, apresentar a realidade como complexa seria desvirtuá-la, através da imaginação do antropólogo.

Ora, o que Ingold defende, corroborando parcialmente a visão de Radcliffe-Brown e opondo-se a Kroeber, é que antropologia é um estudo nomotético. No entanto, isso não implica dizer que não exista uma interdependência entre os estudos nomotéticos e os ideográficos, pelo contrário, é, como afirma Ingold: “[...] a solução da antropologia, para fundamentar conhecer em ser, no mundo ao invés do gabinete, significa que qualquer estudo de seres humanos deve também ser um estudo com eles” (INGOLD, 2011, p.15”).

Nutro alguma simpatia por essa visão. Tal, que quando assumi na introdução o alargamento do escopo da análise dos corpos ubíquos, ou da ubiquidade dos corpos, para grupos étnicos e realidades outras além dos grupos matrilineares que havia estudado no mestrado, o meu propósito era formular quadros ou princípios gerais de constituição desses corpos. Nesse sentido, a descrição que deles faço não é imediata, mas, sim, mediada por teorias antropológicas (PEIRANO, 1995).

Dito isso, quero esclarecer que o fazer etnográfico de outras áreas e de cientistas outros, não antropólogos, se baseia muito numa noção romântica de

trabalho de campo, junto das pessoas e não com as pessoas. Neste sentido, esse fazer é para presenciar e experimentar, sem, necessariamente, se afetar com o outro.

Uma consultora em gênero e direitos humanos, com experiência bastante relevante na área – mais de 10 anos – contou-me que buscava, bem distante do que acontece no que lia em antropologia, se afastar, se despir de qualquer sentimento que o campo, seus informantes (concebidos por ela como não sujeitos) e cosmo circundante suscitasse. Disse-me, gabando-se de sua experiência em disciplinar a emoção e os sentimentos: “- *Tu aprendes a abrir mão dos sentimentos, de olhar para teus informantes e te sentires mal com a pobreza e com a violência que eles sofrem no dia a dia. Tens que ser profissional, senão perdes o foco e a objetividade. Tens que ter neutralidade axiológica. Em todo o caso o que produzimos é para melhoria de vida deles.*”

O argumento levantado por esta pesquisadora é bastante revelador e vai de encontro ao que vários outros interlocutores defendem – que o pesquisador se faça presente e viva como o outro, mas que não se afete com a vida deste e nem com essa condição de imersão em um mundo não distante do seu. Para que tal seja possível é preciso que se tenha neutralidade axiológica, tida como um princípio weberiano de traçar um limite moral para atividade crítica da ciência, propondo, como observa Raquel Weiss (2012, p.121), que o cientista social: “não pode emitir juízos de valor sobre os próprios juízos de valor a que se refere”.

Ora, em Moçambique, este princípio, dentro e fora da academia, é bastante respeitado. No mundo das consultorias é deveras importante, principalmente nas que conduzem estudos sobre questões de saúde concernentes às infecções transmissíveis sexualmente (ITS). Trago ao(à) leitor(a) dois exemplos que espero que o(a) elucidem sobre a forma como a neutralidade axiológica é entendida e exigida em tais estudos.

Em 2009, no término do meu curso de Licenciatura em Antropologia pela Universidade Eduardo Mondlane (UEM), fui convidado a participar, juntamente com o então colega Titos Quembo, no Departamento de Antropologia e Arqueologia (DAA) da instituição, de uma pesquisa sobre causas da infertilidade feminina em Moçambique. Nas inúmeras entrevistas que fiz, nos inúmeros encontros etnografados, uma personagem me tocou emocional, intelectual e moralmente de forma profunda. Doravante a chamarei por Marisa.

Marisa era uma mulher dos seus 32 anos de idade, sofrida, com uma história de vida singularmente angustiante. Contou-me que acabava de se separar do seu terceiro marido porque não **fazia filhos** (expressão colocada em negrito para salientar que é uma categoria êmica usada pela interlocutora. Tal expressão diz respeito à sua condição de não poder procriar). Disse-me: “- *Sou estéril, não tenho vida dentro de mim.*” E por ela não poder gerar vida dentro de si, homem algum queria se casar com ela. Então, boa parte de sua vida adulta foi ser, conforme suas palavras: “uma mulher boa para transar, sem preocupação de se engravidar”. Também me contou que, por conta disso, fora estuprada por alguns familiares bastante próximos, que se sentiam autorizados a tocá-la sem medo que alguém descobrisse o que haviam feito.

Conheci Marisa na Associação Mulher, Lei e Desenvolvimento (MULEIDE), quando buscava conversar com as pessoas que lá trabalhavam sobre casos de mulheres que, por não fazerem filhos (por serem inférteis ou consideradas inférteis), se divorciavam de seus esposos. Apontaram-me o caso da Marisa como emblemático, representativo de uma “mulher” resistente, persistente e, também, como mostuário de lugar feminino de resistência à opressão masculina.

Fui me envolvendo na história da Marisa, abri espaço para que ela entrasse na minha vida, até que, ao comentar sobre a situação dela com o meu grupo de estudo, ouvi que a relação não era saudável, que eu devia manter a tal da neutralidade axiológica para conseguir etnografar melhor o contexto de violência do qual Marisa fazia parte. No entanto, me foi pedido que não a abandonasse. Devia encaminhá-la para profissionais qualificados (psicólogos, advogados e médicos) que saberiam lidar melhor com a situação.

Em outro momento, 2012, fui convidado para ser um dos supervisores locais de uma pesquisa que ocorreria em três locais diferentes, Maputo, Beira e Nampula, nas três capitais provinciais mais relevantes de Moçambique. Fiquei como o supervisor da pesquisa em Maputo. A fase preliminar da pesquisa foi de formação dos supervisores, inquiridores e agentes comunitários (estes eram as pessoas que representavam e conheciam o grupo alvo do estudo).

Tratava-se de estudo encomendado por uma universidade estadunidense. Com o mesmo pretendia-se conhecer o comportamento sexual de homens que fazem sexo com homens (HSH) – direi apenas isso porque assinei um

termo de confidencialidade que não me permite partilhar dados sobre a pesquisa e nem me debruçar com profundidade sobre seu alcance.

O que quero salientar é que durante a formação, fase esta de testagem dos instrumentos de recolha de dados, de definição do consentimento informado e das equipas de trabalho, o exemplo que nos era dado sobre neutralidade axiológica é bastante revelador do tipo de postura que se espera de um pesquisador em Moçambique, sobretudo em pesquisas na área de saúde. Disse-nos o formador: *“- Gostaria de citá-los um exemplo feliz de uma pesquisa bem feita na área de saúde. José (nome fictício), um pesquisador que constantemente trabalha conosco, foi fazer trabalho de campo comigo. E quando entrevistávamos uma mulher, ela começou a chorar, chorava e nada a continha. Até que José teve uma ideia brilhante, pediu que ela se calasse, dizendo: mamã, se continuar a chorar não vou ter como colher esses dados e como estes dados são importantes para lhe ajudar, também não vou lhe poder ajudar. Disse-nos, orgulhando-se da postura de José, é isso que esperamos de vocês, que compreendam que tem que se distanciar emotivamente de seus informantes para colher com objetividade e rigor seus dados.”*

Importa acrescentar ainda que durante a formação para essa pesquisa e para tantas outras da mesma área das quais participei, alguns membros do Comitê Institucional de Bioética do Instituto Nacional de Saúde (INS), estavam envolvidos para assegurar que aspectos éticos em pesquisa na área da saúde com seres humanos fossem rigorosamente observados. E enquanto líamos repetidas vezes o consentimento informado, os formadores pediam que simulássemos situações reais, de modo que tivessem uma noção do quão distante emotivamente estaríamos dos nossos informantes. Quanto mais frios e invasivos fossemos, mais aptos a trabalhar na pesquisa estávamos.

A tônica presente nesse entendimento de neutralidade axiológica não se encontra somente em pesquisas feitas no âmbito de consultoria. Lendo alguns dos trabalhos de final de curso da Licenciatura em Antropologia (não vou citá-los e nem aos autores, para não me indispor com os meus pares em Moçambique), percebi que era lugar comum citar, num capítulo ou num subtítulo de um capítulo inerente, a metodologia adotada para realização do trabalho de campo, que, apesar de se trabalhar com algo que era familiar, fez o pesquisador questão de se apartar de tal familiaridade para compreender com profundidade seu objeto de estudo.

Não me cabe julgar antropólogos e antropologias que desenham fórmulas e traçam limites ao trabalho de campo. Quero apenas frisar que, tal trabalho, é construído a partir de uma textura complexa de relações entre vários atores; destas, talvez a mais importante é a que se verifica entre o pesquisador e o pesquisado, que permutam constantemente de lugar, ambos relativizando suas certezas. Mesmo em casos em que, aparentemente, estudamos o familiar, tendemos a descobrir que tal familiaridade é um conhecimento superficial e estereotipado daquela rotina (VELHO, 1977). Mas também diria que o trabalho de campo é, em parte, determinado pelas escolhas afetivas de determinadas linhagens antropológicas em detrimento de outras e pelas estratégias de escrita etnográfica (GEERTZ, 2000; CLIFORD, 1998): Para quem escrevemos? Quem faz parte da nossa comunidade acadêmica? Que diálogos estabelecemos com os nossos pares? Quem precisa ser convencido da “qualidade” da nossa imersão etnográfica no contexto do outro? Concluo dizendo que a subjetividade é imanente ao fazer etnográfico, somos sempre parte do que estudamos (FONSECA, 1999).

Portanto, essa visão romântica, positivista e bastante presunçosa de um fazer científico objetivo e neutral, no geral, e de um fazer etnográfico em particular, reina no *ethos* intelectual e acadêmico moçambicano. Nessa visão acredita-se que o pesquisador, com o rigor e objetividade a que se presta sua ciência, bem estabelecida e estabilizada, apreenderá o real tal e qual ele é, sem lhe imprimir características externas advindas de suas paixões, de seus julgamentos e afetos, pois apenas cabe-lhe encontrar o “nexo entre fenômeno”.

Feita a ressalva, diria que também em antropologia feita dentro dos muros acadêmicos em Moçambique, o entendimento de neutralidade axiológica é bastante próximo ao que se verifica no fazer etnográfico extramuros.

É bastante comum em Moçambique, porque há pouco financiamento de pesquisa, sobretudo a acadêmica, que professores universitários façam, paralelamente ao trabalho de docente, carreiras de pesquisadores fomentadas em pesquisas aplicadas, financiadas como consultorias por agências multilaterais de desenvolvimento, pela sociedade civil e até mesmo pelo Estado. É bastante deficitário o fomento em pesquisa acadêmica feito pelo Estado.

Uma das instituições, aliás, a instituição responsável por proporcionar condições materiais, infraestruturais e garantir que haja uma distribuição simétrica de recursos é o Ministério de Ciência e Tecnologia, Ensino Superior e Técnico-

profissional (MCTESTP). Por ora, não me aprofundarei no trabalho feito por esse ministério, digo apenas que seus poucos recursos, distribuídos em editais sazonais, não o tornam ainda um interlocutor relevante no incremento à pesquisa acadêmica em Moçambique. Aliás, digo que parte dos seus recursos advém de doações externas, de financiamento das agências multilaterais de desenvolvimento e das instituições do Bretton Woods (BM e FMI), principalmente a primeira, que tem oferecido bolsas de estudos para estudantes moçambicanos cursar mestrado e doutorado tanto em Moçambique quanto no exterior.

Assim sendo, pode-se perguntar: quais agendas de pesquisa o MCTESTP defende? E devo acrescentar que no que concerne aos editais para bolsas de estudos, principalmente os financiados pelo BM, a prioridade se tem dado aos cursos das ciências exatas.

Feito o adendo, gostaria de voltar a tocar na construção do outro pelas narrativas dos consultores, os especialistas no contexto e em **falar de e pelo** outro (como pontuei acima, não raras as vezes são também professores universitários, o que talvez explique a generalização e banalização dessa visão romântica de neutralidade axiológica intra e extramuros acadêmicos). Para esses, o fazer etnográfico mais que permitir um experienciar e presenciar das condições materiais e espirituais que garantem a existência de seus informantes, fornece uma componente outra, o **testemunhar**.

Nessa esteira de pensamento, é bem comum ouvir de pesquisadores que prestam consultorias às agências multilaterais de desenvolvimento e à sociedade civil, relatos sobre o seu testemunho, garantidos pelo **estar lá**.

*Eu vi mulheres e meninas a sofrer, vi-as tentar fugir daquela vida miserável, mas não tinham condições para tal. Vi porque estava lá a fazer as minhas entrevistas. Um homem chegou a agredir sua esposa na minha frente. Então, essas são as condições em que vivem boa parte das mulheres moçambicanas. E temos que denunciar essas questões, temos que debater sobre isso, porque essas mulheres precisam de ajuda. E cabe a nós que tivemos uma educação mais privilegiada denunciar esses abusos e esses maus-tratos. Esta sociedade precisa melhorar, precisa tornar-se mais justa e inclusiva. Até lá, temos um longo caminho a percorrer.
(Isilda, pesquisadora e consultora na área de gênero.)*

Eu e algumas companheiras não aguentávamos ver o que víamos quando realizávamos trabalho de campo. Era muito duro e injusto testemunhar aquele sofrimento, ver raparigas grávidas precocemente. Ver homens velhos casados com meninas novas e ter que olhar para

aquilo impávidas e serenas. Tem coisas que são chocantes, e tens que fazer algo. Tens que chamar atenção às autoridades, porque esse país precisa disso. E o teu testemunho é necessário. Então, produza conhecimento e fala sobre isso.
(Carlota, 29 anos, professora universitária.)

É importante que se compreenda o papel moralista do pesquisador enquanto uma testemunha do que viu e observou em campo. É esse conhecimento experiencial que legitima o caráter objetivo do seu conhecimento. Ora, me parece ser um posicionamento dúbio, epistemologicamente inconsistente e moralmente ontologizante: se pede que o cientista social, no **fazer etnográfico**, bem distante do feito pelos antropólogos, não permita que suas paixões e crenças interfiram nesse descrever objetivo da realidade.

No entanto, também se pede que este testemunhe as péssimas condições de existência de seus pesquisados, de modo que se possam tomar ações concretas para melhorar suas vidas. Quais os limites dessa neutralidade axiológica? Corroboro com Cardoso de Oliveira (2000) quando observa:

O "estar lá" gera, por outro lado, uma autonomia que, a rigor, é ilusória. "Eu estive lá, portanto sou testemunha do que vi e ouvi", não passa de uma frase plena de significados no mínimo dúbios! Porque sob a intenção saudável do pesquisador responsabilizar-se pelo fato que descreve e interpreta – ou descrevendo interpreta –, esconde-se uma segunda intenção – é verdade que nem sempre consciente – de dar legitimidade a seu discurso, quase que dogmatizando-o ao leitor: e isso vale tanto para os seus pares como para o leitor comum. O "estar lá" tende a não admitir dúvidas . . . Eis o seu caráter perverso (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000, p.65).

As narrativas de Carlota e Isilda, acima expostas, derrubam por terra essa concepção romântica de neutralidade axiológica. Mostram como elas foram afetadas pelos sujeitos pesquisados e como o conhecimento produzido, que advém desse processo de envolvimento e empatia pelo outro, está atrelado às suas paixões, ideologias e crenças em um mundo mais justo entre homens e mulheres.

Nesse sentido, essas narrativas também produzem certo tipo de subjetividade no *fazer etnográfico* (entendido como o *estar lá* testemunhando) que, recusando implicitamente a neutralidade axiológica, dita um censo de desorientação do sujeito (pesquisador) que não se quer ver envolvido com seus sujeitos pesquisados, mas é afetado pela moralidade da época, que, a priori, impõe uma

preconcepção do esperado – mulheres vítimas de opressão e a ela resistentes. Com efeito, existe um dilema ético e epistemológico de parte dessas pesquisadoras que se resume no que Carlota disse-me em torno das pesquisas sobre questões de gênero, ”- *Tens vontade de traçar uma linha reta, mas percebes que esse tracejar pode redefinir muitas coisas nas abordagens teóricas que as usas, por acreditares em suas potencialidades analíticas. No entanto, sabes que fazer ciências sociais não é apenas revelar ou desvelar o conhecido, o esperado. Sabes que essa incerteza é que te define como pesquisadora: saber que nada se espera de ti, se não manter intacto o lugar dessa mulher que falamos.*”

Existe um grau de imprevisibilidade do sujeito-pensante (pesquisador), pois, esse *fazer etnográfico*, por mais formulado que seja, sempre implica um grau de incerteza, um *insight* intelectual pesquisador. Assim sendo, é preciso que se controle, que se restrinja a criatividade do pesquisador, traçando-se limites ontológicos de alcance de profundidade de sua pesquisa.

Os termos de referência nas consultorias desempenham esse papel, de castrar a criatividade dando um norte e sentido único à pesquisa. Anteriormente neste texto eu havia contado a história de um professor de antropologia que se viu impedido de trabalhar com consultoria porque não se limitou a confirmar as sugestões analíticas e as hipóteses formuladas, nas entrelinhas, pelos termos de referência (TdR).

Tive a oportunidade de conversar e acompanhar o trabalho que Carlota fazia como consultora. Deu-me a ler alguns relatórios e contou sobre o processo de concepção da sua atual pesquisa sobre gênero e direitos humanos. Descrevo um diálogo que mantivemos e as circunstâncias em que se desenrolou o mesmo. Esse diálogo se deu durante uma semana, todos os dias conversávamos, eu lia o seu relatório de pesquisa, acompanhava as críticas e sugestões de outros pesquisadores que faziam parte do seu grupo. E também escutei algumas das entrevistas feitas por ela e por outras pesquisadoras desse mesmo grupo.

2ª feira – Carlota ligou-me e pediu que fosse à casa dela ajudar-lhe a transcrever algumas entrevistas e conversar sobre aquela consultoria em específico. Assim o fiz. Escutei duas entrevistas e depois pus-me a falar sobre elas com Carlota.

“Carlota(Ca) - Ouviste que colocávamos palavras na boca das entrevistadas?”

Eu – Ouvi sim, achei estranho. Mas não é novidade alguma, já ouvi pior. Risos.

Ca – Às vezes eu não entendo o que estamos a fazer, isso não devia se chamar de entrevistas não estruturadas, mas, sim, de entrevistas extremamente direcionadas.

Eu – Por que não fizeste diferente?

Ca – Não sei se posso. Aliás, sei que não posso. Enquanto os termos de referência assim o ditarem, estaremos presas ao já estabelecido.

Eu – E o que foi ou está estabelecido?

Ca – Deixa de ser ingênuo, tu sabes. Temos falado sobre isso.

Eu – Falas do lugar que a mulher ocupa nas vossas narrativas científicas?

Ca – Precisamente, parei de acreditar no trabalho que faço.”

Nesse dia, a tônica da conversa foi essa. Despedi-me, angustiado com esse sentimento que tomava Carlota, essa consciência de que está errado, por mais nobre que seja a intenção, fazer o bem deturpando a verdade, escamoteando a história dessas mulheres.

3ª Feira – Recebo uma mensagem de Carlota dizendo que me queria apresentar para uma amiga, consultora, que estava disposta a conversar. A chamarei de Amélia. Fui ter com elas na marginal da cidade de Maputo, num bar defronte à praia do Costa do Sol.

“Ca- Este é o Segone. Meu amigo moçambicano que estuda e pensa como os brasileiros – assim fui apresentado por Carlota.

Amélia (Am) - Que fala como brasileiro?

Ca – Sim, que traz questionamentos sobre antropólogos e sua mediação de agendas políticas, militantes e ativistas. Não que seja contra, questiona algumas coisas que questionamos: como o tratamento dado às mulheres nas nossas narrativas. Só que ele esqueceu, não sei se conscientemente, que essas antropologias, das quais a brasileira faz parte, acontece porque tem programas sérios de fomento à pesquisa. Basta ver, no caso do Brasil, o papel desempenhado pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Então, em

parte, trabalhamos em consultorias porque não temos oportunidade de trabalhar com pesquisa na academia.

Am – Mas acho que temos que colocar na mesa que os salários auferidos pelos professores universitários atira-nos a esse universo, consultoria tornou-se uma alternativa para aumentar a nossa renda.”

Antes de dar continuidade ao diálogo, gostaria de fazer algumas ressalvas. Os baixos salários auferidos pelos professores universitários têm servido como justificativa para que estes olhem com naturalidade o seu trânsito entre o fazer ciência na academia e o fazer consultoria, uma espécie de ciências aplicadas. Ora, para que o(a) leitor(a) tenha uma ideia de quanto recebe o professor universitário em Moçambique, trarei alguns dados que permitem fazer comparações com o Brasil. São apenas dados ilustrativos, que não tomam em consideração diversas variáveis econômicas como inflação, índice de desenvolvimento e o PIB per capita. Quero apenas que o leitor brasileiro e o moçambicano permutem momentaneamente de lugar e se imaginem ocupando o lugar um do outro.

Começarei pelo custo de vida. Existem sites que fazem isso online, são bastante imprecisos nos cálculos, mas, para um exercício meramente ilustrativo, permitem vislumbrar – como é viver em outro país e em outra cidade distante do solo pátrio. O site www.expatisitan.com, especialista em comparar o custo de vidas entre cidades avaliando alimentação, transporte, aluguel de apartamento ou casa, entre outros, chega à conclusão que viver em Maputo é 28% mais barato do que viver em Porto Alegre. Até aqui esses dados não ilustram quase nada. Mas, se avaliarmos que o salário mínimo em Moçambique, atualizado no presente ano, é de 3.996 Meticais (MZM) equivalente a R\$ 196,43³⁸, começamos a entender melhor do que falam os professores moçambicanos.

Na tabela da função pública moçambicana, a progressão na carreira docente vai de assistente estagiário à de professor catedrático. Entre essas duas categorias existem três categorias intermédias: Assistente, Professor auxiliar, Professor associado. O assistente estagiário recebe aproximadamente 22 mil MZM (R\$1.000,00); O assistente recebe aproximadamente 25 mil MZM (R\$ 1.200,00); O Professor auxiliar aproximadamente 33 mil MZM (R\$ 1.600,00); O Professor associado recebe 40 mil MZM (aproximadamente R\$ 2.000,00) e o Professor

³⁸ Conversão de metical para real feita online, ao câmbio do dia 30/04/2017: https://pt.coinmill.com/BRL_MZN.html#MZN=50000

catedrático recebe aproximadamente 53 mil MZM (aproximadamente R\$ 2.500,00)³⁹. Fora o salário há um acréscimo de bônus, por cargo de chefia e por outras ocupações menores, definidas por títulos acadêmicos. Avaliando pelo preço que Carlota e os demais pesquisadores das áreas de ciências sociais e humanas cobram, cálculo feito em torno de sua experiência em pesquisa, artigos e trabalhos publicados, não são poucos que, com apenas uma consultoria, fazem o salário anual que recebem como docentes. Feitas as devidas ressalvas, dou continuidade ao diálogo.

“Ca – Mas não devemos apenas culpar o Estado. Temos que colocar a mão na consciência e assumir que em boa parte do mundo, professores universitários, mesmo com auxílio de verbas para pesquisa, os seus salários são pouco atrativos. No entanto, aqui em Moçambique, as coisas estão difíceis.

Am – Eu não sei viver sem consultoria, aliás, temo pelo dia em que viverei apenas com o salário de professora.

Eu – Existe alguma diferença significativa fazer pesquisa acadêmica e fazer pesquisa aplicada?

Ca – Não te posso dizer, não sei te dizer. Não faço pesquisa acadêmica há anos. Nem sei se um dia fiz, se fiz...não me lembro – Pôs-se a rir do que havia dito.

Am – Eu também não faço pesquisa acadêmica. Tenho mania de brincar, quando faço consultoria, de colocar-me como alguém que está a fazer pesquisa acadêmica. Mas depois caio em mim, e, aí vejo que continuo fazendo as mesmas coisas que fazia há anos atrás, dados diferentes e mesma conclusões.

Eu – Acho interessante essa tua colocação. Contextos e realidades novas, no entanto, continuas com as mesmas conclusões? Isso também acontece contigo Carlota?

Ca – Sim, foi por isso que pedi que conversasses com ela, somos iguais e partilhamos da mesma angústia – antes que continuasse a explicar o que me queria dizer, Amélia interrompeu, pontuando que Carlota devia contar-me que esse seu senso crítico, com relação à pesquisa, havia nascido das dúvidas que Amélia, como pesquisadora mais experiente e que até certo ponto introduziu Carlota no mundo da consultoria, levantava constantemente quando regressavam do campo.

³⁹ Os dados que partilho se basearam na tabela da função pública disponível no site: <http://www.meusalario.org/mocambique/main/salario/sector-publico-mocambique/salarios-de-docentes-universitarios-e-investigadores-1> - Acessado em 30/04/2017.

Am – Lota, diz-lhe que essa consciência de que falas, a que se preocupa com construções estereotipadas dessa mulher sempre igual, ora submissa, ora resistente, mas sempre sem muitos recursos para sair de sua condição de opressão, começou nas nossas primeiras incursões no campo. Lá, eu que já fazia pesquisa, dizia para Carlota, que estava a iniciar, olha, não seja muito criativa, escuta o que as pesquisadoras mais experientes dizem, não tenta fazer diferente.

Eu – Então, vocês notaram desde muito cedo que as conclusões que tiravam, do enorme cervo etnográfico que tinha, tendiam a enquadrar, a engessar essa mulher, ou melhor, essas mulheres complexas nas vossas narrativas habituais?

Ca - No princípio acreditávamos no que fazíamos, mas depois vais notar que fizeste três ou quatro pesquisas, e parece que o importante não é o que elas dizem que mostre, no nosso entender, alguma satisfação com sua condição de vida. Não, tens que procurar qualquer coisa que vislumbre sofrimento e também resistência. E aí tens que dar teu testemunho. Não basta apenas escrever sobre essa mulher, tens que torná-la única, um exemplo. Então as demais sofrem e se calam, porque naturalizam essa ordem falocêntrica das coisas, mas essa mulher de que falas, não. Ela resiste.”

O sol se foi deitar e me vi obrigado a deixá-las conversar sobre assuntos outros mais relevantes para elas do que para mim. Não nos encontramos na quarta, na quinta e nem na sexta-feira. Durante esses dias trocamos apenas mensagens de textos e e-mails. Carlota estava envolvida com o seu grupo de pesquisa, tinha datas e metas a cumprir com a instituição contratante. Mas o diálogo continuou a produzir e a demandar uma série de leituras em torno da diferença entre pesquisa aplicada e pesquisa acadêmica.

Lembrei que havia lido, por sugestão de Ondina, uma obra bastante interessante que enfoca nos debates em torno do que seria uma “antropologia prática”, “antropologia aplicada” ou “antropologia da ação”, em contraponto à que se faz na academia.

A obra de que falo é a intitulada “Antropologia Extramuros: novas responsabilidades sociais e políticas dos antropólogos” (2008), organizada por Gláucia Silva. Essa obra me era interessante porque contava a experiência de antropólogos brasileiros renomados que perambularam entre essas duas formas de se fazer antropologia. Só por isso seria suficiente, porque assim como boa parte dos antropólogos que participam na obra, Carlota e alguns outros interlocutores com quem

conversei em Moçambique são professores e transitam entre essas duas formas de se fazer antropologia. Essa feliz coincidência alimentou uma curiosidade enorme em mim, a de encontrar Carlota em algum dos artigos patentes na obra. Apesar de a obra se debruçar sobre a experiência de antropólogos brasileiros, com temas e pesquisas muito peculiares à realidade brasileira, parecia-me que ela oferecia subsídios para compreender a configuração do campo científico moçambicano e da sua disponibilidade de alargar seu escopo tradicional de atuação.

Outrossim, a obra trazia uma série de propostas ricas de como mediar a atuação dos antropólogos como sujeito que produz conhecimento com a finalidade de alicerçar políticas públicas, de se posicionar e engajar nas lutas sociais de sua época.

O ponto que me parece ser central, na obra em questão, é a demonstração da artificialidade dos muros intra e extra acadêmicos. Essa separação entre uma antropologia acadêmica e outra aplicada é quase inexistente, na medida em que, mesmo nos casos em que parecia haver um distanciamento claro entre as agendas e pautas destas formas de se fazer antropologia, o antropólogo, enquanto um sujeito que estabelece interlocução com seus sujeitos pesquisados, acabam, de algum modo, hasteando uma bandeira em defesa de causa alguma, escrevendo sobre a percepção desses sujeitos sobre assuntos que lhes são sensíveis e pertinentes.

Trazer à tona essas questões que os nossos sujeitos pesquisados nos impõem, através das nossas publicações, é de algum modo colocá-las sob os holofotes, por menos numerosa que seja a nossa audiência (nosso público leitor). Em todo o caso, a ideia é: [...] chamar atenção para como essa questão dos muros – intramuros ou extramuros – é dinâmica. Ou seja: os muros são múltiplos e mutáveis (NOVAES, p.142).

Ora, eu compreendo a questão do Brasil, mas sinto que Moçambique é bastante diferente, por conta de alguns aspectos idiossincráticos que tentei explicar anteriormente no texto. Espero ter conseguido. Por ora retomarei os meus diálogos com Carlota, acho que podem oferecer alguma luz sobre essas singularidades do trânsito entre essas duas formas de se fazer antropologia em Moçambique.

“Sábado – Carlota ligou pedindo que fosse ter com ela e lesse o relatório final, pois, na segunda-feira teria que entregá-lo para a instituição contratante. Lá fui, li o relatório e ficamos horas a fio a conversar sobre o mesmo.

Ca – O que achas? – Perguntou-me, preocupada com a minha opinião sobre o relatório.

Eu – Tenho quase a certeza que sabes qual é a minha opinião.

Ca – Sim, sei! Chamei-te porque quero que saibas que tentei convencê-los a se permitir ler os dados sob outro prisma. Um que mostrasse dinâmicas, mudanças, mas também que dissesse que existe, um número significativo de mulheres, que não percebe essa opressão e dominação masculina no seu dia-a-dia. Pelo contrário, olha para aquela forma particular de configuração de relações sociais de forma crítica e consciente, mas sem se colocar como sujeito a partir da categoria de gênero.

Eu – Falaste assim, tão eloquentemente, como falas comigo e não os convencestes?

Ca- Não, porque eles sabem o que eu sei, aliás, sei que sabe mais, tem pesquisadoras que escrevem sobre mulheres, direitos humanos e questões de gênero há mais de 20 anos. Sendo que boa parte delas também deu aulas por tempo igual ou superior a este. Então, eu sou só poeira na sola dos seus sapatos, sou apenas um fôlego novo para seu respirar velho. No dia que fores consultor, vais compreender que esse é um universo bastante pequeno e seletivo. Que basta os mais estabelecidos não permitirem que portas se abram para ti, tu não entras. É uma troca de favores, entre consultores e as agências multilaterais de desenvolvimento; é uma troca de favores entre consultores; é uma troca de favores entre gestores de projetos, ONGs e entre todos os que já estão estabelecidos nesse mercado. É um acordo entre todos para a manutenção de uma visão única.”

Esses diálogos ocorreram em finais de 2015. Mas sempre mantive contato com Carlota, tornamo-nos parceiros intelectuais, trocamos ideias constantemente, estamos a trabalhar para produzir alguns artigos em coautoria. Depois da minha qualificação do doutorado, em 2016, extasiado pelas brilhantes contribuições da banca, escrevi-lhe um e-mail a pedir que ela me permitisse usar parte dos diálogos na tese de doutorado. Ela assim o fez e foi mais além. Chegamos à conclusão que eu devia dedicar um capítulo inteiro ou parte dele para descrever e analisar o lugar que ocupam as “mulheres” nas narrativas dominantes produzidas por e em consultorias sobre gênero e direitos humanos em Moçambique. Enviou-me relatórios feitos por ela, propostas técnica e financeira de consultorias distintas. Permitiu que eu tivesse uma noção mais realística dos preços cobrados pelas

consultorias. Lembro-me que por essa altura, aqui no Brasil, acontecia o *impeachment* da presidenta Dilma Rousseff. Carlota, comentado a situação política brasileira, depois de ter assistido via Globo News, a câmara dos deputados votar a favor do *impeachment*, disse:

“- Lembras quando eu te disse que em consultoria o que vale são alianças, os acordos e os pactos para manutenção de uma visão única, não importando o que os dados e o campo te dizem? Pois é meu amigo, é o mesmo que vi no impeachment da vossa presidenta.”

Achei a analogia da Carlota feliz. Vivendo e vendo o *impeachment* da presidenta Dilma, era flagrante que para os deputados e os senadores que o aprovaram pouco importavam a coerência e a robustez jurídica da peça acusatória (libelo), a opinião já estava formada.

E o mesmo sucedia com relação aos dados produzidos por esse **estar lá** (como condição primordial de falar por) dos sociólogos, antropólogos, historiadores sociais e demais cientistas sociais moçambicanos. Ir ao campo, fazer uma etnografia sobre mulheres é relevante para construir um conhecimento experiencial sobre esse outro da sociedade. Assim surgem os conhecedores (em minha humilde opinião estão mais para fazedores) do contexto desse outro, que perambulam por diferentes espaços de poder decisório testemunhando, dando seu parecer sobre a situação da mulher enquanto uma espécie de “especialistas de base experiencial e participativa” (LANGA, 2013, p.369).

Estes especialistas são bastante solicitados, na medida em que as *culturas intermitentes* que trazem encontram-se em consonância com o que os financiadores de consultorias procuram, no caso dos estudos de gênero, uma leitura bastante ambígua. Por um lado, é preciso que se tragam dados que comprovem que existem culturas falocêntricas – na esteira desses dados empíricos precisa-se dar a conhecer a mulher como uma figura resignada, conivente ou alienada em relação à estrutura. Argumentou a favor dessa perspectiva uma interlocutora responsável pelos estudos de gênero de uma ONG financiada pelos Países Baixos:

“- Portanto devemos mostrar que essas mulheres são alienadas pelo patriarcado, ao ponto de não denunciar a violência por elas sofridas. Precisamos desses estudos que mostram como a mulher tem naturalizado o seu lugar na sociedade. É triste olhar e ver essas mulheres e saber que elas estão ali conformadas com seu lugar de subalterno, enquanto os homens fazem e definem a cultura. Por

isso, é importante mostrar isso, é vital para sabermos como ajudar essa mulher a sair da opressão, ela precisa da nossa ajuda.”

Mas, por outro lado, é preciso que se coloque a mulher como protagonista, que não se a tome somente como objeto. Como disse anteriormente no texto, ela tem que permitir um vislumbre de contra-hegemonia, resistência e descenso cultural. Assim o faz Guerra (2013). A autora, objetivando refletir sobre políticas públicas e programas do governo moçambicano que visam a promoção de igualdade de gênero, debruça-se sobre dados etnográficos e teorias trazidas por outros autores para, a partir da diversidade cultural moçambicana, “*compreender hábitos e costumes que, socialmente, constroem a discriminação da mulher*” (Ibid, p.2).

Ainda, no mesmo texto, em defesa apaixonante sobre a importância capital da compreensão da língua para o entendimento holístico dos quadros simbólicos estruturantes das relações sociais, a autora chega à triste conclusão que,

A unidade nacional pressupõe uma língua comum, e a urgência em promover e solidificar essa unidade levou a FRELIMO, desde os tempos da luta armada, a optar pelo português. De acordo com o Artigo 10º da Constituição de Moçambique, promulgada em 2004, o português é a língua oficial do país, mas o Censo realizado em 2007 aponta que apenas 40% da população sabe falar o idioma. Quando utilizamos gênero como categoria de análise os números são bem mais alarmantes, apenas 20% das mulheres moçambicanas falam português (Ibid., p.5).

Antes de dar continuidade à leitura crítica do texto de Guerra pretendo, por um imperativo moral (denunciar que tem um propósito civilizatório a ideia de que todos devemos falar português para ganhar cidadania plena) e por ter conversado com várias das minhas interlocutoras não falantes da língua em questão, questionar o seguinte: esses dados são alarmantes para essas mulheres não falantes do português ou para a autora?

Mas me parece problemático, no mínimo, num país onde a maioria das pessoas não fala o português, achar alarmante que apenas 20% das mulheres moçambicanas o falem. Ora, quando me foi permitido conversar com mulheres praticantes dos ritos de iniciação, dos grupos étnicos que estudo, fiz a seguinte questão, preocupado porque um número significativo delas não falava o português: Sente alguma dificuldade no seu dia a dia por não falar o português? Não foram poucas as que me responderam de forma similar à Amina, uma anciã *nhandja* que me

replicou com outra pergunta: “- *Sentes alguma dificuldade por me entrevistar em português e eu te responder em nhandja?*” (A pergunta me foi feita em *nhandja*, a tradução da mesma foi feita por Mikas). Quero com isso dizer que estas mulheres bem vivem se comunicando em suas línguas nativas.

Portanto, de acordo com a minha experiência em entrevistar, dialogar e estudar populações e grupos étnicos que não falam português ou que falam o *pretuguês (anteriormente mencionado no texto)*, não encontrei dificuldade alguma em suas vidas, por não “bem” falarem o idioma oficial, pelo contrário, como observa Macêdo (1992), essa apropriação da língua portuguesa pelos nativos, deturpando-a, misturando-a, mostra uma riqueza de pensamento que se anuncia por um hibridismo ontológico.

Assim sendo, não vejo o porquê do alarido da autora com essa constatação. Posto isso, continuarei a debruçar-me sobre o seu texto. Citando dados etnográficos de outros textos, Guerra continua sua empreitada ativista.

Desde o fim da guerra civil, várias mulheres têm vindo a público para relatar casos de violência sofridas durante este período. [...] à violência sexual é uma arma tão ou mais eficiente do que a arma de fogo, por isso é tão utilizada pelas guerrilhas. Por isso é vital que seja dada voz as vítimas, esta exposição pública causa bastante comoção e reflexão.

Uma explosão de casos de violência contra a mulher em Moçambique provocou diversas reações de indignação, dando início a um processo de discussão das ONGs que atuam na área de direitos humanos para elaboração de uma proposta de lei contra a violência doméstica. Permitindo assim a criação de condições para que a igualdade de gênero possa efetivamente se concretizar, deixando de ser letra morta em planos e em discursos oficiais (GUERRA, 2013, p. 6).

Debrucei-me sobre alguns aspetos do texto de Guerra não para criticar o seu ativismo ou a sua defesa às mulheres moçambicanas. Sei, porque conheci Guerra em 2015, quando apresentava nos seminários do DAA um estudo sobre fístula obstétrica em mulheres moçambicanas, que suas intenções são as melhores possíveis.

Acredito que todos nós hasteamos bandeiras temáticas, defendemos nossas crenças e nossos grupos, no entanto, não me parece ser analítica e eticamente saudável permitir que nossas crenças, alimentadas por um pré-conhecimentos do nosso outro, inviabilizem uma abertura espiritual ao não esperado.

Quero com isso dizer que não existe um fazer etnográfico quando só se há certezas e não dúvidas do que se vai encontrar, pois, acaba-se com a subjetividade inerente ao fazer etnográfico.

No caso de Moçambique me parece que há uma conspiração “fortuita” de discursos quer acadêmicos ou militantes, que alimentados por premissas de um conhecimento divinatório assumem, sem medo algum:

[...] Embora não tenhamos dados para refutar essa suposição de aumento da violência contra a mulher, convém lembrar que muito possivelmente esta violência sempre existiu, mas que só agora se tornou mais visível (Ibid., p.6).

Ora, no caso de Guerra, uma quase antropóloga, até então doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, a sua fala sobre esse outro, geográfico e culturalmente distante – não brasileiro, moçambicano, negro e despossuído – é autorizada por essas narrativas mestras, canônicas, seculares e sociocêntricas de construção estereotipada e desumanizada desse não sujeito (COSSA, 2014). Atrevo-me a dizer que Guerra, se analisasse de forma análoga mulheres vítimas de violência no Brasil, mesmo em sujeitos subalternos, jamais iria atrever-se a proceder a tais generalizações e constatações demasiadamente simplistas. Pois, no Brasil, a quantidade de publicações excelentes sobre essa mesma questão a dissuadiria de criar a mulher como um sujeito monolítico.

Em qualquer que seja a discussão em antropologia brasileira, sempre existe a condição de se estabelecer um contraditório entre diferentes formas de se tratar analítica, metodológica e etnograficamente um mesmo objeto ou sujeito pesquisado.

Ora, não preciso dizer que a antropologia brasileira é um caso de sucesso, pelo número de alunos formados, com qualidade, nos diversos programas de pós-graduação em antropologia pelo país afora; que é um sucesso pelo número de alunos que circulam, através do programa Ciência sem Fronteira, pelas cátedras mais tradicionais da área, internacionalizando a antropologia brasileira, trazendo contribuições ricas às outras antropologias ao redor do mundo. Não vou continuar a enumerar os motivos que fazem e tornam a antropologia brasileira um caso de sucesso, Pina Cabral (2011) já fez isso de forma mais brilhante do que eu.

No entanto, me parece que a antropologia brasileira é um caso de sucesso principalmente pela constante reflexão ética em torno do antropólogo, tanto os que atuam na academia como os que atuam junto à sociedade civil, agências multilaterais de desenvolvimento e às instituições privadas que encomendam pesquisa de cunho etnográfico.

Pensando nesse número crescente de profissionais formados nesta área, mas que estariam a fazer uma antropologia extramuros acadêmicos, a Associação Brasileira de Antropologia (ABA) tem incentivado debates sobre ética em antropologia; antropologia e mediação de políticas públicas, entre outros debates que lançam um norte no fazer etnográfico (SILVA (Org), 2008; VÍCTORA et. al., 2004). Acho justo dizer que também devemos tomar em consideração que o primeiro programa de pós-graduação em antropologia em Moçambique foi lançado em 2016, pela Universidade Eduardo Mondlane. Ao passo que no Brasil existem programas de pós-graduação em antropologia com mais de 43 anos de existência, como é o caso do PPGAS da UFRGS.

Portanto, é flagrante a diferença entre a antropologia moçambicana e a antropologia brasileira. Diria que no Brasil a antropologia é um edifício disciplinar com estruturas firmes, pilares bem edificadas (contudo, não quero dizer que este edifício não comporte tradições escolares bastante distintas), e, no caso de Moçambique, ainda (colocando-me como sujeito atuante na tentativa de criar uma escola de antropologia moçambicana) procuramos estabelecer princípios éticos norteadores do fazer etnográfico.

A diferença gritante entre a antropologia moçambicana e a brasileira, a meu ver, reside no fato de que qualquer publicação ou produção de dissertações, teses, livros e artigos sobre Moçambique, feita por antropólogos nacionais ou estrangeiros, de um modo geral, constituir o marco inicial de uma discussão sobre um objeto ou temática específica, salvo raras exceções. Destarte, esse marco inicial inaugura a gramática moral de enunciação da realidade de que trata ou constrói, tornando os seus primeiros enunciadores seus legítimos conhecedores.

2.3.4 Histórias não tão dissonantes - do feminismo à solidariedade feminina

Carlota vive num *flat*, unidade privativa, nome dado à habitação semelhante a um apartamento em Brasil. Seu *flat* tem dois quartos enormes, uma casa de banho, uma sala, uma cozinha espaçosa e uma sacada, também enorme, que dá acesso à varanda traseira que proporciona uma vista interessante da cidade de Maputo. Vive numa das avenidas mais movimentadas desta cidade. Vive sozinha, de quando em vez sua empregada, Rosa, mulher negra já com uma certa idade, para além de fazer os trabalhos domésticos, a faz companhia. Carlota não quer ter filhos e também dispensa a companhia constante de um homem. Disse-me que é heterossexual, contou-me muito sobre sua vida, amores e desamores, falou de suas paixões por livros de ficção narrativa. Contou-me que queria ser prosadora, mas quis o destino que escrevesse não sobre ficção, mas sobre a vida de sujeitos e pessoas demasiadamente reais. Perguntei-lhe: “- *Mas isso também é ficção? - Não quando a dor das pessoas é real e não pode ser somente escrita como algo que imaginamos.*”

Carlota é uma mulher de olhar penetrante, cheia de vida e de dúvidas. Demasiadamente inteligente e intuitiva, tende a ter resposta para tudo, menos para as questões que dizem respeito à sua vida pessoal. Quando questionada sobre a mesma, faz questão de responder de forma metafórica e evasiva. Talvez seja o seu lado literário a falar mais alto. A decoração de sua casa é de uma elegância única, pois, Carlota faz questão de contar, com detalhes, como cada peça de mobília foi por ela escolhida a dedo. Por ser demasiadamente asseada, é quase implacável com a desordem e com o caos. Sua casa tem aroma de maçã, cheiro que gosta de ter na roupa e em seu corpo (sei porque o perfume que ela usa exala, levemente, à maçã e se espalha pelo ar).

Foi difícil construir uma amizade forte com ela. Somos quase opostos, não que não seja asseado, mas não desgosto do caos. E Carlota tem sua vida regida pelo relógio, o *tic tac* dos ponteiros conversam com ela em uma linguagem inacessível ao mais comum dos mortais. Dizem-lhe que é a hora do jantar, a hora de se sentar e conversar... Tudo em sua vida é cronometrado, devidamente ensaiado.

Por isso é que ela se caracterizava como uma mulher de hábitos fixos. Fomos apresentados por uma amiga em comum, num bar da cidade de Maputo, numa noite em que chuviscos se tornaram, em um breve instante, um temporal inesperado. Por conta disso, vimo-nos impossibilitados de sair do bar. Fomos obrigados a conversar durante longas horas. Nesse dia travamos um embate intelectual em torno da questão de gênero em Moçambique.

Confesso que não gostei dela de primeira, achei-a prepotente e demasiadamente convencida de suas certezas. Fiquei a saber, porque ela me contou tempos depois, que sua impressão também fora nada boa acerca da minha pessoa. Disse: “- *Achei-te um jovem muito metido e inflexível.*” Portanto, foi um sentimento recíproco. Mas havia nela uma força cativante, um carisma único que me fazia querer dar-lhe outra chance de a conhecer melhor. Até mesmo porque eu estava a fazer campo e a seguir um conjunto de diversas informações sobre os corpos de que falo, e foi quando recebi o telefonema de uma amiga, que gritava tanto que quando seu colega de escritório pediu que ela diminuísse o tom de sua voz, também gritando com ela, eu escutei do outro lado da linha seus gritos. Essa amiga disse-me que eu deveria ir ter com ela à noite, em tal bar, para conhecer uma amiga dela, inteligente e bastante conhecedora do que eu estava a estudar.

Não me fiz rogado. Fui lá ter, na hora marcada, 22h02. E lá estávamos nós, a 01h00 da manhã, no meio de um temporal que não dava sinais de desistir de se anunciar com força, no meio de uma conversa de abordagens de gênero, aparentemente incomunicáveis. A amiga em comum, vendo malograda a sua intenção, a de nos aproximar para discutirmos questões que lhe pareciam ser de interesse comum, interveio e disse: “- *Se não vão se entender, pelo menos deixem-me beber*”. Essa frase amenizou o clima, derrubou barreiras e fez com que mudássemos o rumo da conversa. E bebemos, nos conhecemos e vimos que as nossas abordagens não eram tão incomunicáveis. Trocamos contatos e a partir daquele dia não deixamos de nos comunicar, ainda hoje falamos constantemente.

Depois de muito conversar e trocar impressões sobre assuntos variados, Carlota se dispôs a ajudar-me com a pesquisa, disse-me que a podia tomar como uma interlocutora chave para entender como era construída a imagem da mulher nas narrativas transversais dominantes sobre gênero em Moçambique. Assim o fiz. Discutimos relatórios que ela elaborou ou ajudou a elaborar, no âmbito de pesquisas sobre gênero e direitos humanos em Moçambique; também tive acesso à sua rede de amigos, conhecidos e de pesquisadores/ras que trabalham com a mesma temática. Carlota agenciou, parcialmente, o meu trabalho de campo junto dos fazedores de pesquisas e de gramáticas morais sobre gênero em Moçambique.

Com o tempo, vi Carlota se abrir a ponto de mostrar o quão frustrada estava com a linha dominante de gênero em Moçambique, a que trata a mulher como um sujeito uno. Tal era sua frustração que chegou a cogitar a possibilidade de abrir

mão do trabalho como consultora para continuar, exclusivamente, a dar aulas. Um dia, atendi ao telefone e ouvi seu desabafo: “- *Ca - Não aguento mais fazer consultoria e acreditar que está tudo bem no jeito que faço as coisas acontecer! Eu – então, desiste! Ca – Mas eu já te disse que tenho contas a pagar? Eu – Já, mas isso tem valido as tuas noites de sono perdido? Ca – Não, mas eu aprendi muito que também não se dorme enquanto se tem contas a pagar.*”

Carlota sempre se mostrou preocupada com a possibilidade de deixar de fazer consultoria, não porque não possa sobreviver apenas dando aulas, mas a questão principal, para ela, é manter seu estilo de vida. Deixá-lo para trás, implica refazer suas redes sociais e profissionais; implica ter que reestruturar as relações sociais em seu local de trabalho e abrir mão da possibilidade de circular em palestras, colóquios e de internacionalizar seu nome por via das consultorias que faz. Disse-me: “tenho o sonho de ser uma consultora internacional, de escrever sobre mulheres ao redor do mundo e não só sobre mulheres moçambicanas”. Em parte, isso justificava o porquê de, mesmo consciente da “vitimização” da mulher pelas narrativas transversais dominantes sobre gênero em Moçambique, Carlota tender a justificar a sua postura acadêmica – a de retroalimentar essa imagem da mulher enquanto sujeito uno, submissa e sem agência –, como parte de uma estratégia discursiva de sua comunidade científica, que visa atribuir valores distintos à vida dos seres humanos.

É como se existissem vidas mais dignas de serem lembradas (chamando a atenção do Estado e de seus parceiros de desenvolvimento, através de uma mensagem subliminar, transmitida na ideia segundo a qual: mulheres subjugadas por suas tradições e culturas precisam urgentemente que o Estado crie condições para que haja uma **destraditionalização e/ou retraditionalização das instituições e dos agentes sociais**).

Mas esse não é apenas um ideal humanitário, é ideal de vida, uma crença no justo que advém de um conhecimento experiencial, de algo que foi visto e sentido e não pode ser esquecido, apesar de ser uma dor inominável. Sobre esse aspecto, uma fala de Carlota foi bastante reveladora: “- *Quando te digo que o que vi e ouvi, me autoriza a escrever mais do que as mulheres se dispuseram a conversar comigo, não quero dizer que suas palavras sejam poucas. Quero apenas salientar que meus olhos e ouvidos captaram imagens de sofrimento muito além do que me propus saber. São dores inomeáveis não são só para mim, como para elas. São dores que*

se fazem sentir além do que a câmara fotográfica pode captar. Simplesmente não posso esquecer, é indelével, paira sobre o ar.”

A fala da Carlota lembrou-me o quão difícil é o movimento crítico de suspeitar de seu ideal, saindo de si e de sua atmosfera de habitabilidade, para questionar as formas de constituição dos sujeitos de que falamos além da linguagem do sofrimento que vemos em seu e no nosso cotidiano. Diria, tal e qual Das (2011, p.16) citando Wittgenstein (1953): “O ideal, como o pensamos, é inabalável. Você nunca pode sair para fora dele; deve sempre voltar. Não há fora, fora você não pode respirar”.

Acredito que as certezas quase inabaláveis que Carlota tinha na “mulher”, enquanto sujeito uno, só podem ser explicadas pelo uso da palavra ideal. Mas o ideal aqui não representa apenas o que só existe na imaginação, pelo contrário, diz respeito a um princípio ético, o de (super)valorizar as vidas das mulheres, principalmente das que se encontram em situações de violência ou culturalmente colocadas como não sujeitos em seus grupos étnicos/comunitários. Vezes sem conta fez alusão a esse ideal como a razão de sua existência. Disse-me uma vez ao telefone:

“- Ca – Quero dormir e acreditar que as minhas ações, os meus pensamentos emanam uma forte luz para as mulheres menos privilegiada. É bom saber que o que escrevo, em parte, faz parte desses ventos de mudança! Mas uma mudança de verdade, não uma simples chuva de verão, como são os discursos e promessas políticas sobre melhorias de condições e vida para as mulheres.

Eu – essas mulheres de que falas, desprivilegiadas, precisam que a tua luz se ilumine sobre elas?

Ca – Quando falo da minha luz, não quero dizer que sou melhor do que elas, refiro-me ao meu lugar de fala, nesse sentido, digo-te, sem muitas dúvidas, que eu e minhas companheiras estamos em lugares melhores que os delas. Além disso, acho que viver em uma democracia implica que todos os cidadãos estejam contemplados na mesma constituição, assim sendo, até que existam as condições necessárias para que essas mulheres falem, eu e todas as outras mulheres, situadas em lugares de fala mais autorizados, vamos contemplá-las em nossos discursos.

Eu – e se elas não quiserem ser contempladas? E se não quiserem falar através de vocês em seus respectivos lugares de fala?

Ca – Segone, deixa de ser antropólogo sempre, precisas viver o país real. E nesse país, alguns “ses” não tem razão de ser. Não há “se”, quem não quer ser livre?”

Acredito que Carlota tenha entronizado esse ideal como objetivo de sua vida. Mas também acredito que a sua fala é bastante representativa do grupo de mulheres a que ela pertence, docentes, pesquisadoras e ativistas que, como ela, também se colocam da mesma forma. Com efeito, o que a fala de Carlota também nos diz é sobre a sociabilidade específica de campos comunicáveis e alinhados na produção de discursos transversais dominantes sobre e de gênero em Moçambique – o da ciência, o da militância e o da consultoria – não os tomo como separados, já firmei anteriormente que existe intercomunicabilidade e dependência entre estes.

Para esclarecer sobre essa forma específica de sociabilidade, pretendo fazer um debate breve entre dois autores que se debruçam sobre o fazer científico, a racionalidade do mesmo e as condições sociais em que o mesmo se dá. Não farei um debate exaustivo de toda a obra destes, apenas cingir-me-ei em tentar estabelecer uma relação entre alguns aspectos explorados por estes, em obras/artigos específicos, que me ajudem a demonstrar como esse ideal de vida de Carlota e de suas companheiras esclarece, parcialmente, a razão da tônica discursiva na “mulher”, entendidas como sujeito uno, despossuída e subjugada pela tradição/cultura: Thomas Khun (1998) e Robert Merton (1968).

Em Khun, em “A Estrutura das Revoluções Científicas” (1998), o que me interessa é o que o autor chama de ciência normal, aquela fase em que uma visão paradigmática do fazer científico se valoriza e se sobressai em relação as outras concorrentes, fase esta de um fazer científico pouco contestado. Bem ciente estou das dificuldades da aplicação da noção de paradigma em ciências sociais, por se achar, que pela natureza destas, o certo é caracterizá-las como constituídas de múltiplos-paradigmas e múltiplos-métodos dos quais não há, não raras vezes, consenso algum ou hegemonia de uns sobre os outros (Assis, 1993; Barros, 2010). No entanto, apesar de estar ciente que o público alvo da contribuição epistemológica de Khun são os fazedores (os cientistas das ciências ditas naturais) das ciências exatas, acho que este, a partir dessa noção, permite-nos compreender como as relações subjetivas dentro do campo científico, incluindo o campo das ciências sociais, edificam ontologias particulares, passadas em jeito de modelos e teorias, como a verdade paradigmática a ser respeita e seguida. É como afirma Edgar Morin (2005),

Deve ver-se, com Kuhn, que existem, no interior e acima das teorias, inconscientes e invisíveis, alguns princípios fundamentais que controlam e comandam, de forma oculta, a organização do conhecimento científico e a própria utilização da lógica (MORIN, 2005, p.22).

Dito isso, gostaria de começar primeiro com a definição sociológica de paradigma de Khun, frisando que ao longo da obra em questão o autor lhe dá diferentes sentidos e significados, ora designando metaparadigmas ou paradigmas metafísicos, ora se referindo a ele para designar mais a natureza da aceitação que as características estruturais de um corpo de doutrina (Assis, 1993, p. 139). Obviamente, como antropólogo que sou, interessa-me mais o sentido sociológico do conceito paradigma de khun, considerado pelo mesmo como: “[...] as realizações científicas universalmente reconhecidas que, durante algum tempo, fornecem problemas e soluções modelares para uma comunidade de praticantes de uma ciência (KHUN, 1998, p.13)

O paradigma de que fala o autor é mais do que um norteador científico, ele é, acima de tudo, um norteador moral de um fazer científico específico, dito por outras palavras, o paradigma se define mais pela existência consensual de uma visão ideológica do que pelo seu rigor analítico. É como se o cientista pertencente a uma dada comunidade moral vivesse e estivesse apenas preocupado com a prevalência da visão do seu grupo. Sobre esse aspecto, nos diz o mesmo autor que,

[...] o cientista trabalha apenas para uma audiência de colegas, audiência que partilha de seus valores e crenças, ele pode pressupor um conjunto específico de critérios. O cientista não necessita preocupar-se com o que pensará outro grupo ou escola (Ibid., p.2006).

Quando Carlota, apesar de reconhecer a importância que o fazer etnográfico tem no desestabilizar de suas certezas, sobretudo quando me diz constantemente: “- *Sinto que o que vejo quer se impor ao que acredito, mas tento acreditar mais naquilo pelo que vivo e nas minhas companheiras [pesquisadoras iguais a ela, que partilham da mesma visão]*”, denuncia mais do que uma inflexibilidade de incorporar, acreditar e agregar o novo, uma aliança entre um determinando grupo para que sua verdade ressoe mais alto que verdade outra qualquer.

Na primeira quinzena de dezembro de 2015 Carlota havia combinado comigo de enviar via e-mail o esboço de um texto que queria submeter para uma

revista internacional especializada na publicação de temáticas ligadas à gênero e aos direitos humanos. Não me enviou o e-mail, mas convidou-me a ir ler o texto e dar sugestões em sua casa. Assim o fiz.

Depois de ler o texto, dei-me conta que boa parte da literatura que Carlota citava era de mulheres, cientistas sociais moçambicanas ou estrangeiras, muitas com um viés teórico que enfoca em dominação masculina e no patriarcado como instituição inflexível com relação à mobilidade ascendente da mulher, tanto em seu grupo específico, como na sociedade em geral.

Porém, os dados etnográficos que Carlota trazia em seu artigo, se emancipando aos usos e sentidos que deles ela fazia, apontavam para um sentido bastante distante do que ela vendia como verdade. Em um momento do seu texto nos é dado a conhecer a história de uma jovem, descrita por ela como (uso as palavras que ela usou na descrição de sua interlocutora): “- *Uma rapariga caprichosa, de fino trato e bastante sedutora. Que se valia do seu corpo para ganhar presentes e melhorar de vida*”. Continuando, em outro momento do texto Carlota descreve um episódio em que uma situação de violência escancara o que a autora chamou de “impossibilidade da mulher se opor ao parceiro, por dele depender financeiramente, característica primordial do patriarcado”. Neste episódio, Diana (nome fictício)⁴⁰, jovem de 21 anos de idade, amante de um senhor casado com mais de 50 anos de idade, foi por ele agredida por ter pego uma *boleia* (carona) de um seu colega da faculdade. A agressão não se deu pela boleia em si, mas pelo fato de Diana, pegando boleia de seu colega, ter feito seu amante esperar mais de uma hora, num trajeto de 20 minutos em dia normal e de 40 minutos com tráfego intenso. Diana foi agredida, levou pontos (sutura), em virtude de tal agressão ter causado cortes profundos em seus braços e em outras partes do corpo, menos no rosto. Contou Diana à Carlota que só não foi agredida no rosto porque o agressor disse-lhe que jamais ousaria em deixar imperfeito o que por natureza Deus achou por bem criar belo.

Apesar da pressão dos médicos, por terem identificado fortes sinais de agressão, para Diana dizer o nome do agressor, esta assim não o fez. O que levou Carlota a fazer a constatação acima mencionada: “impossibilidade da mulher se opor ao parceiro por dele depender financeiramente, característica primordial do

⁴⁰ Nome dado por mim, caso o artigo seja aceite, soube que encontra-se em revisão de pares, o nome diferente não permitirá a ligação estreita/semelhante entre estas duas histórias – uma contada por Carlota e outra por mim, uma versão da história de Carlota.

patriarcado” – Ora, Carlota chegou a tal conclusão a partir de uma fala de Diana que dizia – “- *A memória não me permite reproduzir fielmente*”. Mas era algo similar a: “- *Não posso denunciá-lo, foi ele que me fez entrar para universidade; é ele que paga as contas da minha casa e as despesas dos meus irmãos, irmãs e pais. Então, se eu o denunciar, provavelmente, ele deixe de fazer isso.*”

Bem, em abono da riqueza etnográfica de seus dados, a conclusão de Carlota me pareceu precipitada. Ancorada parcialmente em apenas alguns dados etnográficos, perdendo a riqueza deles como um todo que deve ser lido e interpretado estabelecendo analogias, contrarrespostas e possibilidade de contraditório.

Lendo o esboço do seu artigo, vi várias passagens do texto em que Carlota mencionava que Diana era uma mulher que gostava de ostentar roupas caras e de grife; falava muito de suas viagens para a Europa e para outros continentes; tinha gostos que Carlota chamou-os de: “requintados”. Fora isso, Diana dizia constantemente que seu namorado era ciumento, que não admitia que ela tivesse amigos homens. Sendo assim, acho que faltou a Carlota dizer que a “impossibilidade da mulher se opor ao parceiro, por dele depender financeiramente”, no caso de Diana, não era somente por uma atitude altruísta e preocupação com o bem-estar coletivo. Acima de tudo, era em defesa da preservação de um estilo de vida suntuoso e bastante requintado.

E em defesa da riqueza dos seus dados etnográficos sugeri (desconfiava que Carlota já as tivesse lido, é uma mulher bastante conhecedora da literatura internacional sobre gênero) que Carlota lesse Zanotta (2000), Castro e Lavinias (1992) e Saffioti (1992), queria que lesse a crítica que estes autores fazem a esse feminismo que atrela a dominação masculina e a submissão feminina à existência do patriarcado, como essa superestrutura que configura como natural e legítima direitos sexuais paternais acima de qualquer outra forma de relações sociais.

A partir dessa literatura brasileira queria que Carlota pensasse em relações de gênero e não no patriarcado, numa sociedade contemporânea, como é o caso de Moçambique (sem a intenção de impor nada, apenas para estabelecer um diálogo mais abrangente sobre outras possibilidades de configurações de relações a partir da categoria “gênero”). Também queria que Carlota se desse conta que Diana era uma jovem universitária, viajada e com conhecimento do funcionamento dos diversos dispositivos jurídicos moçambicanos que lhe garantia seus direitos. Não pretendia, de modo algum, (re)moldar essa sua visão muito restrita de gênero, mas

estabelecer uma base, por mais modesta que fosse, a partir da qual se pudesse produzir algo novo.

Mas não foi isso que aconteceu, Carlota não quis renegociar suas certezas. Afirmou convictamente que não podia deixar de citar as suas porque acreditava no seu enfoque analítico e porque, também, necessitava de encorajar e não de criticar as suas.

“- Ca- Segone, não existe uma visão única em ciência, principalmente em ciências humanas. Não quero com isso dizer que teus comentários seja irrelevantes, mas que eu sei das críticas que se lançam a nós. Então, te digo: não te preocupes muito com a cientificidade dos meus argumentos, eu faço um tipo de ciência que agrega as discussões teóricas um conhecimento experiencial/testemunhal profundo. Não é só um procurar dar coerência aos dados através de teorias. Eu também sei que as teorias são importantes, mas existem teorias diversas e nas que eu acredito darem conta do que vejo, não vejo problema algum em falar de patriarcado. Por isso é que eu cito as minhas. Elas entendem o que eu falo e amanhã me citarão. É nas citações mútuas, relevando o que pensámos, que ganharemos força como grupo.

Eu – Mas não te preocupa saber que existem teorias e discussões acadêmicas interessantes e com visões contrastantes das vossas, que permitem ou possibilitam leituras outras do mesmo assunto?

Ca – Não diria que são mesmos assuntos, a realidade que vivemos é sempre singular. Então, quem sabe desta realidade é quem a vive e a teoriza constantemente.”

Eu acho que é aqui que entra Merton (1968) com o que designou de “efeito Mateus” (em inglês, Mathew effect). Fazendo uma parábola com o evangelho segundo Mateus 25:29: *“porque a todo o que tem, dar-se-lhe-á, e terá em abundância, mas ao que não tem, até aquilo que tem ser-lhe-á tirado”* –, Merton falando da falta de meritocracia na atribuição e validação de lugares distintos e diferenciados, verticalmente situados entre acadêmicos, e, também de seu sistema de recompensa e de reconhecimento, assume que as contribuições de cientistas renomados e as de cientistas emergentes tendem a ter pesos distintos e por isso serem legitimadas de formas diferentes, mesmo em casos em que, objetivamente, pouco há de diferenças irrelevantes entre elas, colocando os mais estabelecidos num patamar acima dos que ainda perambulam pelas margens.

É que a comunicação científica (a comunicação entre os cientistas) obedece a dinâmicas endógenas de acumulação de capital acadêmico (Merton não fala de capital, faço um gancho com Bourdieu apenas para elucidar a importância desse lugar de fala, lugar este simbólico, dos mais estabelecidos (aos menos), que por ausência de forças externas suficientemente avassaladoras para o abalar, tendem a tornar-se o *modus operandi* da valorização do fazer científico.

Portanto, quando Carlota diz, como necessidade primordial para o seu fazer etnográfico, ter que citar suas companheiras em suas publicações, para também manter-se dentro desse esquema de empatia e de troca de capital simbólico, por meio de trocas de citações, é afirmar como a relação entre indivíduos, principalmente dentro desse campo específico, se dá por um conhecimento prévio dos pretendentes dos símbolos usados pelos dominantes para se manterem como a referência *mor* do campo.

Sobre as estratégias de inserção dos pretendentes em um dado campo específico, Bourdieu é inigualável pela forma como aborda a forma como esta se dá. Diz-nos o autor em “O costureiro e sua grife: contribuição para uma teoria da magia” (2001), referindo-se ao campo da alta costura (como um mostruário das relações de competição e de busca por obtenção de capital, condição esta que se verifica em campo outro qualquer), que o capital é tanto o fator de concorrência, como também, ao mesmo tempo, o motivo da entrada nesse campo. Continuando, argumenta o autor que,

No campo da moda, como em todos os outros campos, são os recém-chegados que, à semelhança do que ocorre no boxe com o desafiante “fazem o jogo”. Os dominantes agem sem risco. [...] É assim que, para os costureiros que ocupam uma posição dominante no mundo da moda, basta se deixarem levar pelas estratégias negativas que lhe são impostas pela concorrência dos pretendentes para se ajustar diretamente às demandas da burguesia antiga que, por uma relação homologa às audácias espalhafatosa da nova burguesia, é reenviada à mesma recusa da ênfase (BOURDIEU, 2001, p.11-15).

O que Bourdieu e Merton estão a falar, nos textos acima mencionados, é que a mobilidade, sobretudo a ascendente, dentro de um específico campo, implica um conhecimento prévio das regras que regem o mesmo. Ao falar da troca de citações, como condição estruturante de se estar e pertencer a esse campo paradigmático específico – o que retrata gênero a partir do patriarcado e da mulher

como sujeito uno – Carlota está a mostrar qual é o lugar que ocupa e quais são suas pretensões futuras dentro do campo – que, pelo que pude entender, é passar de pretendente a dominante.

Outrossim, a aceitar a configuração atual das relações nesse campo, Carlota mostra uma pré-disposição em aceitar, como natural, as lógicas de diferenciação e de distinção dos indivíduos nesse mesmo campo. O que leva a indagar se certas atitudes desta minha interlocutora, como é o caso da pré-disposição que nela via de questionar sempre o porquê de mulheres, sobretudo subalternas, terem dificuldades de se impor às suas culturas e tradições, tidas por Carlota e suas companheiras como patriarcais e inflexíveis, não demonstravam um posicionamento flagrante de oposição de classes sociais.

E tenho cá para mim que classe social pode ser definida: “pela estrutura das relações entre todas as propriedades pertinentes que confere seu valor próprio a cada uma delas e aos efeitos que ela exerce sobre as práticas” (Bourdieu, 2007, p.101). Com isso, quero dizer que a forma reiterada que Carlota julgava e agia com relação à presença desse outro da sociedade moçambicana – mulher subalterna –, sendo que em seu caso, como pesquisadora que trabalha com gênero e Direitos Humanos, esperava que houvesse mais uma busca por semelhanças que um demarcar da alteridade, o que assisti foi uma imposição de julgamentos com relação à conduta desse outro por parte de Carlota e de suas companheiras.

A dada altura dos nossos diálogos perguntei-lhe, mais de uma vez, se não se incomodava com essas hierarquias dentro de seu grupo de pesquisa, manifestada nessa obrigatoriedade de ter que citar as mais estabelecidas como forma de garantir sua permanência e mobilidade ascendente no mesmo? E, para meu espanto, sua resposta foi que não. Não se importava. Pois, conforme me disse: “- *Não há problema algum em respeitar e citar as que tinham graus acadêmicos mais elevados que os seus, e era de praxe, no campo científico, citar as primeiras mulheres a trabalhar com o que trabalhavam. Era natural que assim fosse*”.

Em outro momento dos nossos diálogos, enfocando-nos em mulheres subalternas, indaguei-a, depois de ter visto que havia voltado de campo bastante descontente com o que vira. “- *Eu – Vejo que estás triste, o que se passou no campo? Ca – Entrevistei mulheres que sofrem pressões e abusos diários de outras mulheres e isso me deixou frustrada. Eu – De que abusos que falas? Ca – Falo de mulheres que têm que cartar (carregar) água em lugares distantes de suas casas para outras*

mulheres mais velhas, acho isso abusivo. E elas fazem isso com uma naturalidade, reclama de dores no corpo, por estar a trabalhar para suas mães e tias, por acharem que elas, por serem mais velhas, e terem feito isso um dia, merecem descanso, merecem ser respeitadas por isso. Eu acho injusto. São mulheres que têm que se impor, uma coisa é respeitar os mais velhos e outra é se entregar cegamente, sem criticar, a essas diferenças de senioridade. Eu – Talvez nesse contexto as coisas sejam assim?! Ca – Não nego, mas acho que devemos problematizar, questionar e desnaturalizar esse tido como certo, pois, todos nós somos pessoas, por termos a capacidade de crítica.”

Estou ciente que por vezes é bastante difícil exorcizar fantasmas que nos são familiares, pois eles também fazem parte da nossa paisagem cotidiana e sua presença tem passado quase despercebida em nossas vidas, é como aquele velho retrato de família, emoldurado de um jeito que se enquadra todos os membros da família nuclear no mesmo plano horizontal, do qual só nos lembramos da existência quando um estrangeiro penetra na nossa intimidade e obriga-nos a relembrar o quão velho estamos: “- *Oh! Este, um dia foste tu?!*”

Não quero com isso dizer que Carlota não questionasse o seu lugar no grupo. O que quero dizer é o quão difícil é pensar a diferença quando tudo nos parece ser similar e “familiar” (Rosistolato, 2013).

De quando em vez ouvia dela um reclamar de alguma opressão ou tratamento abusivo por parte de uma investigadora mais estabelecida no grupo ou em seu universo de consultorias. Dizia-me: “- *Não aguento mais a fulana ou fulana me tem mandado levar trabalho para casa*”. Mas quase sempre, depois da reclamação, vinha um comentário que revela, parcialmente, um entender de o porquê da mesma (tenho medo de usar a palavra conformismo por achar que ela tem uma carga semântica bastante forte, que engessa de algum modo a capacidade dos indivíduos agir e de se afirmarem como sujeitos, mesmo em situações de opressão. Portanto, não vou dizer que Carlota mostrava um certo conformismo com a situação).

Agora, vou falar de outra interlocutora, de uma classe social inferior à de Carlota, mas que tem uma história bastante próxima da dela. O que lhes difere é que Suzana é comumente tida como objeto de estudo de mulheres como Carlota.

Suzana (Su) é mãe solteira de três meninos, tem 42 anos de idade, um rosto jovem, mas com um olhar interpenetrante que revela uma alma bastante velha para o corpo que habita. Conhecedora das coisas que ordenam o mundo, foi

educada pela mãe, que era conselheira (*Anacamo*) dos ritos de iniciação feminina *makhuwa*, conhecidos como *Emuali*, para também ser *Anacamo*. Participou dos ritos de iniciação, contou-nos que foi parar neles ainda muito nova, “- *Devia ter 13 anos de idade quando fui parar lá*”. De acordo com o que ela me contou, na época em que fez os ritos de iniciação era comum enviar as filhas ainda muito novas. Mas, atualmente, esse cenário pouco se tem visto. Pelo menos nas regiões **de pedra e cal** (expressão comumente usada em Moçambique para se referir aos espaços mais urbanizados).

“- Su – Eu fui para o Emuali muito nova, quando ainda não sabia praticamente nada, aprendi muita coisa. Como me cuidar, como cuidar do meu futuro marido, como cuidar do meu corpo e das pessoas que vivem comigo. Também aprendi a respeitar os mais velhos. Na altura, senti minha primeira menstruação, eu nem sabia o que aquilo era, vi sangue e fiquei assustada. Fui a correr ir ter com a minha mãe, e ela me disse agora, vais aprender a ser mulher. Prontos, fui lá.

Eu – E aprendeste a ser mulher?

Su – Com certeza, aprendi a ser mulher!

Eu – O que é ser mulher para si?

Su – Risos...ser mulher é saber como respeitar seu lar, sua casa, saber cuidar de todos que estão sob tua responsabilidade e saber cuidar do marido.

Eu – Ouvi dizer que saber cuidar do marido é significar saber como lhe dar prazer?

Su – Não é só dar prazer ao homem, é saber como dar e sentir prazer. Não há como dar prazer ao homem se você não sentir prazer.”

A ênfase que dei ao corpo, que dá e sente prazer, se deve ao fato de eu ter conhecido Suzana por meio de um vídeo que circulava num grupo do *WhatsApp*, de umas amigas minhas que, sabendo que eu estudava ritos de iniciação, mostraram-me uma performance corporal de Suzana, ensinando mulheres, jovens da classe média alta de Maputo, como dar prazer ao homem.

Esse vídeo foi feito em uma despedida de solteira de uma amiga minha. No vídeo, Suzana, agachada, com os joelhos no chão, move os braços e a cintura, acompanhando a rotação do quadril, em um movimento leve e bem harmonioso de todo o corpo em cadência. Parecia uma balada de amor ao vento. Embalada pelo tocar do batuque de outra mulher, Suzana imprimia outra dinâmica ao movimento, girava o corpo, ainda agachada de joelhos, e colocava as costas no chão, continuando a remexer-se. Este foi o meu primeiro contato com Suzana.

O segundo contato foi ao telefone, quando me deram o seu número de telefone celular e lhe pedi que conversássemos sobre os ritos de iniciação. Foi bastante educada e aceitou que conversássemos sobre os ritos de iniciação *makhuwa* em sua casa. Pediu-me que não registrasse a conversa com gravador de voz, celular ou tirasse alguma foto dela. Concordei, fui à casa dela, em um bairro pobre da cidade de Maputo. Vive com os três filhos, com idades compreendidas entre os 18 e 25 anos de idade. O mais velho é casado e vive com sua esposa no fundo do seu quintal. É este filho que tem ajudado a mãe nos trabalhos que ela faz, nas despedidas de solteiras, em ensinar, por breves instantes, a meninas de etnias do sul de Moçambique, movimentos eróticos com o corpo. Movimentos esses que se acreditam ajudar a dar e a sentir prazer. Quando seu filho não está disponível, sua nora tem feito esse trabalho.

Quando a conheci, cobria o seu rosto com *n'siro* ou *mussiro*, um creme facial que combate espinhas e acne no rosto, mas também garante a juvenilidade do rosto feminino. *N'siro* vem do *ólax dissitiflora*, um gênero botânico pertencente à família *olocacede*. Para sua fabricação, as mulheres pegam parte do arbusto e o moem numa pedra, até produzir uma massa fina a que vai ser misturada água.

Fiquei a saber, depois de ter conversado com Suzana, que o *n'siro* não é apenas uma máscara facial, também serve para passar mensagens sobre o temperamento ou sobre o estado do corpo da mulher *makhuwa*. Disse-me Suzana sorrindo: “às vezes, quando estou menstruada, pinto o *n'siro* de uma maneira específica. Ou, quando quero passar outra mensagem, pinto de outra maneira”. A nora interrompeu a conversa, rindo, e explicou que quando está com vontade sexual, só pela forma como pinta o rosto com *n'siro*, seu esposo sabe o que ela quer.

Figura 13 - Fotos 10, 11, 12, 13 – Rostos de mulheres pintados com n´siro.



Fonte: Disponíveis em: <https://www.mmo.co.mz/conheca-o-mussi-ro-o-creme-de-pele>, acessado no dia 01/07/2017.

Continuando a conversa sobre prazer sexual, Suzana lembrou-me que este não era garantido apenas pelo movimento das ancas, da cintura, dos braços, mas também por *mathuna* – alongamento dos lábios vaginais inferiores. Em minha dissertação de mestrado (Cossa, 2014) já havia falado sobre a importância de *mathuna/othuna* (*othuna* principalmente para os *macondes* e *makhuwas*. Não que seja algo que se verifique só no contexto dos ritos de iniciação. Nos grupos *sena* e *ndaú* é chamado de *matinji*) para a vida sexual das iniciadas e dos seus parceiros sexuais. Vou subsidiar-me no que havia escrito na dissertação sobre esse aspecto.

Nas mulheres *macondes* é aconselhável desde cedo que elas tenham *othuna*, ou seja, alonguem os lábios vaginais com uma pasta viscosa composta de óleo de rícino e algumas plantas cujas origens desconheço, uma vez que não me foram reveladas. O alongamento dos lábios vaginais é um dos pontos que mais discussões efervescentes levanta entre os defensores do *N'goma* e do *Emuali* e os que pretendem combater os ritos de iniciação feminina em Moçambique.

Definindo a mutilação genital feminina com base na definição da OMS, muitos são os grupos da sociedade civil moçambicana que condenam o alongamento dos lábios vaginais femininos por acreditarem que a execução dessa técnica viola os direitos humanos.

A definição de mutilação genital feminina que embasa o argumento dos que se posicionam contra os alongamentos dos lábios vaginais diz que: “a mutilação genital feminina inclui todas as intervenções que envolvam a remoção parcial ou total dos órgãos genitais femininos externos ou que provoquem lesões nos órgãos genitais femininos por razões não médicas” (OMS; UNICEF; UNFPA; 1997).

Porém, a OMS reconhece que existem várias formas de mutilação genital feminina. Em Moçambique, o alongamento dos lábios vaginais se enquadra na mutilação do tipo IV. Como observam Osório e Macuácuá, “nesta categoria cabem todos os restantes procedimentos nocivos aos órgãos genitais femininos que não têm objetivos médicos, como, por exemplo, alongamento, perfuração, corte ou cauterização (queima)” (OSÓRIO; MACUÁCUÁ, 2013, p.118).

Sendo assim, para os defensores dos direitos das mulheres e das crianças em Moçambique, o alongamento dos lábios vaginais femininos é uma mutilação genital, logo, uma violação clara dos direitos humanos das mulheres e meninas. Além disso, entre os defensores dos direitos das mulheres e das crianças há quem argumente que o *othuna*, acima de uma função estética, tenha a finalidade

de aumentar o prazer masculino, reduzindo a mulher apenas a um objeto de satisfação sexual masculina (OSÓRIO; MACUÁCUA, 2013).

O *othuna* começa a ser feito desde muito cedo, quando os pais escolhem uma madrinha para se responsabilizar por suas filhas no *N'goma* ou no *Emuali*. A madrinha vai ensinando a menina a puxar os lábios vaginais. É um processo lento, longo e que requer conhecimento prático. Para as mulheres com quem conversei, o *othuna* permite-lhes ter intenso prazer no ato sexual, apesar de assumirem que o fazem também para agradar os homens.

Muitas mulheres *macondes* dizem que uma mulher sem *othuna* é uma mulher que não sabe o que é prazer sexual. Como disse uma das minhas interlocutoras: “- *Os homens são egoístas durante o ato sexual, eles pensam neles, quando tu tens othuna não é o homem que dita o ritmo sexual, enquanto a mulher não está satisfeita o homem não tem como tirar o pênis da vagina*”.

Suzana me contou que começou bem cedo a puxar *othuna*. Suas mãe e tias, usando olho de rícino, puxavam seus lábios. Para tal, queimava rícino (*ikurra*) e, com a cinza obtida deste, alongava os lábios menores e o clitóris, de modo que cobrissem toda a superfície vaginal. Disse-me, que a diferença maior entre ela e as mulheres, sobretudo as *changanas*, era que estas a chamavam para ensinar como sensualizar o corpo, através de movimentos cadenciados do quadril, no entanto, por não serem mulheres iniciadas, não se davam conta que o corpo todo devia sofrer modificações, que seu segredo para conquistar e manter os homens cativos, fiéis e bondosos consigo, enquanto mulher *makhuwa*, se devia ao preparo que teve desde criança.

“*Su – Eu ensino como dar prazer o homem na cama, como mexer. Mas não é isso que vai fazer o homem ficar plenamente satisfeito. É o conjunto todo, essas meninas que vem ter comigo, para que eu as ensine, em breves instantes, como é provocar o homem e fazer com que ele fique com vontade, elas não entendem que isso é um processo. Não é um dia, não é um momento. Você conquista seu homem e seu lugar no lar, todos os dias. Não por mexer bem o quadril, essa é apenas uma parte.*”

Achei interessante essa fala de Suzana, como havia dito anteriormente em algum momento do texto, conheci-a “sensualizando” em um vídeo compartilhado num grupo de WhatsApp. As moças que partilhavam o vídeo, normalmente o faziam acompanhado por frases mostrando entusiasmos e admiração: “*#olha o*

vídeo de uma mulher que mexe; #olha o que é mexer para prender um homem na tua cama”.

O interessante era a reação ao vídeo, tanto dos homens que tiveram acesso e com quem pude conversar, quanto das mulheres do grupo que o gerou e partilhou. Por parte dos homens, era unânime a exaltação daquele remexer singular do quadril, ao passo que a maioria das mulheres se pronunciava a partir de um misto de sentimentos, ora admiração, ora um estranhamento que denotava exotização daquela mulher em particular e de todas as outras mulheres *xigondo*, como adjetivou uma das participantes do grupo. As mulheres *nhandjas* chamam esse domínio do movimento do quadril de *thicular*. Afirmei, na minha dissertação de mestrado, referindo-me ao *Unyago*, que as matronas dos ritos são bastante exigentes com o aprendizado certo dos movimentos do *thicular*.

As iniciandas vão ter que se aplicar ao máximo para convencer as matronas que têm o tempo, o movimento e a leveza certa no seu *thicular*. Caso falhem naquele momento, outras oportunidades surgirão durante os ritos de iniciação. As matronas têm a certeza que as iniciadas vão sair dos ritos dominando o *thicular*. O *thicular* não é um movimento que se circunscreve aos ritos de iniciação. Está presente nas danças femininas, nas brincadeiras que exigem que as mulheres *ajauas* e *nhandjas* mexam a cintura. Porém, como observa uma das minhas interlocutoras: “- O *thicular* certo, aquele que pode se assemelhar ao movimento da cintura das dançarinas da dança de ventre, só se aprende nos ritos” (COSSA, 2014).

Suzana também afirmou que para as mulheres *makhuwas* esse “movimentar certo” do quadril é bem importante, no entanto, como já havia me dito antes, é o corpo, como o receptáculo-vetor das memórias étnicas e do saber comunitário, que faz a diferença toda. Disse, satirizando os convites que tem recebido para ensinar como sensualizar e tornar o corpo erótico às moças noivas, em suas despedidas de solteiras, que: “*Su – Não entendo o porquê desses convites, não se aprende a tornar o corpo erótico em um dia, em uma noite ou em poucos dias. Vejo mulheres, jovens, prestes a casar a pedir-me para ensinar-lhes a “prender” seus esposos em suas camas. Como se o sexo evitasse uma traição. O que evita uma traição é não se preocupar com a traição. Não se deixar tomar pelo sentimento de posse. Não adianta pensar que homens são nossas propriedades. Nem nós somos suas propriedades. Então, têm coisas que eu não te posso dizer, por seres homem e por não entenderes o que uma mulher de verdade deve ser. O sexo é muito importante*

numa relação, saber mexer o quadril é importante. Mas não é tudo. O que essas meninas, “matchanganas” não entendem é que um corpo sem educação certa é apenas um pedaço de carne.” Suzana criticava as moças *changanas* por estas não terem feito ritos de iniciação e por achar que lhes faltava o conteúdo disseminando nos ritos sobre o que é ser mulher. Nutria um desprezo em particular pela forma como as moças *changanas* desconheciam quase tudo que ela achava ser básico sobre o corpo. “*Su – Acreditas que estas meninas me têm feito perguntas de respostas óbvias, como: O que fazer com o homem antes e depois do sexo? Como tocar, como o tratar?*” Enquanto Suzana falava, sua Nora se ria, mostrando que também debochava desse tipo de pergunta. Continuo dizendo: Essas perguntas revelam o seu desconhecimento sobre a vida no geral. São meninas que foram ensinadas a pensar o que a escola diz, fazer matemática, saber escrever português, mas, sobre a escola da vida, está vida dura que vivemos, pouco ou nada sabem. Por vezes até sinto pena. Suzana contou-me que só aceitava fazer suas apresentações em eventos de despedida de solteiro porque a pagavam bem. Mas sentia que nesses espaços, onde não se reuniam as condições necessárias para um aprendizado sério sobre corporalidade, pouco se aprendia sobre o que significa ser mulher e da sua importância no lar. É que para ela, o corpo feminino educado sabia como se comportar, como se relacionar com os objetos, as coisas e os homens que coabitam consigo nos mesmos espaços. “*Su – não se pode pensar que em um local onde se bebe, onde não se leva a sério os conselhos das mais velhas, se pode aprender alguma coisa. Como posso ensiná-las sobre a importância que tem o sexo na vida de um casal, quando essas meninas estão a beber, estão preocupadas com outras coisas que não os meus conselhos? O que elas querem é ver-me a mexer, do jeito que eu mexo o quadril, porque acham aquilo bonito ou engraçado. Não estão preocupadas em aprender com as minhas palavras. Na cabeça delas ou sou ignorante, não fui a escola. Sou apenas alguém que sabe fazer alguma coisa que elas não sabem fazer com o corpo.”*

Suzana mostrava-se muito crítica com relação à forma como as mulheres, sobretudo de etnias que não têm como tradição enviar suas filhas e filhos para os ritos de iniciação, supervalorizavam a escola, como agente socializador, em relação aos demais agentes, principalmente os de viés tradicional e étnico. Não que desdenhasse da escola, mas achava que sua importância também devia ser relativizada, de modo que não a tomassem como a melhor opção de educação das meninas. “*Su – Olho para estas meninas, já moças feitas, que querem se casar, mas*

não estão preparadas para a vida do lar. É difícil, até eu, que fui preparada para ser Anacamo, fui preparada ao longo de anos, dia e noite, por madrinhas e tias que vinham falar comigo, dar conselhos, contar-me os segredos da vida, me separei. Mas no meu caso foi porque meu marido bebia muito, era viciado na bebida, não cuidava de mim e nem das crianças. Então, fui falar com o tio dele, o tio falou com a família toda, reuniram-se com a minha e disseram: se separa, você não errou, a culpa é dele. Nós vamos ajudar com as crianças. E até hoje ajudam. Infelizmente, o pai dos meus filhos morreu, foi atropelado, estava bêbado e queria atravessar a estrada. Aprendi, não foi fácil, mas aprendi o que significa ser mulher. Agora estas meninas, querem tornar-se mulheres sem saber coisas básicas, sem saber nada da vida. Olha, eu acho que todas as meninas deviam ir aos ritos de iniciação, mas não é isso que acontece. Os pais só as mandam para escola. Escola é tudo? Escola ensina a estar no mundo? Escola ensina a ler e escrever. Ensina a fazer contas. Essas meninas sabem muito sobre o que a escola ensina, são doutoras. Mas não sabem nada da vida e ainda se acham mais mulheres que eu. Têm dinheiro, mas não tem a felicidade plena, pois não são mulheres.

Eu – O que elas são?

Su – São qualquer coisa, menos mulher. Vejo que quando olha para mim, elas julgam-me por eu ser como sou. Dizem: - Esta mulher makhuwa sabe fazer as coisas. Esta mulher makhuwa sabe tratar o homem. Talvez por isso os homens são loucos por elas. Ou dizem: - Olha essa mulher prende os homens porque tem othuna. Mas elas não sabem que não é othuna que prende os homens. Aqui mesmo no meu bairro, no princípio, quando eu cheguei, vindo de Nampula, em 1991, as pessoas, sobretudo as mulheres, tinham medo que os maridos conversassem comigo. Diziam-nos: - Não se aproximem da makhuwa, se não voltam para casa. E é esta má fama que temos aqui no sul. Somos tidas como mulheres Xigondos, destruidora de lares. Mas ninguém destrói lar de ninguém enquanto houver paz e satisfação de todos. É que aqui no sul, as mulheres, só se preocupam com a escola. Viram doutoras para fugir do lar, mas quando se casa, quer nos na despedida de solteira para as ensinar como é estar no lar. Eu não entendo isso, você entende?

Eu – Também não entendo. Achas que a escola não ensina o que deve ser às mulheres?

Su – A escola não ensina como ser mulher. Ela ensina a ler, a escrever e fazer cálculos. A escola forma doutores, mas não forma mulheres e nem

homens. Eu disse para os meus filhos, vocês têm que ir para a escola e aprender o que ensinam lá. Eles foram, mas não ficaram muito tempo lá. Não gostavam da forma que os professores ensinavam as coisas para eles. Só o mais novo, esse está quase a entrar na universidade. Vai ser o primeiro doutor da família. Mas eu gosto de todos da mesma forma, escolarizados ou não. O que me irrita é quando a pessoa pensa que escola é tudo. Quando fica doente, vai ao médico. Quando se sente sem norte na vida, acha que foi porque não estudou mais. Mas nem toda a doença se cura no médico! Tem coisas que a escola não ensina. Tem espaços outros onde se pode aprender mais sobre a vida. Não é que eu não goste da escola, mas acho que a escola não ensina tudo ela tem sua função, ensinar a ler, a escrever e a fazer cálculos.”

Quando Suzana se refere à escola, ela não está a fazer uma crítica à instituição em si. O discurso dela é sobre a hegemonia criada em torno desta enquanto espaço privilegiado para o aprendizado e enquanto *lócus* de disseminação de valores civilizatórios.

Importa salientar, como bem observa Gusmão (2011), que a escola tende a homogeneizar as diferenças, tende a negar a diversidade cultural, na medida em que procura formar “o aluno” (tido como sujeito uno) a partir de um complexo ontológico específico – a metafísica ocidental. Seria interessante fazer uma pequena ressalva na fala de Suzana, quando esta se refere que a escola: *“Ensina a ler, a escrever e a fazer cálculos.”* Diria que, mais do que isso, a escola ensina como ler e o que ler; como escrever e o que escrever; como fazer cálculos e quais cálculos devem ser feitos – nesse sentido, diria que a escola também é um norteador moral da atividade científica, que visa, quase sempre, pautar-se pela valorização do já estabelecido (MORIN, 1999).

Chamou-me muita atenção o fato de que, para além de Suzana, mestres e matronas do *Unyago* e do *N’goma* posicionaram-se de forma muito semelhante com relação ao papel da escola.

*Eu não entendo porque nos condenam e dizem que devemos mandar as nossas crianças para escola, o governo nos condena e diz isso. As ONGs dizem a mesma coisa. Parece que a escola salva todos de tudo. Mas se a rapariga que não for aos ritos de iniciar ficar doente e se for uma doença que a escola não ensinou a curar, quem vai cuidar dela? Quem vai curar? Então, a escola é importante, sim, mas não é tudo. Deixem-nos com os nossos ritos.
(Mariana, 65 anos, matrona do Unyago.)*

Devo antes explicitar ao(à) leitor(a) que quando se fala da escola não se está apenas a atacar esse edifício secular responsável pela educação formal dos sujeitos numa dada sociedade, mas, sim, ao caráter ontologizante dos seus valores e a forma como esta se fez presente em Moçambique e em outros países que, num passado recente, foram colonizados. No caso de Moçambique, tanto no período colonial, quanto no período pós-colonial, a escola foi um importante ator para e de mobilização de utopias modernizantes.

Na colonização de Moçambique, tais utopias se faziam sentir na ideia que se tinha de civilizar o nativo por meio do evangelho. Nesse sentido, a educação do nativo passou a ser responsabilidade da Igreja, que via nisso uma oportunidade de civilizar os pagãos e primitivos africanos por via da palavra do Senhor/Deus (CABAÇO, 2007; MARCUSSI, 2012; COSSA, 2014).

No período colonial, em Moçambique, a educação formal estava dividida em duas formas de ensino bem distintas – o ensino oficial – destinando aos filhos dos colonos ou aos assimilados, se dava nas cidades ou nas vilas, em regiões de pedra e cal, e, o ensino rudimentar.

Preciso ressaltar que quando falo de assimilados, em oposição ao indígena, que o Regime Provisório para a Concessão de Terrenos do Estado na Província de Moçambique (1909) redefinia como sendo “indivíduos de cor, natural da Província e nela residente que, pelo seu desenvolvimento moral e intelectual não se afastam do comum da sua raça” (Zamparoni, 2000), este é definido, de acordo com o mesmo autor, pela Portaria Provincial n° 317 de 09/01/1917 como aquele que: *a*) tivesse abandonado inteiramente os usos e costumes daquela raça; *b*) que falasse, lesse e escrevesse a língua portuguesa; *c*) adotasse a monogamia; *d*) exercesse profissão, arte ou ofício compatíveis com a civilização europeia ou que tivesse obtido por meio lícito rendimento que fosse suficiente para alimentação, sustento, habitação e vestuário dele e de sua família.

Em oposição ao ensino oficial, se tinha o ensino rudimentar, aquele destinado aos “indígenas” (nativo), a ideia não era formá-lo para ser doutor, era apenas para que soubesse ler e escrever e, acima de tudo, civilizá-lo. Esse se dava em regiões rurais, em escolas sob a responsabilidade da Igreja. No período pós-independência, principalmente no Samorismo, a escola prestou-se a difundir as ideias gerais da FRELIMO e em ajudar a construir o homem novo (PINHO, 2015; CABAÇO, 2009:304).

Não pretendo historicizar sobre a evolução do ensino em Moçambique, apenas mostrar o caráter perverso da escola enquanto agente socializador e assumir que:

Nisto, o professor é usualmente o elemento mais importante do xadrez político ideológico encarregado de formar identidade linguística escolar, dado que é ele quem mexe em redes de filiações (na relação entre formações discursivas, no conjunto da memória), (Orlandi, 1998). Assim, entendemos por identidade linguística escolar, o conjunto dos saberes adquiridos formalmente na escola, que compreende os discursos produzidos por e na língua que falam na escola. Orlandi (1998) afirma que esses saberes dão unidade aos sujeitos e identidade (COSSA, 2011, p.708).

Portanto, Suzana e outros tantos interlocutores, sobretudo os mestres e as matronas responsáveis pelos ritos de iniciação, se insurgem contra a escola não porque a veem como prejudicial à educação formal das meninas e dos meninos que vão para os ritos de iniciação, mas pelo lugar de fala desta e também pela sua importância histórica na construção de uma pretensa unidade dos sujeitos e da identidade. A escola, de algum modo, é um agente socializador concorrente com o *Unyago e N'goma* na educação da rapariga.

Por vezes é uma concorrência desleal, porque a escola tem o apoio do Estado, das ONGs e das agências multilaterais de desenvolvimento, pelo seu caráter civilizatório, pois se tem a ideia que a mudança cultural, sobretudo no que tange à questão de gênero, passa pela educação da rapariga, para tornar-lhe o agente da mudança.

Há que concordar com as palavras da Sua Excelência Luísa Diogo (economista moçambicana) ao dizer que *“Educar uma rapariga é educar uma nação.”* Ao justificar este posicionamento ela diz que nenhuma sociedade pode desenvolver-se sem a rapariga presente. Talvez essa seja a razão pela qual o Governo juntamente com algumas ONGs, têm apostado muito na educação da rapariga.

[...] Em Moçambique, a rapariga em particular e a mulher no geral são as pessoas menos privilegiadas em matérias de educação. Constatase que as famílias com menor posses, quando não têm capacidades financeiras para mandar todos os filhos à escola, optam sempre pelos filhos rapazes que são considerados o garante do futuro da família. Algo que foi rejeitado por Sua Excelência Luisa Diogo ao dizer que cabe a mulher decidir qual dos filhos pode ir à escola pois, é ela que mais do que ninguém conhece bem os filhos MUHAI, 2007, p.2,3).

Parece-me ser de capital importância a compreensão do uso da escola, como instituição de disseminação de um típico específico de valores iluministas – igualdade, liberdade e fraternidade – como o elemento ou a força motriz de uma pretendida virada cultural. A ideia que se dissemina é que somente através de escola a rapariga ganha independência plena enquanto indivíduo autônomo. Em defesa da educação formal da rapariga Ussene (2016) aponta suas vantagens:

Em suma, as vantagens proporcionadas à rapariga pela sua formação conforme os autores acima e os documentos analisados são, por exemplo que: (i) a educação providencia certas habilidades (ler, escrever e fazer operações matemáticas) que são de extrema importância como resultado de desenvolvimento, (ii) a educação contribui para a mudança de comportamento e de valores, (iii) a educação desempenha um papel fundamental no fortalecimento dos desfavorecidos ou vulneráveis e (iv) a educação contribui para a preparação das pessoas no desenvolvimento do empreendedorismo (USSENE, 2016, p.6).

Analisando uma série de documentos, relatórios e artigos sobre educação formal da rapariga em Moçambique, em um período relativamente curto para compreender mudanças significativas, 2007-2017, torna-se evidente que o principal problema não são as vantagens que a escola pode proporcionar à rapariga, mas, sim, o que a falta dela, enquanto instituição mediadora e disseminadora de uma ordem cultural concebida pelos grupos dominantes, acarreta na disputa dos diversos agentes socializadores pelos seus corpos.

O que está em causa é que a falta de escolas, nessa lógica de raciocínio, perpetua uma economia moral na qual a mulher é o garante da reprodução social da vida doméstica do seu grupo. Por isso os argumentos construídos sobre a presença da mulher no espaço doméstico (ciente estou das críticas às teorias de gênero que concebem fronteiras fixas e bastante impenetráveis entre os espaços público e doméstico).

Quando falo do espaço doméstico não quero de modo algum tomá-lo como oposto ao espaço público, apenas realço que em Moçambique, por boa parte dos relatórios e teorias sobre relações de gênero, eles assim são concebidos – essencialmente como opostos) tendem a mostrar que sem a presença de um agente socializador com valores opostos ou à tradição ou à cultura do grupo étnico/comunitário, sua condição de não sujeito permanecerá intacta.

A enorme extensão do país (8.002.000 km²) ultrapassa o leque de infra-estruturas. Isto afecta em primeiro lugar as pessoas que vivem nas zonas rurais, ou seja, 70% da população total. As infra-estruturas da Educação e Saúde são praticamente inexistentes em algumas regiões. Esta marginalização da população rural afecta as suas oportunidades de desenvolvimento. A elevada taxa de crescimento da população (3,3 % *per annum*) compromete os esforços pela provisão de infra-estruturas e equipamento básico, uma vez que o crescimento económico é insuficiente para apoiar a população em rápido crescimento. Em todos os casos, são as mulheres que mais sofrem nesta situação uma vez que são vítimas tanto da discriminação contra os segmentos pobres e vulneráveis da sociedade como da discriminação resultante da desigualdade do género. Entre as mulheres, são as mulheres pobres das zonas rurais as mais discriminadas. As autoridades moçambicanas parecem estar cientes do seu dilema. Acredita-se que tomaram várias medidas nos passados dez anos com vista ao melhoramento da situação. Contudo, parece que as autoridades públicas não perceberam completamente o que ainda deve ser feito e muitas vezes apontam para as dificuldades e o grande número de tarefas em mão como desculpa para o insuficiente progresso no melhoramento da vida das mulheres. Progressos consideráveis têm sido feitos na área legislativa mas as novas leis muitas vezes não são implementadas na prática. O governo aparenta não estar ciente da necessidade de uma política de implementação mais activa.

[...] As dificuldades encaradas pelas mulheres moçambicanas no acesso à educação constituem um grande obstáculo para qualquer política que vise melhorar a sua vida (delas) e direitos. O analfabetismo de mulheres continua a cambalear e as taxas de inscrições femininas na escola são muito baixas. As taxas de inscrições masculinas também não são satisfatórias mas há uma severa desigualdade de género nesta área. As necessidades de educação são colossais uma vez que quase a metade da população tem menos de quinze anos de idade. Ir à escola é teoricamente obrigatório para o cumprimento do currículo da escola primária (sete anos) e a educação compreende 20% do orçamento anual do estado e 3,4% do GDP¹⁶. Contudo, apenas 40% das crianças moçambicanas recebem educação, de acordo com as estimativas – abaixo do que os dados das fontes oficiais— fornecidos por WLSA e ONGs. A desigualdade do género no geral é agravada pelas desigualdades nas diferentes regiões do país e entre as áreas urbanas e as rurais. As inscrições do género feminino nas escolas por exemplo têm dado passos largos em Maputo onde a maioria das raparigas da escola primária vai à escola. Contudo, continuam insuficientes nas zonas rurais onde encontra-se acima mais de dois terços da população total. O centro e o norte têm menores taxas de inscrição do que o resto do país. O nível baixo de inscrições nas zonas rurais (que particularmente

afecta as raparigas) pode ser explicado por vários factores. Primeiro, falta de infra-estruturas, os estudantes percorrem dez quilómetros ou mais para a escola o que é impossível para os mais novos. A escola geralmente termina prematuramente porque nas zonas rurais é comum leccionar-se até a quinta classe. A baixa aderência à escola por parte das raparigas deve-se também ao facto de as raparigas serem obrigadas numa idade muito tenra a cuidarem das questões domésticas tais como a cozinha, e fazerem limpezas, acarretar água, cuidar dos mais novos. Muitas famílias em algumas áreas nem sequer planeiam inscrever as raparigas nas escolas mas planeiam enviar um filho (FIDH-LDH, 2007, p.6,13)

Parte das críticas feitas à escola por Suzana e boa parte dos meus interlocutores toma o cenário acima descrito como estruturante para a diferença que se verifica entre a valorização da educação formal e a feita no *Unyago*, no *N'goma* e no *Emuali*. Algo que também incomoda bastante Suzana é a forma com que os discursos transversais dominantes sobre gênero em Moçambique têm se pronunciado sobre o papel “perverso” que desempenham as matronas e os mestres dos ritos de iniciação na educação da rapariga.

“Suzana – Você que estuda os ritos de iniciação, vai lá dizer aos teus colegas e às tuas colegas que eu não sou uma pessoa de difícil acesso. Se eles me quiserem perguntar alguma coisa, que me perguntem”, disse-me ao telefone Suzana, visivelmente irritada, fazia uma semana que não conversávamos pessoalmente ou ao telefone, e recebi, num dia que estava a categorizar as minhas entrevistas, esse telefonema dela. E vendo que ela estava bastante alterada, combinei de a ver pessoalmente, para conversamos sobre esse assunto. Quando eram dez horas da manhã recebi um telefonema de Suzana: *“Não te esqueças de vir ter comigo hoje, estou a tua espera. Vou fazer para ti frango revoada. Vamos almoçar juntos”*. Suzana sabia que amo frango revoada, um prato tipicamente Makhuwa. Não sei dizer qual é a sua receita. Mas é muito bom de sabor. O engraçado é que a palavra revoada significa “o voo da ave que que retorna do local de onde partira”. Uma vez conversando com Suzana, comentei que tinha amado, numa viagem que fiz a serviço de uma consultoria à Cidade de Nampula, frango revoada. E que não tinha oportunidade de comer mais vezes essa iguaria em Maputo. Então, não podia recusar um convite de alguém que me fazia uma enorme gentileza. Cheguei em sua casa, comi o frango revoada – por sinal o melhor que já comi – e Suzana contou-me o que tanto lhe apoquentava.

*“Su – Minha sobrinha, Júlia, apareceu aqui em minha casa, ontem à tarde, ela disse que está a fazer um trabalho para uma cadeira lá da universidade dela. Eu a ouvi falar, ela sabe que eu sou Anacamo. Então, começou a falar que nós mulheres não devíamos incentivar outras mulheres a fazer ritos de iniciação. Essa minha sobrinha, é a filha mais velha do meu irmão, André. – André é o irmão mais novo de Suzana, apesar de ter nascido em Monapo⁴¹, cresceu praticamente em Maputo. Quando Suzana veio morar na cidade de Maputo, trouxe, além dos seus filhos, seu irmão André. Na altura, no segundo ano da década 90, do século passado, André tinha apenas 11 anos. E com 15 anos teve Júlia. André casou-se com uma mulher *changaná*. E porque o grupo linhageiro de sua esposa não tinha como algo estruturante para suas relações sociais, uma instituição responsável pela socialização primária sexual e comportamental do corpo da rapariga, não permitiu que André deixasse que Suzana puxasse os lábios vaginas de Júlia para que a mesma tivesse *othuna* e também não permitiu, que a ensinassem os valores aprendidos no *Emuali*. Disse-me Suzana que o seu irmão André, nunca teve força na família da mulher, porque sua esposa estudou mais que ele e também porque a família dela tinha mais condições financeiras que a família de André. Para Suzana não era de se estranhar que Júlia pensasse do jeito que pensava por ter sido educada por *changanas*.*

“Su – Eu fingi que não entendia o que ela me dizia, mas acho que tudo isso é por culpa de André e de sua esposa, mas também porque na escola se aprende que nós somos os maus da história. Outro dia veio uma amiga de uma amiga aqui em casa, ela é doutora, e queria me entrevistar, saber o que eu penso sobre igualdade de direitos entre homens e mulheres. Eu sabia o que ela queria saber, aliás, eu sabia o que ela queria ouvir de mim: que homens e mulheres tem que ter direitos iguais. Então, eu falei assim: “olha, eu não sei porque homens têm que ter os mesmos direitos que nós mulheres. Nós cozinhamos, educamos os nossos filhos, somos responsáveis pela existência desses mesmos homens, carregamos eles durante 9 meses da vida. E fazemos tudo isso sozinhas. Por que temos que ter os mesmos direitos que os homens? Temos que ter mais do que os homens”. E aí ela olhou para mim, e falou:

⁴¹ **Monapo** é um distrito da província de Nampula, em Moçambique, com sede na vila de Monapo. Tem limite, a norte com o distrito de Nacaroa, a oeste com os distritos de Muecate e Meconta, a sul com o distrito de Mogincual e a leste com os distritos de Mossuril e Nacala-a-Velha. Em 2007, o censo indicou uma população de 304.060 residentes. Com uma área de 3.598 km², a densidade populacional rondava os 84,51 habitantes por km². De acordo com o censo de 1997, o distrito tinha 226.968 habitantes, daqui resultando uma densidade populacional de 63,1 habitantes por km².

“eu não tinha pensado assim”. Foi surpreendida, ela estava a esperar que eu dissesse: “sim, os homens são ou têm mais direitos que nós mulheres, e nós devemos lutar para ser iguais a eles. Eu sou diferente que qualquer homem, não quero ser igual. Não quero ser tratada de forma igual.

Eu – Não gostarias de ter as mesmas oportunidades que os homens? Trabalhar onde eles trabalham? Receber o que eles recebem?

Su – Por que iria querer isso? O homem que gosta de mim, compra-me capulanas, para me deixar mais bonita, para me deixar mais linda. Eu também compro capulanas para mim, mas não com a mesma intenção. Então, por que eu vou desejar ser homem, nós pensamos de forma diferente. Ele acha que a capulana me deixa bonita, mas quando está comigo, me pede para tirar a capulana. Não quero ser igual e nem ter a mesma oportunidade que os homens têm, porque se assim fosse, por que eles precisariam de nós?”

Suzana é uma mulher bastante articulada, os exemplos que me dava, a sua defesa apaixonada das e sobre as mulheres fez-me pensar que, de um modo diferente, distante da academia e da militância feminista, a sua luta, o seu discurso e o seu papel de *Anacamo*, também visava construir alguma agência feminina. Mas o seu discurso não se faz valer da ideia de igualdade entre os gêneros, nem perante a lei e nem perante a tradição/cultura. Para ela, a mulher devia se orgulhar do fato de ser mulher. Sobre isso, disse-me: *“- Tem coisa melhor que ser mulher? Tem coisa melhor em saber que os teus filhos e filhas só tem a certeza da maternidade?! Se a mulher não fosse importante, porque os homens se insultariam usando os nomes das mães?”*

Achei a história de vida de Suzana muito próxima à de Carlota. Ambas eram responsáveis, de um modo parcial, pelas escolhas que as raparigas fazem para suas vidas, uma teorizando sobre elas, fornecendo quadros analíticos e categorias que permitem aos fazedores de políticas públicas tomar as “melhores” decisões sobre equidade de gênero; a outra, ensinando raparigas a se tornarem mulheres.

Por isso, pensei que se as juntasse teria a oportunidade de construir uma ponte para um diálogo entre diferentes ativismos femininos. Assim, teria um ganho duplo: O primeiro seria um ganho ético. Por achar que estas duas mulheres agenciaram a minha pesquisa, permitindo-me chegar a lugares que nunca imaginei chegar e estabelecer relações entre diferentes variáveis sociológicas que jamais

imaginei estabelecer; teria que retribuir de algum modo, vejo nisso alguma coisa ligada a dádiva. O segundo seria um ganho analítico, por permitir-me, através de uma possível discussão entre ontologias distintas e diferenciadas sobre o feminino, estabelecer um contraditório, de modo que pudesse ter uma noção mais complexa dos corpo-pessoas das mulheres.

Assim o fiz, marquei alguns encontros entre ambas e perguntei se poderia estar presente, para aprender mais sobre esses ativismos femininos. A resposta foi que sim, poderia participar dos encontros. Agora, reconstruo-os, parcialmente, estes são bastantes reveladores da riqueza de um confronto ontológico entre ativismos femininos que se propõem a ser diferentes. Evito colocar no diálogo partes que vislumbram a minha mediação constante.

O primeiro encontro aconteceu no dia 14 de dezembro de 2015, em casa de Suzana, bastante tenso. Senti que ambas não estavam com disponibilidade de relativizar suas certezas. Chegamos à casa de Suzana e ela tinha feito questão de ficar sozinha, de modo que Carlota não se sentisse intimidada pela presença de sua nora ou dos seus filhos. Ao chegar, notei que Suzana tinha pintado o rosto com *n'airo*, mas era uma pintura que eu não havia visto antes. Sentamo-nos, apresentei-as e almoçamos. Fui puxando conversa sobre assuntos variados, queria deixar o clima menos tenso, principalmente para Carlota, que, visivelmente desconfortável, estava muito tímida e pouco conversadora. Mas Suzana, mulher experiente que é, conselheira de raparigas e de mulheres mais jovens, fez questão de dizer: “- *Sou Anacamo e não feiticeira, em minha casa, visita não teme falar. Fale à vontade.*” Carlota riu-se e sentiu que lhe tinha sido dada a permissão para se expressar à vontade.

Su – Este meu menino aqui (referindo-se a mim) disse-me que escreves sobre mulheres. O que escreves?

Ca - Escrevo sobre a vida delas, escrevo sobre o que acho ser melhor para nós mulheres.

Su – Nós, mulheres? És makhuwa?

Ca – Não, meu pai é aqui do sul, e a minha mãe nasceu na Zambézia⁴². Eu não sou makhuwa, nasci aqui no sul, mas me considero filha de muitas águas, como diz a música famosa⁴³ sobre identidades múltiplas.

Su – Então porque falas em nós mulheres? Achas que somos iguais?

Ca – Não, acho que somos bastantes diferentes, mas temos algo em comum, a nossa luta em defesa da mulher, nossa luta em defesa dos direitos das mulheres.

Su – Eu não me vejo desrespeitada. Eu não luto pelas mulheres, eu formo/ensino raparigas a tornarem-se mulheres. Mas normalmente eu faço isso com mulheres makhuwas. Mas quando me pagam bem, também ensino raparigas de outras etnias. Então, eu não acho que temos uma luta em comum. Quando eu cheguei aqui, neste bairro, andava com n'siro na rua, ainda hoje ando. Os homens me perguntavam o que era aquilo, estavam curiosos. Mas as mulheres se riam de mim, faziam piadas. Então, você acha que eu e essas mulheres temos uma luta em comum?

Ca – Acredito que elas faziam isso por ignorância. Às vezes, por ignorância, agimos de forma pouco educada. Não quero defendê-las, mas acredito que tudo que não nos é familiar, por vezes é motivo de escárnio.

Su – Quando cheguei aqui em Maputo, as pessoas comiam nhangana, eu achava estranho, mas não me ria disso, não fazia piada. Aprendi a gostar. Mas muitas das mulheres que antes riam do meu n'siro, continuam achando estranho o facto de eu o pintar no meu rosto. E eu acho que talvez para elas isso seja estranho. Mas estou ciente que somos mulheres diferentes. Com diferentes propósitos e não me vejo ser elas e duvido que elas se vejam sendo eu.

42 Zambézia é uma província situada na região centro de Moçambique. A sua capital é a cidade de Quelimane, localizada a cerca de 1.600 km ao norte de Maputo, a capital do país. Com uma área de 103.478 km² e uma população de 3.849.455 habitantes em 2007, está dividida em 22 distritos, e possui, desde 2013, 6 municípios: Alto Molócuè, Gurúè, Maganja da Costa, Milange, Mocuba e Quelimane. Tanto em termos de área como de população, a província está em segundo lugar, com uma área de 103.478 km² atrás de Niassa e com um total de 3.849.455 residentes depois de Nampula.

43 A música a que Suzana se refere é do grupo Ghorwane, e é uma música que exorta a não essencialização de identidades, mostrando que essas são sempre plurais. Esta é uma banda moçambicana formada em 1983, em Maputo, em Moçambique. O nome de batismo do coletivo foi inspirado num pequeno lago, também nem Maputo, que nunca seca, mesmo em época mais quentes. Com um percurso marcado pelo ativismo cívico e pela consciência crítica, os Ghorwane afirmaram-se contra a estagnação artística do panorama artístico moçambicano, cantando em diversas línguas nativas, principalmente em línguas *tsonga*. Em 1985, por altura da comemoração dos dez anos da independência de Moçambique, o presidente Samora Machel classificou-os como "bons rapazes."

Ca – Quando eu digo que temos que lutar para melhorar a vida de todas nós, não quero dizer que somos iguais culturalmente, não quero dizer que somos iguais em pensamento ou nas atitudes. Pelo que vi, vivenciei e senti, pesquisando sobre vida de mulheres, em diferentes regiões de Moçambique, tendo a pensar que muitas de nós precisam de ajuda, muitas de nós precisam de outras mulheres, melhores colocadas, para falar por nós. Eu sei que é difícil pegar as diferentes visões que nós mulheres temos e construir algo, híbrido, a partir dele e fazer com que seja algo representativo.

Su – Mas eu não me quero ver representada como todas as outras mulheres. Quero ser makhuwa. Quero simplesmente ser makhuwa. E ser respeitada por isso. Quem não quiser, que não seja, que seja o que ela escolher ser.

Ca – É meu trabalho refletir sobre as escolhas dos indivíduos, principalmente sobre escolhas das raparigas e das mulheres. Tem momentos que acredito que essas escolhas não são suas, que nós aceitamos, com alguma resistência ou não, as escolhas dos outros.

Su – Eu sou Anacamo, sou contratada para despedida de solteiras de moças de etnias diferentes da minha, ensino raparigas a se tornarem mulheres. Achas que vivo uma vida que não foi minha escolha?”

Naquela altura, vendo-as discutindo com respeito às suas certezas, fiquei bem feliz em saber que, por mais que não demonstrassem uma à outra, esse embate ontológico de ideias tornava instável seus lugares de fala, desestabilizando-os. Este embate de ideias distintas, aparentemente intransponíveis, me fez lembrar de uma obra do filósofo austríaco naturalizado britânico, Karl Popper (Viena, 28 de Julho de 1902 — Londres, 17 de Setembro de 1994), “O Mito do Contexto” (2009). Não sou muito adepto do racionalismo crítico de Popper – o que propõe um modelo epistemológico e ontológico que caminhe em sentido oposto a qualquer forma de produção de conhecimento de viés indutivista e também a partir das correntes de pensamento subjetivistas e relativistas que dominavam o pensamento metafísico ocidental no século XX –, por achar que simplifica demasiadamente as emoções, o não dizível e o perceptível, como formas de comunicação e de expressão de conhecimento de graus inferiores à razão.

Basta um exame pouco minucioso à obra de Le Breton (2009), “As paixões ordinárias: Antropologia das emoções”, para compreender que o tido como “naturalmente” instintivo, ou o que por ser repulsivo, não é dizível à luz da nossa

gramática moral, é, na verdade, fruto de uma subjetividade produzida e realçada pelo e no nosso corpo, enquanto o *locus* de uma cultura específica. Argumenta o autor que as nossas emoções e paixões ordinárias, as que nos movem cotidianamente, nada têm de espontâneas. Elas obedecem a uma ordem ritual que entrelaça o biológico e o social em um mesmo corpo emocionalmente disciplinado. Corpo este que reprime as emoções e expressões corporais de forma a manter a sua civilidade em presença de um outro.

Portanto, quando me refiro a Popper, principalmente à obra em questão, não quero levantar o argumento a desfavor do relativismo cultural, por achar que tal argumento só teria sentido se lançado a relativismos extremos, onde culturas e contextos são tomadas como lugares geográficos inalcançáveis e inacessíveis.

No entanto, nutro alguma simpatia com parte do argumento de Popper quando este defende que num embate de ideias, principalmente entre oponentes, cultural e ontologicamente distantes, a riqueza de diferença dissuade que se mantenha qualquer verdade como indubitável. Pois a presença de um outro mostra o quão falível e frágil pode ser o nosso ponto de vista se colocado em presença de um contraditório. É isto que tenho tentado argumentar ao longo do texto.

E foi isso o que aconteceu. Aparentemente irredutíveis, as certezas foram se esborrando. O dia terminou sem que houvesse cedência alguma, nenhuma das duas fez questão de mostrar que seus pilares morais tinham sido desestabilizados. Despedimo-nos uns dos outros, concordamos que fora um dia ótimo (pelo menos para mim, que ganhei imenso com a troca de impressões entre ambos os ativismos femininos).

Na mesma noite recebi telefonemas das duas, em momentos bem próximos, num intervalo de uma hora. Primeiro telefonou Carlota, que já havia reclamado comigo no carro que sentiu que Suzana fazia questão de nem sequer tomar em consideração a possibilidade de existir uma luta que deve ser travada por todas as mulheres em defesa de direitos que só a elas dizem respeito.

“Ca – Entendo agora porque é que querias que eu conversasse com a tua amiga.

Eu – Por que?

Ca – Por que ela pensa muito igual a ti.

Eu – Não acho. Acho que ela pensa como muitas outras mulheres que lida com os ritos de iniciação feminina.

Ca – Acho-a muito articulada, mas também acho que ela está muito virada para uma visão extremamente localizada. Eu tenho medo desse particularismo que não consegue dialogar com os demais localismos.”

Desligou o telefone e ficamos dois dias sem conversar. Uma hora depois recebi o telefonema de Suzana. A tônica foi a mesma.

“Su – Lembras quando eu disse que as mulheres jovens pensam muito através do que a escola diz? Então, a doutora que trouxeste é inteligente, mas é muito igual às outras doutoras que conheci nesta vida.

Eu – Gostaste da conversa?

Su – Gostei da conversa. Mas não sei se ela gostou, porque me pareceu que ela veio com vontade de ensinar e não de conversar. E quando é assim, penso que temos muito pouco a contribuir.

Eu – Achei que vocês, as duas, colocaram os seus pontos de vista de uma forma bem clara.

Su – Também achei. Mas não gosto dessa coisa que algumas mulheres têm de pensar que somos iguais e que precisamos de atenção igual. Cada caso é um caso. Ela que não me venha com essa história de igualdade.

Suzana desligou e deixou-me bastante frustrado e desgostoso com o que havia proporcionado às duas mulheres que muito me ajudaram a produzir narrativas sobre mulheres. No dia seguinte recebi um telefonema de Suzana, pedindo que eu lhe esclarecesse algumas coisas: *“- Podes me emprestar algum livro que fale de gênero? Das coisas que a doutora falou? Fiquei interessada.”* Fiquei bastante aliviado com o telefonema. Combinamos que eu iria passar no mesmo dia na sua casa e iria emprestar-lhe um livro que falasse sobre gênero. Tinha na estante da minha sala uma obra que sempre ao passar por ela se destacava, por ser de todas as obras que tenho a única encadernada com uma capa de plástico transparente com escritas grandes: “eu sou sempre mulher”, em tinta de caneta fluorescente, que brilha no escuro ou na ausência de luz intensa. Falo do livro “O Segundo Sexo”, de Simone de Beauvoir ([1949] 1970), herdado de minha irmã mais velha.

Minha irmã carregava o livro debaixo do braço como se se tratasse de um novo evangelho. Nossas primas e amigas não podiam entrar em nossa casa se não se dispusessem a conversar sobre o lugar que a mulher ocupa, como esse outro da sociedade. Achei que seria um ótimo livro por dialogar com correntes como o materialismo histórico; áreas de pensamento como a psicanálise e a biologia.

Também achei interessante porque nos permite dar um mergulho ao longo da história e ver como, desde a antiguidade à idade Média e até o tempo em que a autora viveu, a posição que a mulher ocupava na sociedade pouco tinha mudado. Fora isso, acho que a autora também faz um excelente trabalho falando sobre mitos, que deixaria qualquer especialista em estudos mitológicos morto de inveja.

Por tudo isso, achei ser aquela obra bastante interessante para um primeiro contato com estudos de gênero (não sou nenhum especialista em estudos de gênero, mas, se fosse, não teria feito outra sugestão). Além dessa, também decidi emprestar a obra de Paulina Chiziane, a primeira mulher romancista (contadora de histórias, dito por palavras suas) moçambicana a lançar uma obra falando sobre mulheres, “Baladas de Amor ao Vento” (1990). Mas não foi esse o livro que recomendei, e sim “Niketche – Uma História de Poligamia” (2003), cuja personagem principal é Rami, uma mulher zelosa, fiel ao seu esposo e à família, que descobre a traição do companheiro.

Para sua surpresa, ele tinha mais de uma amante e, contando com os que tivera com ela, somava um total de 17 filhos. *Niketche* é uma crítica da poligamia, porém, mais do que isso, é uma ressalva dos mecanismos sociais usados pelas mulheres para reestruturar a ordem vigente, subverter a mesma e tornar-se sujeito histórico. Fora isso, Rami é uma mulher *makhuwa*. A obra, como ressalva a autora, não é uma discussão feminista, é uma valorização da singularidade e da condição específica do feminino (vide a entrevista que a autora deu ao portal do Geledés: <http://www.geledes.org.br/paulina-chiziane-nao-volto-escrever-basta/#gs.JhNKMyg>).

Quando fui deixar as obras com Suzana, ela me informou que Carlota a tinha convidado para almoçar no dia seguinte, em sua casa. Lembro-me que um misto de sentimentos tomou conta de mim. Por um lado estava feliz porque a ponte que ajudei a edificar estava a ser usada para um diálogo profícuo sobre ativismos femininos, mas, por outro lado, estava bastante decepcionado com Carlota por não me ter convidado. Afinal, eu é que as tinha apresentado e havia pedido que me permitissem etnografar tais diálogos.

Não quis demonstrar a Suzana que essa boa notícia tinha me afetado negativamente. Despedi-me dela e fui parar na marginal da cidade de Maputo, na praia do Costa do Sol; queria beber uma cerveja e tentar esquecer que tinha sido excluído do diálogo. Naquele momento eu praguejei contra Carlota, tomei- a por *persona non grata*. Ingrato era eu, que por muito pouco me esqueci que foi Carlota

quem me deu acesso à sua rede de pesquisadores e consultores e que, através destes, consegui obter dados etnográficos riquíssimos sobre estudos de gênero e direitos humanos em Moçambique.

Voltei à casa bem triste, e de noite Carlota ligou convidando-me para o almoço que teria com Suzana e fez questão de me contar, zombando comigo, que sua “nova amiga” sugerira que também me incluíssem no almoço: “- *Olá Segone, meu querido amigo, está triste comigo? Risos. Não fiques, era para ser um papo só entre mulheres, mas tu és da malta, podes vir amanhã, E não te faças que não queres, pois Suzana disse-me que estavas triste. Abre mão disso, lindo*”. Eu tinha pensando em recusar o convite, mas não me fiz de rogado. Aceitei, e ainda bem que assim o fiz.

No dia seguinte fui ao encontro de Suzana e Carlota. Cheguei bem antes da hora marcada, mas para o meu espanto Suzana já lá estava a beber umas cervejas. Contaram-me que Carlota a pegara bem cedo em casa e que já haviam tomado o pequeno almoço juntas. A conversa discorria de forma leve e solta.

“Ca – Confesso que quando te conheci, não fiquei com uma boa impressão de ti – disse Carlota à Suzana.

Su – Também eu...risos.

Ca – Mas depois daquela conversa eu fiquei a pensar que tudo o que havia conversado antes com Segone, das coisas que havia sentido no campo, principalmente da necessidade de reconstruir de uma forma mais digna essa mulher que eu acho que precisa de ajuda. Talvez quem precisa de ajuda sou eu. Eu já havia conversado isso com o Segone, mas ele é homem, e acho todos os homens, no mínimo, suspeitos para falarem de ou com mulheres, sem posicionamentos parciais. Foi bom conversar contigo e saber que nós mulheres somos bem diferentes.

Su – Mas também eu, pensei, repensei tudo o que tinha como certo. Disseste coisas, com palavras difíceis de se entender, mas coisas que fazem sentido, fiquei a pensar que é bastante sério essa ideia de unirmos as forças. Eu concordo que temos que partilhar experiências e ajudar umas às outras. Desde o momento que assumamos a diferença e não a igualdade.

Ca – Eu não falo de uma igualdade de fato e de direito. Não no sentido sociológico. O que eu quero dizer é que a constituição deve ser respeitada, que as pessoas, sobretudo as mulheres se vejam representadas em todos os quadrantes da sociedade.

Su – Eu fico a pensar que provavelmente exista uma diferença entre roubar uma galinha e matar alguém, Se a pessoa for julgada, a lei vai dizer que esses crimes são diferentes, que têm, pesos diferentes. Mas o juiz, aquele que vai dar a decisão final, vai tomar em conta muitas coisas. O ladrão de galinha pode lhe lembrar um desafeto e o assassino, pode lembrar seu filho. E aí? Onde entra a palavra escrita?

Ca – Talvez a palavra escrita seja uma forma de garantir que exista uma referência maior, uma lei mãe, que todos devemos tentar seguir. Talvez seja um projeto. Mas o simples fato dela existir, e de as pessoas saber que dela podem recorrer para lutar por algum direito seu não respeitado, isso faz toda a diferença.

Su – Meu problema é que tudo que visa unificar as pessoas, tornando-as iguais, acaba por criar uma um monstro, alguma coisa que se torna maior que tudo e todos, e que não permite que, fora dele, exista outra verdade.

Ca - Talvez seja um risco que devemos correr, em nome da liberdade de todas.

Su – Não acho que valha a pena, quando a liberdade é imposta com uma única definição de ser livre.”

Dei-me por satisfeito em ver que essas duas mulheres estavam a produzir uma discussão bastante interessante que vislumbrava a possibilidade de, pelo embate respeitoso entre ativismos femininos distintos, produzir uma reflexão ética sobre seus limites e possivelmente sobre a contaminação dos mesmos, gerando, possivelmente, um ativismo menos totalizante e moralista. Um novo ativismo aberto a novas possibilidades de se falar do feminino sem necessariamente pressupor que a defesa deste passe pelo uso inadvertido de categorias de gênero.

Era interessante ver que uma tradicionalista como Suzana buscava sempre se atualizar dos discursos e das gramáticas morais novas sobre a importância do feminismo. Mas não era algo de se estranhar, pois ela estava em redes sociais e acompanhava os debates sobre gênero nelas.

2.4 CAPÍTULO 4. ONDE OS CONDENADOS NÃO TÊM VEZ

Figura 14 -Fotos 14, 15 e 16 – Imagens do assassinato de Ernesto Alfabeto Nhamuave – Ramaphosa, no Município de East Rand, 2008.





Fonte: <http://www.timeslive.co.za/local/2015/04/19/kill-thy-neighbour-alex-attack-brings-home-sa-s-shame1>.

O corpo que, já quase sem forças, nas imagens esboça ainda sinais de vida é o de **Ernesto Alfabeto Nhamuave**⁴⁴, assassinado em *Ramaphosa*, no Município de *East Rand* – RSA. Enquanto a carne tostava, o fogo consumia toda a roupa que lhe custara meses de ordenados baixos e longas jornadas de trabalho.

“- *Trabalho?*” – Questionou o Banzé, um dos meus interlocutores, que passou mais de 30 anos trabalhando nas farmas (grandes extensões de terras destinadas ao agronegócio, na literatura sobre o sul-trabalho migratório - a palavra tem significado idêntico à palavra fazenda aqui no Brasil) e nas minas da RSA. “- *Sim, trabalho quase escravo!*” – Retorquiu-me, como quem se indigna com o porquê do meu questionamento.

Voltando para a agonia de Nhamuave, pela leitura que fizemos dos jornais que cobriram o acontecimento à época, podemos afirmar, sem nenhuma reserva, que as pessoas à volta do seu corpo inerte se contorceram de prazer ao ver mais uma vida imigrante que desvanecia. O cheiro da carne queimando não afugentou os linchadores, que perante a ineficácia da polícia que supostamente deveria defender e proteger os cidadãos nacionais e estrangeiros, tardavam em apagar o fogo que teimava em alastrar-se pelo corpo do trabalhador imigrante. No entanto, há quem diga que o fogo que o consumia apressadamente estivesse mais preocupado que os

⁴⁴ Usamos nomes fictícios para nomear todos os nossos interlocutores. Alfabeto Nhamuave é o único personagem real, morto, vítima da violência xenófoba na RSA, Suas fotos e nome estamparam as primeiras páginas dos jornais sul africanos e moçambicanos, seu nome representa o nome de centenas de pessoas anônimas mortas pela aversão que os negros sul- africanos têm pelos *amakwerekwere*.

revoltosos em deixar algum pedaço de Nhamuave reconhecível, para que seus familiares pudessem enterrá-lo com dignidade. Os jornalistas sul-africanos e estrangeiros horrorizaram-se. A barbárie que começara no dia 11 de maio de 2008⁴⁵ ganhava, naquele instante, requintes de crueldade jamais vistos. Quem era aquele ser torturado e queimado vivo? Que crime cometera para merecer castigo tão cruel? Qual era a sua história de vida?

Nhamuave era um cidadão moçambicano, conhecedor da história do trabalho migratório na África Austral. História esta com mais de um século de fluxo de migração de pessoas, bens, mercadorias e vidas, de Moçambique para a RSA (Covane 1989). Esse fluxo migratório diz-nos muito sobre a trajetória de homens e mulheres que, procurando prosperidade financeira, se submetem a trabalhos desumanos, a trabalho quase escravo nas farmas, indústrias e minas sul-africanas. A literatura, a música e os estudos sociais da região da África Austral são repletos de narrativas que invocam como a violência, o drama e o sofrimento têm moradia estável e certa no cotidiano desses trabalhadores imigrantes.

O que nos causa espécie nas imagens de Nhamuave é a intolerância e violência xenófoba perpetrada por aqueles que, para a maioria dos moçambicanos, têm falta de consciência histórica e não reconhecem os sacrifícios que os moçambicanos e a FRELIMO fizeram para defender os líderes do Congresso Nacional Africano (ANC) do regime do *Apartheid*. As memórias recentes das populações do sul de Moçambique guardam imagens de ataques militares, sabotagem e atos terroristas em território moçambicano desencadeados pelos *africâneres* e seus aliados. Moçambique sofreu embargos econômicos, ataques aéreos e ofensivas militares do regime do *Apartheid*, sobretudo na região ao sul do país, que resultaram na morte de centenas de cidadãos.

Esses ataques quase sempre eram justificados como sendo um dos requisitos fundamentais para a manutenção do cerco feito a Moçambique pelo regime do *Apartheid*. Esse regime acusava Moçambique de albergar guerrilheiros e intelectuais do ANC, dentre eles Jacob Zuma, atual presidente da RSA. Devo salientar que o regime do *Apartheid* se encontrava ameaçado pela opção política tomada por

⁴⁵No dia 11 de maio de 2008 começou uma onda de violência xenófoba desencadeada por negros sul-africanos contra estrangeiros de países vizinhos. Esses ataques iniciaram em Joanesburgo, a capital econômica do país. Posteriormente, os conflitos se espalharam para outras cidades e, até o dia 22 de maio, resultaram em 62 mortos e centenas de feridos.

Moçambique em 1977, quando a FRELIMO, em seu Terceiro Congresso, se declara de orientação ideológica marxista-leninista, deixando claro que essa seria a ideologia a nortear as políticas nacionais e a definir as estratégias geopolíticas regionais e internacionais (ABRAHAMSSON; NILSON, 1994; HANLON, 1996; MOSCA, 2005).

Desse modo, o regime do *Apartheid* viu-se na obrigação de se responsabilizar por desencadear a luta anticomunista na região austral da África, garantindo a manutenção dos interesses ocidentais (VELOSO, 2007).

Os ataques militares e o embargo econômico cessaram com o Acordo de *Nkomati (ANK)*– *Acordo de não Agressão e Boa Vizinhança* – assinado em março de 1984 pelos mais altos representantes da África do Sul e de Moçambique, respectivamente, o então Primeiro-Ministro P. W. Botha e o Presidente Samora Machel. O acordo foi chamado *Nkomati* porque foi assinado às margens do Rio Nkomati, rio esse que nasce na província sul-africana de *Mpumalanga*, atravessa a fronteira de Moçambique em Ressano Garcia e desemboca no Oceano Índico, na parte norte da Baía de Maputo.

Através do *ANK* ficou acordado que a África do Sul suspenderia o cerco feito a Moçambique, cessaria os ataques militares diretos e acabaria com o apoio logístico e militar dado à RENAMO. Em contrapartida, ainda de acordo com Veloso (2007), Moçambique tinha que parar imediatamente de apoiar e albergar intelectuais e guerrilheiros do ANC. O *ANK* foi considerado um fracasso, pois nenhuma das partes cumpriu com o que havia sido estipulado.

Ainda hoje, na região do sul de Moçambique, existe uma cobrança enorme para que os sul-africanos reconheçam, respeitem a atitude altruísta demonstrada pelo povo moçambicano perante o governo do *Apartheid*. Essa cobrança gerou uma espécie de dívida histórica que deve ser observada pelos sul-africanos em relação aos imigrantes dos países da África Austral no geral e dos imigrantes moçambicanos em particular, conforme se pode constatar pela narrativa de Banzé.

Estaria a ser falso se dissesse que não me sinto mal por saber que sou maltratado pelos sul-africanos, pessoas negras como eu, olham-me com desprezo, como se estivesse a roubar-lhes a oportunidade de terem outra posição social ou de poderem lutar para melhorar suas condições de vida. Mas eles se esquecem de que nós moçambicanos ajudamos a construir os edifícios, as ruas e a economia sul-africana. Fomos nós que trabalhamos nas minas e nas farmas, fomos nós que demos dinheiro para que os brancos criassem infraestruturas e serviços melhorados para os negros sul-africanos. Aqui em

*Moçambique morremos lutando por eles. O que recebemos em troca?
Violência! Somos queimados vivos.
(Banzé, 57 anos, ex-mineiro.)*

Por conta dessa “dívida”, os episódios de violência xenófoba reacendem esse sentimento de uma amizade traída, tornando insustentável a ideia da livre circulação de pessoas, mercadorias e vidas entre esses dois países, como se pode depreender ainda da narrativa de Banzé. “- Às vezes sinto que os sul-africanos são ingratos. São pessoas que não sabem ou não reconhecem a história da luta política da África Austral. Um sul africano pobre não pensa duas vezes antes de matar um angolano, moçambicano ou qualquer outra pessoa de um país da região. Isso não é ignorância, isso é ódio que não vai acabar só com discursos políticos sobre união regional ou sobre abolição de vistos.”

Apesar de compreendermos os motivos que estão por detrás da concepção quase que geral de uma amizade traída entre RSA e Moçambique, perguntamo-nos se acusar os sul-africanos de terem falta de consciência histórica sobre a luta Anti-Apartheid na África Austral não seria escamotear a história do trabalho migratório na região?

Essa história é repleta de agressões e atos de violência xenófoba. Pode ser que os sul-africanos que lincharam Nhamuave estivessem a reproduzir, a partir de experiências partilhadas de um passado recente, novos episódios de agressão aos *amakwerekwere* (*kwerekwere*, no singular), nome atribuído na África do Sul aos imigrantes pobres vindos de países da região austral ou de outras regiões da África cujas economias não têm o peso e a dimensão da economia sul-africana. *Amakwerekwere* é uma categoria acusatória que condensa uma vasta gama de preconceitos e estereótipos que são utilizados politicamente para criar um clima hostil de aversão ao estrangeiro pobre e negro na RSA (NDUMISSO, 2011).

Não pretendo historicizar sobre a violência xenófoba na RSA. Trago as imagens da morte desumana de Nhamuave porque pretendo estabelecer algumas conexões possíveis entre estas e as imagens da queima do *kumbi*; entre estas e a necessidade de o corpo se fazer presente e deixar seus rastros por onde circula. E a tentativa de estabelecer tais conexões se deve às discussões desenvolvidas na disciplina “Culturas e maneiras de viver”, ministrada pela Professora Maria Eunice Maciel, no PPGAS da UFRGS, e às ricas contribuições dos estudantes do ISARC, a

quem tive a oportunidade de ministrar uma aula a convite de Fernando Tivane (docente do ISARC).

Fernando Tivane é docente do ISARC e preparou um seminário comigo sobre corpos ubíquos. Porém, naquele mesmo ano, em março, o mundo voltou a dirigir sua atenção à violência xenófoba que implodiu 7 anos depois de ter causado a morte de mais de 62 imigrantes, em 2008. Os nativos sul-africanos, em Durban e Joanesburgo, montaram milícias armadas com catanas, facões e todo o tipo de instrumento perfurocortante que se possa imaginar. Essas milícias, alimentadas pelos discursos de ódio e intolerância contra os *amakwerekwere*, como é o caso do discurso proferido pelo Rei de *KwaZulu-Natal* – *Goodwill Zwelithini*, ordenando que os imigrantes estrangeiros partissem da RSA – ostentavam cartazes com dizeres como: saiam ou morram; devolvam os nossos empregos – cantando alto e em coro palavras escritas em letras gigantes apelando ao genocídio dos *amakwerekwere*. Os discursos proferidos pelos revoltosos reclamavam que a RSA devia ser apenas para os nativos sul-africanos. Portanto, faziam dois apelos distintos, um étnico, o de extermínio dos *amakwerekwere*, e outro nacional: RSA para os nativos sul-africanos, reclamando uma pretensa identidade nacional.

Naquele momento seus desejos mais frios e sombrios encontravam nessas palavras a justificativa moral para se materializarem. Os revoltosos exorcizavam velhos discursos incorporados numa espécie de novo *Malleus Maleficarum étnico*, enterrado no fundo do quintal junto ao machado de guerra.

Nos *townships* – bairros de lata projetados para populações negras pobres – lojas, casas, bens e vidas imigrantes eram destruídos. Imigrantes velhos, jovens, crianças, homens e mulheres eram caçados, encurralados, humilhados, torturados e queimados vivos. Estava montado o cenário ideal para um teatro de horrores, carnificina e genocídio étnico.

Quando dei o seminário, essas memórias ainda estavam muito vivas. A dada altura, quando defendi que os corpos de que falava, eram receptáculos-vetores de memórias e saberes étnicos e que, por conta disso, só se desvaneciam com um apagar de sua imagem no interesse do coletivo, um estudante me perguntou como isso era feito?

Lembro-me que não tinha nada sistematizado para dar uma resposta satisfatória, mas tinha observado que, em algum momento, nas diferentes etnias que

estudo, o fogo tinha o papel de apagar os registros do corpo-pessoa depois que se passasse fogo nos objetos e nos locais por onde este passou.

Na minha dissertação de mestrado uso duas imagens fotográficas da destruição do *kumbi* pelo fogo, que o consome totalmente. Queria mostrar que o uso do fogo era para apagar os vestígios do corpo-pessoa, para que ninguém, principalmente os feiticeiros, o acessassem, depois que as atividades no acampamento feminino terminassem.

Figura 15 - Fotos 17 e 18 - A destruição do kumbi⁴⁶



⁴⁶Após o término da iniciação das meninas dentro do kumbi, se queima o acampamento feminino e os objetos usados para proteger, cobrir, cortar ou perfurar os corpos das meninas iniciadas. Segundo as matronas, deve-se destruir o acampamento feminino para apagar os registros dos corpos que por ali passaram, de modo a não permitir que feiticeiros e pessoas de má índole se apoderem da ubiquidade dos corpos das iniciadas



Fonte: Aspirine Katawala.

Mostrei essas imagens aos estudantes e foi interessante que eles estabeleceram a ligação entre o fogo que consumia o *kumbi*, para apagar os rastros da presença das iniciadas, e o fogo que consumiu Nhamuave, também para apagar sua presença em um espaço em que ele, enquanto *kwerekwere*, era uma figura indesejada. Que relação existia entre o testemunhar do atear fogo em um *kwerekwere* e o testemunhar do atear fogo no *kumbi*? Por que na RSA os casos mais chocantes de violência xenófoba contra os *amakwerekwere* - refiro-me a casos mais recentes, desde 2008 a 2015. Desconheço casos anteriores que tenham tido tanta repercussão na região Austral da África, discutidos pela mídia e por intelectuais - foram casos que envolviam linchamentos em que se ateava fogo à vítima?

Contudo, sei que a violência xenófoba, sobretudo no contexto do trabalho migratório para a África do Sul é, conforme me disse Banzé: “O pão nosso de cada dia, para qualquer *kwerekwere*”.

Bem, primeiro diria que ambos são eventos coletivos, praticados por um coletivo de indivíduos com interesses comuns. Também diria que ambos são demonstrações públicas de força. No caso do linchamento de Nhamuave, é o recusar da presença de qualquer vestígio do *kwerekwere*, é a destruição pública (por uma ação coletiva em uma rua) desta figura, desta imagem, como um ato libertário. Não é um ataque a Nhamuave, é um ataque à imagem que ele representa, a de um trabalhador pobre, imigrante, que por ser uma mão de obra não qualificada disputa os

recursos e as poucas oportunidades de emprego com as populações mais carentes sul-africanas, as dos *townships*.

Muitos estudos sustentam as constatações acima, a farta literatura estadunidense sobre linchamentos apontam que no período mais alarmante, entre os anos de 1870 e 1930, nos Estados Unidos da América, o que os motivava, segundo observa Martins (1995) analisando a literatura que trata o fenômeno da época, era principalmente a questão racial, mas, também:

[...]a decadência dos agricultores brancos, empobrecidos pela perda da terra e impelidos a uma redefinição de suas relações sociais já não mais como proprietários, mas como arrendatários e parceiros, seja pela extensão de direitos políticos virtuais aos negros com o fim da escravidão e a derrota do Sul na Guerra Civil[...]” (MARTINS, 1995, p.296).

Uma leitura muito próxima à do autor em questão, levantando uma série de hipóteses explicativas, é feita pelo sociólogo e Professor Catedrático Carlos Serra, que reconhecendo que a violência xenófoba deve ser punida, não se restringe somente à acusação.

Para este sociólogo, deve-se examinar com cuidado o que o mesmo chamou de “infraestruturas sociais à retaguarda do problema”. Traçando várias hipóteses sociológicas, esse brilhante sociólogo oferece-nos uma leitura cuidadosa do fenômeno, a partir de uma espécie de sociologia do comportamento de massas.

O argumento principal, tal e qual levanta Martins (1995), é que as infraestruturas sociais, referindo-se às condições políticas, sociológicas e materiais que, em um determinado contexto histórico e em uma dada sociedade específica, institucionalizam essa aversão ao outro, culpabilizando e responsabilizando-o pelo fracasso dos nativos que se sentem iguais (há nisto algum sentimento de pertença).

Acho que o argumento de Serra, bastante próximo dos autores analisados por Martins, oferecem respostas satisfatórias com relação as motivações sociais manifestas da xenofobia. O que eu quero sugerir é que se faça outra leitura complementar, principalmente em Moçambique, do uso do fogo como elemento que possibilita que se apaguem os rastros da presença do corpo, marcando o que me é familiar (que envolve uma negociação de pertencimento de algum modo do self se auto-representando ou representado) e de um processo de exclusão do não

familiar, ao assumir a existência do “outro” como menos que a do “eu”, daí a necessidade de tratá-lo como outro.

Não quero com isto dizer que seja incorreto, em qualquer processo de interação entre sujeitos diferenciados, se produzir alteridade. De modo algum, estou ciente, como observa Arendt (1981), que nos constituímos, enquanto seres sociais vivendo em grupo, a partir de relações de mutualidade, de construção de um lugar de concordância comum, que aceita as diferenças, mas abre mão delas para criar unidade. No entanto, estou ciente que o outro não é o outrem. O outro é a representação que o sujeito faz do inerte, do sem vida, da coisa em si. O outrem “[...] designa a mim para o outro Eu e o outro eu para mim. Outrem não é um elemento do campo perceptivo; é o princípio que o constitui, a ele e a seus conteúdos [...]” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.118).

Argumento que tomar o outro como o eu implica uma pré-disposição para edificar a alteridade num plano horizontal, produzindo o tal semelhante-diferente de que falo quando explico os corpos-pessoas produzidos e gestados pelos coletivos responsáveis pelos ritos de iniciação nos *ajauas*, *nhandjas* e *macondes*.

Posto isso, quero propor que nos grupos onde não se observa a domesticação da ubiquidade dos corpos (da presença constante dos corpos) – pelo controle destes por todos os inseridos na província de relações empáticas, o que no cômputo geral se dá pela construção do corpo-pessoa pela passagem deste pelos ritos de iniciação – também existe uma preocupação com a presença constante dos corpos no cotidiano da vida do grupo étnico/comunitário. Porém, essa preocupação só diz respeito ao grupo linhageiro, que, no caso de populações *Tsonga*, são grupos de descendência agnática ou seja, salvo raros os casos, as mulheres não têm qualquer papel na atribuição da pertença parental sobre os filhos. Nesses grupos observei que a presença do corpo, sobretudo do corpo feminino, é bastante notória em todos os objetos que circulam na casa, na comunidade; também é notória nos corpos de seus filhos e de sua esposa.

Lembro que um dos estudantes presentes ao seminário disse-me: “- *Não deixaram nada dele, é como se ele não tivesse existido. É como se a vida dele não fosse digna de ser vivida. Sabe, isso é muito forte. É dizer que alguém não existiu. É negar que as pessoas falem dele.*” O que este estudante argumentava é que, por um lado, a morte de Nhamuave, do jeito em que se deu, por meio de fogo, era um desafio que as populações pobres dos *townships* faziam ao poder de controle e

disciplinamento do Estado. Ao se rebelarem, assassinarem um cidadão na rua, em um espaço de atuação do poder coercitivo e repressivo do Estado (FOUCAULT, 1999), a mensagem que passavam era a de que houve uma quebra do contrato social, que as populações marginalizadas dos bairros de lata da RSA queriam construir um contrato novo.

Portanto, ao destruir a imagem de Nhamuave, também construíam uma imagem nova dos linchadores, a que dizia que estes não mais aceitariam esse esquecimento e descaso a que o Estado os relegara. Achei interessante uma das reportagens televisas que mostrou, na época, a reação dos moradores dos *townships*. Numa delas, uma mulher, que acredito ser mãe das duas crianças que carregava no colo, dizia, sem esconder o seu rosto e sem medo de expor as crianças a tamanha violência: “- *Agora eles sabem da nossa existência. Agora eles sabem que existimos e não vamos ficar quietos.*”

O que esses sujeitos querem, com um ato covarde e bárbaro como esse, é chamar os holofotes para si, chocar o mundo e indignar as autoridades da RSA. Podiam ter feito isso queimando um cidadão sul-africano, um prédio, ou depredando lojas. Mas não fizeram isso porque a violência entre os nativos da RSA não gera notícias, não estampa jornais, ela faz parte do cotidiano, pois, deste a instalação do *Apartheid*, como observa Biko (1990), o negro pobre nativo sul-africano desconta suas mágoas e frustrações geradas por um sociedade capitalista segregada entre brancos-negros, no seu irmão negro nos *townships*. Essa violência é cotidiana. Agora, assassinar cidadãos estrangeiros em locais públicos, não acontece cotidianamente.

Por outro lado, a fala do estudante, acima referida, também faz alusão à corporalidade a qual discuto ao longo do texto todo – a ubiquidade dos corpos. E essa fala alude à necessidade da presença constante do corpo. Quando o estudante reclama que o ato de atear fogo no corpo de Nhamuave também revelava a intenção de torná-lo inexistente, na medida em que era tentar dizer: “*Que alguém nunca esteve ali presente. É negar que as pessoas falem dele.*” A pergunta que me fiz foi: a presença de um corpo significa a existência dele? Não quero oferecer respostas fáceis, mas devo dizer que a imagem da destruição do corpo de Nhamuave, consumido pelas chamas, é tão aterradora, tão inenarrável, que se torna uma memória insuportável de carregar e de se sustentar (POLLACK, 1989).

O linchamento de Nhamuave, e de boa parte dos *amakherekwere*, a que tive acesso tanto em 2008 quanto em 2015, principalmente neste último ano, pelas imagens que circulavam na mídia social, mostrava que não eram eventos que se davam no calor da emoção, pelo contrário, demonstravam, como observa Granjo (2014, p.95)⁴⁷, que há “uma auto-organização, uma duração repetitiva e uma necessidade de cada pessoa se afirmar como parte do ato que ultrapassam em muito a mera irreflexão momentânea”. Portanto, não é um ato intempestivo. Era um ato pensado. E o simbolismo presente no ato de desfigurar o corpo de Nhamuave e torná-lo irreconhecível mostrava essa revolta com a atual configuração das relações sociais na RSA. Disse-me um turista sul-africano com quem conversei sobre o assunto: “- *Não era o corpo de Nhamuave, era o corpo do Estado que pouco faz para ajudar os sul-africanos pobres da periferia. Como dizer-lhes que não podem ter emprego, quando o imigrante, sem documentos, tem? Onde está o Estado que não controla as fronteiras? Onde está o Estado que se nega a melhorar os townships? Queimar aquele corpo na rua foi desafiar a polícia e o Estado. Dizer-lhes: ei, nós temos o poder de mudar as coisas. De tirar a vida de quem mais o Estado precisa proteger: o estrangeiro.*”

O mesmo se pode dizer da queima do *kumbi*. Ela representa o corolário de todo o processo de restituir o controle da presença do corpo da iniciada a ela e ao seu grupo étnico; também é um ato libertário. Não se queima o *kumbi* somente para dizer que o corpo da iniciada, doravante, pertence ao seu ciclo de intimidade (as mulheres iniciadas do seu grupo étnico e as mulheres de sua família), se queima, sobretudo, para dizer que seus vestígios, a partir daquele momento, serão de difícil acesso. Com efeito, o garante da presença no mundo daquele corpo-pessoa está assegurado pelo seu controle e gestão compartilhada do grupo étnico/comunitário. O que não significa que esse corpo-pessoa seja totalmente refém do grupo, pelo contrário, ele é constituído e constituinte dessa estrutura.

Destarte, qualquer ataque ao corpo-pessoa também é um ataque ao seu grupo étnico. A morte de Nhamuave também o é, mais o ataque aos homens que fazem a travessia para RSA. Lembro que depois de termos tentado encontrar um fio

⁴⁷ Paulo Granjo é um antropólogo português que se tem dedicado em pesquisar fenômenos de naturezas diversas em Portugal e Moçambique. O artigo mencionado faz parte de uma coletânea de artigos sobre os linchamentos em Moçambique, organizados em obra única sob direção do sociólogo e professor catedrático Carlos Serra.

condutor entre o corpo que queima e o acampamento vorazmente consumido pelo fogo, os estudantes se puseram a pensar sobre conexões outras onde se faz sentir a importância da presença constante do corpo. Parte das reflexões que desenvolvo, doravante, surgiram dessas conexões pensadas e imaginadas pelos estudantes do ISARC e pelo diálogo, constante, que estabeleço com a obra de alguns intelectuais moçambicanos e estrangeiros.

Foi através de suas contribuições que construí esse caminho tortuoso de seguir as pistas de um puzzle, cujas peças arremessadas em espaços sociológicos distintos obrigava-me a revisitar os meus dados etnográficos amiudadas vezes e a confrontá-los com novos dados que surgiram de novas etnografias justificadas pelas sugestões de pensar a importância dos corpos ubíquos além dos ritos de iniciação.

2.4.1 Nia a Johnny – Vou para Joanesburgo

Os homens *tsonga*, principalmente os *changanas*, dizem às esposas: *nia a Johnny*, que tradução outra não tem do changana ao português que “vou a Johnny (RSA no geral e Joanesburgo em particular)”. Vi-me a pensar sobre as mulheres dos homens que vão a *Johnny*, e constatei que é uma travessia masculina. Homens com suas mochilas e poucos objetos transpõem muros, cortam arame farpado, driblam a “forte” segurança dos agentes alfandegários, dão continuidade a uma tradição “voluntária” de imigração ao *rand*⁴⁸, à procura de melhores condições de vida para si e para os seus. Mungoi (2010, p.27) mostra que, apesar do trabalho migratório ser predominantemente masculino há uma tendência, nos tempos atuais, que essa travessia seja cada vez menos um ato solitário masculino: “[...]a presença significativa que se registra nos últimos tempos de mulheres que viajam com seus maridos para a África do Sul acompanhadas por crianças é um sinal da reestruturação da relação entre homens e mulheres.”

No entanto, como bem colocou Banzé: “- *Ainda somos nós os homens que vamos para a África do Sul, é difícil uma mulher aguentar o que vivemos lá. Mas também, nós fazemos o que nossos pais sempre fizeram, nia Johnny.*” Banzé me lembrou o porquê de serem os homens que vão para *Johnny*. Disse, fazendo uso de

⁴⁸ Nome dado à economia edificada pela exploração do trabalho mineiro. Também é o nome da moeda sul-africana (no entanto, quando me refiro ao *rand*, não falo da moeda sul-africana, mas no trabalho mineiro)

sua capacidade de tornar a realidade menos dura, por meio das palavras: - *Na Johnny vidas e casas ganham vida, se tornam mais vivas. Na Johnny também se perdem vidas. Se tens sete vidas, morres uma hoje, amanhã acordas vivendo uma das restantes seis. Tudo bem que na Johnny há morte, mas também há salário no final de cada duas semanas ou no final de cada mês, se tiveres muita sorte vences na vida, se familiares teus em Moçambique te rogam pragas, te falam mal porque não os ajudas, os teus (antepassados) não te protegem. Aqui na Johnny só sobrevive quem não é mais menino.*"

A narrativa de Banzé explica essa mescla de sentimentos e angústia que norteiam de forma desconfortante a escolha de aceitar ou não imigrar para trabalhar na RSA. Essa escolha é atravessada por uma série de constrangimentos, anseios e desejos. A negociação tensa entre as expectativas individuais e as coletivas é a força motriz que possibilita a ida ou não da mão de obra para o *rand*. Fora esses aspectos, existem fatores estruturantes que estão presentes no cotidiano das populações *tsonga* que fazem com que os atores sociais não questionem o porquê da escolha de partir para *Johnny*, de tão naturalizada e entranhada que esta está no cotidiano dessas populações.

Em *Labor Migration among the Mozambique Thonga: Cultural and Political Factors (1959)*, Marvin Harris argumenta que os homens *tsonga* do sul de Moçambique migravam para o *rand* para melhorar o seu *status* comunitário. Para este autor, existe uma estrutura tradicional comunitária que coage os homens a migrarem para o *rand*. Para essas populações a migração é a opção mais legítima para que os atores sociais "despossuídos" alcancem uma posição mais elevada na hierarquia comunitária.

De fato, conversando com alguns interlocutores sobre os motivos que os levaram a migrarem, as respostas corroboram o argumento de Harris, conforme se pode constatar do seguinte relato: *Eu sempre quis ir para Johnny para que as pessoas olhassem para mim como um homem. Sempre quis ir para Johnny para ser respeitado pelas pessoas da minha família e pelas pessoas da comunidade. Muitos dos meus amigos quando voltavam da Johnny tinham meninas e famílias delas lutando para que eles se casassem com elas. Meus amigos voltavam com dinheiro, com coisas...muitas coisas, as pessoas os respeitavam por isso. Eram muito considerados na comunidade. (Augusto, 61 anos de idade, carpinteiro.)*

Na obra acima aludida, Harris, dando enfoque maior ao parentesco como uma das variáveis sociológicas possível de ser acionada como elemento explicativo para compreender o fluxo migratório às terras do *rand*, argumenta que o sistema de parentesco nas comunidades rurais tradicionais *Tsonga* é caracterizado pela existência da *poliginia*. Nesse sistema de parentesco o domicílio de um homem é constituído por várias esposas, cada uma com sua residência e seus filhos, gerando competição e tensão entre elas e seus respectivos filhos. Com a morte do pai, os filhos teriam acesso ao gado de forma diferenciada, o que cria uma classe de expropriados. Com efeito, muitos dos expropriados encaram o trabalho migratório como forma de equilibrar essa relação de poder.

O argumento do autor reforça a ideia defendida por outros estudiosos, que sustentam que o trabalho migratório no *rand* permite que os homens adquiram capital econômico para poder ofertar bens e artigos de prestígio exigidos no *lobolo*⁴⁹ de mulheres (Covane 1989; MUNGOI, 2010). Com o trabalho migratório, os expropriados teriam condições de reestruturar as relações familiares, redefinindo a hierarquia de poder comunitário.

Além disso, migrar para o *rand* significava lutar para ter autonomia de se afirmar individualmente sem precisar da ajuda da família (Harris 1956). Muitos jovens almejavam ir para *Johnny* para se tornar homens. Migrar para o *rand* era passar por uma prova iniciática, mágica e renovadora, através da qual os indivíduos provavam sua virilidade, adolescentes se tornavam homens, os “despossuídos” adquiriam *outro status quo* dentro de suas comunidades e família, conforme se pode depreender da narrativa de alguns dos meus interlocutores:

Eu sabia que se não fosse para Johnny, Rosinha casaria com outro. Não tinha dinheiro, não tinha gado, não tinha nada. Meu pai voltou doente das minas. Ele me disse: filho, quer casar? Quer ser um homem? Vai para Johnny e faz fortuna. Eu fui, entrei pela fronteira a noite e de dia já estava a trabalhar. Voltei anos depois e casei com Rosinha.

(Antônio, 71 anos, agricultor.)

Cresci a ouvir falar que tinha que ir para Johnny se quisesse ter alguma coisa na vida. Eu queria estudar, mas meus colegas e amigos

⁴⁹*Lobolo* é uma prática cultural muito incentivada e disseminada no sul de Moçambique, principalmente entre populações *Tsonga*. Esta prática também é conhecida como o “preço da noiva”. O *lobolo* é um acordo entre a família da noiva e a família do noivo para que se definam os termos do contrato social de contração do matrimônio. Normalmente acontece entre famílias patriarcais.

fugiam da escola, iam para Johnny. Comecei a ver que para ser alguém tinha que sair da escola e fazer como o meu pai, tios e irmãos mais velhos fizeram. Acabei indo para lá.

(Anastácio, 27 anos, mecânico.)

Meus tios, primos, irmãos mais velhos foram para as minas. Eu cresci num ambiente onde as pessoas não tinham como não ir trabalhar nas minas. Era muito dinheiro que se recebia lá. Com esse dinheiro construías casa, compravas coisas, gado, roupa. As mulheres te perseguiam, nem foi preciso perguntarem-me o que eu queria. Eu já sabia, logo que completei 18 anos falei para minha mãe: Nia Johnny.

(Zé Pedro – pedreiro, 51 anos)

O ir ao *rand* é explicado a partir de dois enunciados lidos como complementares. O primeiro procura demonstrar que esse movimento migratório é condição de uma prova iniciática fulcral para afirmação da virilidade masculina, que interlaça a necessidade de mobilidade econômica ascendente do trabalhador imigrante no seu grupo étnico e a importância simbólica do papel de imigrar para *Johnny* (MUNGOI, 2010; HARRIS, 1959), mas, por outro lado, no segundo enunciado, *nia Johnny* é explicado a partir de uma forma específica de integração da mão de obra imigrante barata, de povos de países vizinhos da África do Sul, na edificação de uma economia capitalista que se vale de um uso perverso da diferença cultural entre os trabalhadores imigrantes, entre os não sul-africanos, entre estes e o nativo sul-africano (o autóctone), para impedir que haja uma classe reivindicativa, proletária, que se insurgia com relação a hegemonia econômica de uma minoria branca.

Artigos escritos na época do *apartheid*, por grupos de pesquisadores africanos da região Austral, são muito enfáticos em mostrar como o capital, sobretudo o mineiro, criou condições para que se minasse a possibilidade de uma boa relação entre esses grupos que disputavam as vagas de emprego nas minas. Desde o princípio do século XX essa relação sempre foi conflituosa e tumultuada. Alguns de meus interlocutores contaram-me histórias horripilantes de agressão e morte entre mineiros imigrantes e os nativos sul-africanos. Essas histórias falam muito sobre a divisão social do trabalho nas minas e das estratégias de construção de carreira por aniquilação e extinção do outro – destronando, fofocando sobre ele e competindo de forma desleal. O *boss* (*palavra inglesa usada por Banzé para designar o patrão/chefe branco nas minas*) joga uma etnia contra a outra, parecendo-me que a velha máxima de Cecil Rhodes, “dividir para reinar”, foi levada e implementada ao pé da letra pelos capitalistas do *rand*.

Algumas vezes essa competição é reacendida pelas estratégias produtivas impostas pelo capital mineiro. Os dados fornecidos por Firsth (1977) mostram que entre 1936-1970 o recrutamento de mão de obra nativa decresceu significativamente. Nesse período se deu preferência à mão de obra estrangeira, mesmo com a expansão da indústria de ouro, decorrente do aumento do preço do minério. A autora traz dados que mostram o número de trabalhadores sul-africanos como sendo inferior aos estrangeiros. A ideia dos capitalistas do *rand* era racionalizar para aumentar os lucros, optando pela mão de obra mais barata do mercado – os imigrantes.

Ora, acho esses dois enunciados bastante pertinentes para explicar os motivos e as causas, da ainda pertinente, imigração de trabalhadores *Tsonga* para o *rand*. No entanto, quero oferecer outra leitura sobre a importância da presença constante dos corpos como um elemento que garante que os homens imigrem sem medo de não se fazerem presentes cotidianamente na vida de seus filhos, suas esposas e de suas comunidades. É como me disse uma criança sobre a presença do seu pai que se encontrava na *Johnny*: *“Papá está na África do sul, aqui só está mamã. Mas ela não gosta de falar com ninguém, porque papá zanga. Todos aqui sabem que papá não quer homens aqui. Os professores sabem, as vizinhas sabem. Qualquer coisa que acontece aqui, papa sabe”*.

Ora, o que está em jogo aqui, com a presença feminina “em casa”, enquanto os homens imigram, se relacionam com atores outros fora do grupo étnico, por vezes refazem suas vidas tendo outras esposas na *Johnny*, é a ideia do que a presença do corpo masculino transcende espaços, se faz, por vezes, presente, simultaneamente, em diferentes espaços. Essa garantia é que faz com que os homens se sintam autorizados a imigrar. E em oposição a estes, o corpo feminino, o que fica em casa, precisa ser um corpo contido, um corpo preservado, para não permitir que se contamine com a presença dos outros, pois este carrega a presença constante do seu esposo.

Não gosto de sair muito de casa, minha cunhada sempre me diz para ficar aqui quieta. Eu fico, não tenho problema. Sei que se uma mulher sair muito, e ficar na rua a conversar com as amigas, ela faz com que seja falada. As pessoas vão falar que seu marido não está em casa, vão querer te abusar.

(Adelaide, 23 anos, camponesa.)

De fato, são muitas as mulheres que se mostram preocupadas em ser leais à memória do marido. O engraçado aqui é que se trata de uma memória de um marido que se encontra vivo. Portanto, quando me refiro à memória, eu falo da preocupação em preservar a boa imagem do esposo. Esta imagem não pode ser destruída.

Fui convidado por um amigo (Isidro) a ir até Magunde⁵⁰, o convite fora me feito porque esse amigo soube que eu estava a estudar outras formas de ubiquidade dos corpos que não as presentes em comunidades praticantes dos ritos de iniciação. Contou-me que devia ir a Magunde conversar com umas mulheres da localidade de Chicuco. Havia acontecido, nesta localidade, um fato nem tanto inusitado, por já ter ouvido falar disso ainda criança, era sobre o adultério de uma mulher cujo marido estava na *Johnny*. Chamou atenção do Isidro que o que lhe tinha sido contado por uma tia sua mostrava o quão forte é a presença masculina do homem que imigra para o *rand*.

Contara-lhe que uma mulher traía o marido com um amante, uma pessoa desconhecida na comunidade. A dada altura da relação sexual, quando o homem pediu para descansar, dado que estava exausto de tanto fazer sexo, viu-se impossibilitado de tirar o pênis da vagina da amante. Tentaram passar óleo no pênis, gritaram por ajuda, mas ninguém os ajudou, porque não se queriam meter nessa história.

Mas as pessoas sabiam, como eu também sei (por ter ouvido falar de histórias iguais desde a minha infância), que em casos desses se deve chamar o esposo para resolver a situação, pois se assume que foi este quem trancou o corpo da esposa. Os médicos tendem a explicar esse fenômeno como vaginismo, uma afecção caracterizada por contrações espasmódicas e involuntárias dos músculos da parede vaginal no momento da penetração do pênis. Isso é o que nos diz a visão biomédica.

Certo é que, neste caso em específico, contatou-se o marido da “adúltera” e este voltou, destrancou o corpo da mulher. Mas, antes, os amantes foram

⁵⁰ O distrito de **Magude** está situado na parte norte da província de Maputo, em Moçambique. A sua sede é a vila de Magude. Tem limites geográficos, a norte com o distrito de Massingir da província de Gaza, a leste com os distritos de Chókwè e Bilene Macia também da província de Gaza, a sudeste com o distrito de Manhiça, a sul com o distrito de Moamba e a oeste é limitado por uma linha de fronteira artificial com a província sul-africana de Mpumalanga. O distrito de Magude tem uma superfície de 6.960 km² e uma população recenseada em 2007 de 54.252 habitantes.

expostos em um local público, foi feito um discurso linchatório, humilhando e os expondo. O homem fez questão de pedir aos pais da esposa “adúltera” o dinheiro do *lobolo* de volta.

Quando recebi o convite para ir a Magunde, encontrava-me a fazer campo junto dos fazedores de políticas públicas que visam empoderar de algum modo, econômica, social e politicamente, as mulheres. Por isso me vi obrigado a negociar esse convite, não podia abandonar o meu campo, mas também não podia perder a oportunidade de aceitar essa chance única de usar a rede desse amigo meu, que é natural de Chicuco.

Consegui arranjar algum tempo e boleia para mim e para esse amigo e fomos para Chicuco. Infelizmente, como demorei duas semanas para conseguir entrevistar, dialogar e etnografar o espaço de trabalho, os lugares de decisões e as redes dos fazedores de políticas públicas viradas ao empoderamento feminino, não consegui encontrar a suposta “adúltera” humilhada em praça pública. Seu irmão me contou que ela se mudara e ninguém sabia mais dela e nem faziam questão de se lembrar. “- *Não quero saber dessa puta e, nem de nada que tenha a ver com ela. Não me faça nenhuma pergunta sobre ela. Para nós, ela nunca existiu. Meu pai queimou as coisas dela. E mandou-lhe embora.*

A família dela não queria conversar comigo acerca do sucedido, não me foi possível extrair muita coisa sobre o que a teria levado a trair seu esposo. Do lado da família do noivo também senti que houve pouca abertura para se falar disso, conversei apenas com a irmã mais velha, Antônia (An) que, perguntando qual seria o meu interesse com a história, expliquei que buscava entender como o irmão dela tinha trancado o corpo da esposa. Disse-lhe que meu interesse era meramente analítico, suspirou e se sentiu à vontade para conversar. “*An – Pensei que fosses jornalista. Não queremos que as pessoas coloquem no jornal nossos nomes e estraguem a imagem do nosso irmão por causa daquela puta. Eu – Não sou jornalista, e não me vejo a fazer isso. An – Ainda bem.*”

O fato de meu trabalho não ser um trabalho jornalístico e de, a priori, ter-me colocado como alguém que buscava apenas saber como seu irmão trancou o corpo de sua esposa, demonstrando que estava à procura de entender a estratégia por ele usada, revelava, aos seus olhos, que sabia que foi uma atitude consciente, pensada e com o objeto de evitar traição. De algum modo, essa minha abordagem foi

entendida como a de alguém que não busca julgar o sucedido, pois sabe que é uma prática recorrente.

“An – Aqui (referindo-se a Chicuco) isso acontece com frequência. Não é algo novo. Você, como mulher, deve saber que quando casa, deves respeitar o teu marido, não só ele, também a família dele. O que ela fez, vou sujar nossa imagem, estragar o nome da minha família.

Eu – Você sabe para onde ela foi?

An – Não sei, se soubesse, ateava fogo nela. Aquela estragou nossa imagem. Meu irmão já não vai conseguir chegar aqui como chegava, todos lhe respeitavam.

Eu – Por que ele trancou o corpo dela?

An – Só se conhece bem a tua mãe e as tuas irmãs, mulher que não nasceu contigo, não se confia. Trancou porque não era burro. Ainda bem que pedimos o dinheiro de lobolo e as coisas todas de volta.”

O interessante é o fato de a irmã do marido traído, como mulher que é, assumir com naturalidade que o homem tinha de trancar sua esposa, pois, era isso que os homens deviam fazer. Ninguém me disse como é que se trancam as esposas. Quando perguntei para uma *nyanga* como se fazia isso, ela disse que teria que lhe pagar para ver minha esposa trancada. Mas eu não estava interessado em trancar minha esposa.

A criminalização penal do adultério em Moçambique só se deu em 2014, com a aprovação do novo código penal que veio substituir o até então vigente, de 1886. Até então, as comunidades respeitavam o que as famílias decidiam sobre o assunto. Sei dizer, pelos inúmeros casos a que assisti, sobretudo nos *Tsonga*, que quando é um homem, a tendência é que as famílias perdoem, impondo alguma multa ou uma sanção menos danosa; no caso das mulheres, quase sempre implica que elas sejam “devolvidas” (expressão bastante usada para se referir ao ato de pedir de volta o dinheiro do *lobolo*). Amiudadas vezes ouvimos: “devolve essa para mãe dela”. Preciso salientar que nos *tsonga*, quando uma mulher é *lobolada*, esta pertence à família do seu marido, há uma espécie de integração desta na linhagem do marido por meio de sua aceitação como “filha” pelos antepassados. Pois acredita-se que o *lobolo* é determinado e regido por eles. Se o *lobolo* corre bem, os antepassados aceitaram a noiva como “filha de casa” (GRANJO, 2004).

Aceitar a mulher como “filha” (expressão bastante usada por mulheres mais velhas para se referirem à mulher do filho) é determinada pelos antepassados, cabe aos vivos respeitarem. Se a cerimônia de *lobolo* correu sem grandes percalços: demora exagerada da família do noivo para chegar à casa da noiva; cumprimento de todas as exigências listadas pela família da noiva, entre outros, é porque os antepassados aceitaram a escolha do noivo. Esse aceitar da família do noivo da noiva como “filha”, implica que ela seja inserida dentro da província de relações empáticas étnica/comunitária da linhagem do noivo. Nas cerimônias onde se pede prosperidade, saúde e bem-estar do grupo, esta passa a responder pelo sobrenome do marido.

“An – Aquela moça não ofendeu só a minha mãe, ela ofendeu meu pai, meus avós e todos os nossos antepassados. Nós aceitamos ela como filha. E ela fez isso.

Eu – Sabe me dizer se ela teve motivos para assim agir?

An – Motivos para trair minha família? Não, minha mãe lhe dava tudo, quando ela estava doente, minha mãe vinha, cuidava, ficava desgastada física e emocionalmente. Então, não teve motivos nenhum, nunca lhe faltou nada. Se alguma coisa acontecer com o meu irmão, essa puta me paga. Trouxe-nos azar.”

Analisando a fala de Antônia se pode perceber como a traição desta “filha” colocou em causa toda uma ordem cosmológica de proteção e cuidado à linhagem. O amigo que me acompanhava, disse: *“Esse gajo está com a honra manchada.”* A preocupação não é com a honra, digo isso porque os dados podem levar a pensar que existe uma preocupação com o que Fonseca (2000), se referindo à honra, define como sendo “um nexo entre os ideais da sociedade e a reprodução destes ideais no indivíduo através de sua aspiração de personificá-los” (Pitt-Rivers, 1973, p.13-14 apud FONSECA, 2000, p.10).

Oponho-me que se trata de uma questão de honra, porque a preocupação aqui não é propriamente com a imagem do indivíduo ou a de sua família, mas com a ordem cosmológica que dita a prosperidade dos indivíduos e a satisfação dos antepassados, aquela ordem que conecta o corpo-pessoa com seu cosmo circundante e com todos os outros semelhantes-diferentes do seu grupo étnico/comunitário. Ao trair o seu esposo essa mulher desregulou essa configuração de relações: o grupo étnico não percebeu os sinais de um corpo disposto a trair; o

esposo não se fez suficientemente presente e os antepassados permitiram essa traição.

Essa minha leitura ganhou força com os subsídios que me foram dados por uma tia da esposa “adúltera”.

Quando me preparava para ir embora de Chicuco, vi uma mulher a rondar o carro que nos deu boleia. Fazia dois dias que estava em Chicuco e por conta da dificuldade que tinha em conversar com as pessoas sobre o sucedido, liguei para o amigo que me deu boleia para chegar nessa localidade e pedi que viesse nos levar de volta. Dez horas da manhã ele chegou, e quando estávamos a despedir-nos da família de Isidro senti que aquela mulher, que olhava cabisbaixo para mim, de longe, agarrada a uma árvore, tinha muito a dizer-me. Aproximei-me e perguntei se ela queria falar comigo, respondeu-me que sim, sem me olhar nos olhos. Percebi que alguma coisa a impedia de conversar comigo pessoalmente. Pensei que estivesse com medo que as pessoas maldissessem dela por estar a conversar com um estranho em público, no momento em que ainda era viva a memória da mulher adúltera. Disse: *“Sou tia dessa pessoa que procuras. Ela não pode falar. Foi para Maputo em casa de uma prima, ela está bem.”*

Sabia que não podia conversar com aquela mulher ali. Disse-me que queria me contar o que sabia, mas não podia falar comigo em Chicuco. Combinamos de nos encontrar no dia seguinte na vila de Magude. Dei dinheiro para ela conseguir se deslocar. E no dia seguinte nos encontramos.

Teresa (Te), mulher de 42 anos de idade, mãe de dois meninos e uma menina, tia da esposa “adúltera”, contou-me:

“Te – Não acredita em nada do que forem a dizer sobre a minha sobrinha, mãezinha (foi a primeira vez que alguém a tratou pelo nome). Ela traiu, mas antes disso tudo, ela foi traída. Não quero justificar nada por ela. Mas quero apenas dizer que João (nome do então seu esposo) não respeitava a mulher, não fazia a questão de fingir que tinha outras mulheres na Johnny.

Eu – Ela ficou cansada das traições?

Te – Não, não que tenha ficado cansada, homem é homem, sempre trai. O problema é que todos os outros homens quando voltam da Johnny, faziam questão de voltar e mostrar que são pais e esposos. Voltam com coisas para as mulheres, roupa para as crianças e coisas para casa: televisão, aparelho de som, entre outros. Mas João, não fazia questão de mostrar isso, parecia que não era

casado. Não mostra que naquela casa tem pai, nesses caos, outro vai ocupar teu lugar.”

Teresa fala sobre a pertinência da presença de um homem para que o lar seja respeitado. Nem é de uma presença física aparente, mas do se fazer presente, por meio dos objetos, das roupas, do cheiro, da memória e através do compromisso do grupo e com o papel que é esperado dele, de provedor da casa. Assim ele não se faz esquecer. Fiquei a saber de Teresa que sua sobrinha (a esposa adúltera) estava ciente das consequências de suas ações. Ela disse-me: *“Falava com ela e notava que já estava cansada de servir aquele homem e sua família. Ela queria deixar de existir para eles.”* Depreendi dessa fala que a esposa adúltera quis correr esse risco. Para ela, era um ato libertário livrar-se desta configuração social que tende a cercear a liberdade feminina.

Banzé me contou que durante os anos em que ficou na África do Sul, houve momentos em que se viu obrigado a ficar dois anos consecutivos sem ver a família. Mas, mesmo assim, em momento algum permitia que lhes faltasse alguma coisa. Disse-me: *“- Você tem de mostrar que está lá com eles. Mandar as coisas com os que volta lá. Chorar com eles, mostrar que sentes saudades. Por isso, sempre que voltava, as minhas coisas estavam no mesmo lugar. Se chegasse visita e quisesse sentar, as crianças diziam: esse é lugar de papá. Meu quarto, meus sapatos, tudo está lá, do jeito que eu gosto. Se eu chegasse de surpresa, tudo estava no lugar, menos a comida que eu gosto, porque a mamã não teria tempo de preparar.”*

Várias são as estratégias usadas pelos homens para se fazerem presentes. Uns trancam os corpos das mulheres (tendo a pensar que atualmente são poucos os homens que o fazem); outros asseguram sua presença através de seus parentes, fazendo com que suas irmãs vivam na mesma casa com sua esposa, lembrando-lhe sempre de quem é a casa e o que significa estar naquela família; outros através do seu grupo étnico/comunitário sempre se colocam com sujeitos ativos na comunidade, trazendo presentes da *Johnny* para os mais velhos e os vizinhos.

Por isso é que, quando chega em sua aldeia, localidade ou em seu grupo étnico o *mandjonidjoni*⁵¹, tem que causar impacto, como diriam os brasileiros,

⁵¹ Expressão que ganhou diferentes significados ao longo do tempo, antes dela existiram outras formas de se categorizar, pejorativamente os trabalhadores imigrantes moçambicanos no *rand*, contudo, essa expressão por vezes foi ressemantizada por estes, para relevar a sua singularidade em relação aos demais, por terem capital econômico.

tem que “chegar chegando”. A indumentária, o andar, o falar, os bens que traz da África do Sul e a ostentação material são formas que este encontra de se fazer presente. Mungoi (2010) argumenta que esse comportamento “excêntrico” desses trabalhadores imigrantes contribuiu para a construção de imagens estereotipadas dos mesmos. Em seus grupos, nas zonas rurais, eram exaltados por terem capital econômico, ao passo que em regiões mais urbanas, onde residia a classe média, eram vistos como indivíduos bucólicos e sem educação formal. Diz-nos a autora que:

Quando regressa a Moçambique, os *magaízas* chamavam atenção não só pelo que traziam como também em função de seu visual. Vestiam roupas inadequadas, incluindo casacos (mesmo no tempo de frio), bonés enormes, traziam consigo canetas e relógios de prata, mesmo não sabendo ler nem ver as horas. Nesse sentido, Harris (1994) aponta que, ao trazerem canetas e relógios, por exemplo, os mineiros procuram mostrar à sua comunidade que, durante a sua permanência na África do Sul, adquiriram conhecimentos de escrita e noções de tempo [...] (MUNGOI, 2010, p.212).

Discordando dos autores ora citados, quero oferecer outra leitura. Acho que a intenção do *mandjonidjoni* é colocar-se no centro da atenção e gerar polêmica. Pela sazonalidade de sua permanência nos espaços, precisa imprimir neles sempre uma marca indelével.

Lembro-me das imagens dos meus vizinhos quando chegavam da RSA com carros com matrículas sul-africanas, trazendo vários objetos e bens, ostentando cordões de ouro. Era outra forma de comunicação que não se valia da palavra, mas gerava palavras. Palavras de espanto por parte dos vizinhos, palavras que denotavam alguma inveja ou admiração. Essa era a ideia, como diz Banzé: “*Sempre que chegava da África do Sul, as pessoas sabiam que eu tinha chegado. Só falavam de mim.*”

Essa estratégia de se fazer presente, causando impacto com sua presença, evidencia uma forma específica de sociabilidade. Quando o *mandjonidjoni* chega, ele arma o circo, teatraliza, joga com as emoções das pessoas, troca dons, faz com que as pessoas circulem em sua casa e que lhe contem as fofocas. É muito importante que as fofocas circulem em sua casa. Conforme me disse Banzé: “*-Eu chegava e colocava o som muito alto. Para que todos soubessem que tinha chegado. Trazia muita música da África do Sul. Chegava com bebida e comida, todos vinham beber, todos queriam contar as coisas. E eu fazia farras imemoráveis. Por isso, ninguém me esquecia.*”

Sobre o papel social da fofoca Fonseca (2000, p.23) esclarece que entre outras funções esta: “[...] serve para informar sobre a reputação dos moradores de um local, consolidando ou prejudicando sua imagem pública. Sem negar a relevância das outras funções, esta última é sem dúvida a mais pertinente[...]”. Corroboro com a visão da autora, e afirmo que a fofoca é uma das formas que estes sujeitos se fazem presentes em casa. Não só pelo seu papel regulador das relações sociais, fornecendo informações para bem ou maldizer de alguém; mas por manter viva a memória do sujeito, mesmo em sua ausência física aparente.

Argumentei aqui que a questão da presença constante do corpo em casa é muito fundamental para os homens que imigram para o *rand*. Das diversas formas de se fazer presente a que mais chama atenção é aquela que ocorre no e sobre o corpo da mulher. Tomemos como exemplo o *kutchinga* e a morte de uma mulher cujo marido (o viúvo) ainda não a *lobolou*.

Iniciemos com *kutchinga* (*expressão usada a sul do Rio Save*) ou *kupitafuka* (*expressão usada na região central de Moçambique*), ritual de purificação de objetos, coisas e pessoas que eram da intimidade (do espaço familiar) do morto, raras às vezes da morta. Acredita-se que somente e através deste, que os bens que o morto tinha em vida poderão voltar a ser objetos disponíveis ao uso de um novo portador, normalmente do núcleo da família paterna deste. Neste mesmo ritual a viúva, por se acreditar estar impregnada de vestígios do malogrado, deve ser purificada. Essa purificação se dá por meio de relações sexuais entre a viúva e o irmão do morto. Acredita-se, como observa Passador (2010), que o esperma do irmão do morto tem o poder de purificar a viúva.

Em casos em que o irmão do morto não se encontra disponível, contrata-se os serviços de um purificador, de um homem com muita experiência em purificar viúvas. O *kutchinga* normalmente se dá entre o oitavo dia ao segundo ano da morte do marido. Deve durar por volta de seis noites seguidas, durante as quais a viúva terá de manter relações sexuais com um familiar do esposo ou um purificador. Normalmente a viúva terá de esperar um ano de luto para voltar a ter relações sexuais com outra pessoa. Se diz que quem dormir com ela dificilmente escapará de uma morte. Pois essa mulher é, como observa Passador (Ibid., p.184): “mulher de dono”. O que está em causa no *kutchinga* é a presença constante do corpo do homem no de sua mulher. De um corpo masculino que reclama como propriedade sua o corpo da

sua mulher, pois, este, ao entrar na província de relações empáticas de sua família ou do seu grupo étnico se torna uma extensão do seu.

O mesmo também se verifica em casos onde um viúvo, um homem que não pagou o *lobolo* da esposa em vida, se vê impossibilitado de participar nas cerimônias fúnebres dela. Argumenta-se que este homem não tem direito algum sobre o corpo dessa mulher e nem de sua prole, pois está em dívida com os pais dela, que ainda a tem dentro de sua província de relações empáticas. E é preciso que este homem pague a dívida para poder enterrar sua esposa sobre a proteção dos seus antepassados e também para ter o direito sobre sua prole.

Portanto, essas questões que procurei abordar, tendem a mostrar que o corpo-pessoa, como um receptáculo-vetor das memórias étnicas, do saber comunitário e *locus* das relações empáticas entre sujeitos de um mesmo grupo étnico/comunitário, verifica-se em grupos étnicos cujas tradições e culturas não tomam os ritos de iniciação como um agente socializador importante na construção de um corpo gestado e controlado por todos os membros de uma dada comunidade. O que me faz pensar que se pode, com algumas cautelas, explicar relações de gênero a partir da ubiquidade dos corpos ou de sua domesticação nos diferentes grupos étnicos moçambicanos.

3 CONCLUSÃO

Na presente tese de doutorado, objetivando oferecer uma alternativa analítica ao debate sobre o gênero em Moçambique, caracterizado pelo predomínio de narrativas transversais dominantes, centradas no patriarcado e conseqüentemente na dominação masculina, enfoco na ubiquidade dos corpos-pessoa, aquele construído a partir dos ritos de iniciação feminina, como o *locus* da cultura.

Enfocando neste corpo, mostro como mulheres, percebendo-se como semelhantes-diferentes, constroem, através da empatia com os corpos umas das outras, uma forma peculiar de agência feminina que busca limitar o acesso ao corpo feminino às mulheres iniciadas de um dado grupo étnico.

Procurei mostrar que a ubiquidade dos corpos não é só uma forma de corporalidade presente em grupos étnicos matrilineares que incentivam os ritos de iniciação feminina: ajauas, makhuwas, macondes e nhandjas. Mostrei que em outros grupos étnicos de descendência agnática, como é o caso dos tsonga do sul de Moçambique, onde os ritos de iniciação feminina não se fazem tradicionalmente presentes e relevantes, também a ubiquidade dos corpos é importante para demarcar a presença dos homens que imigram para o rand.

A diferença que constatei entre essas duas linhagens é que nos grupos matrilineares as mulheres constroem um espaço feminino de contestação e de reclamação de um poder feminino; do controle de seus corpos e do protagonismo feminino na comunidade/grupo étnico, como as reprodutoras da configuração social tradicional. Ao passo que em linhagens patrilineares, como é o caso dos tsonga, a margem de negociação de um protagonismo feminino é diminuta. Nas entrelinhas deixo transparecer que pode ser por não existir nessas linhagens a tradição de se enviar as filhas para os ritos de iniciação.

Destarte, atos libertários neste grupo, como o da mulher adúltera que sabendo a conseqüência dos seus atos tentou reconfigurar o quadro simbólico, ontologizante e estruturante dos valores que definem os lugares dos sujeitos sexuais em sua comunidade através de uma forma violenta de chamar a atenção ao seu sofrimento, expondo-se ao linchamento simbólico comunitário e sua expulsão do grupo. Ato esse que vislumbra alguma forma, por mais tímida que pareça, da mulher se afirmar como sujeito histórico.

Argumento que os estudos de gênero em Moçambique, ao impossibilitar leituras como esta que faço, tendem a trazer as mulheres apenas como vítimas de toda uma textura social. O que gera o efeito contrário às suas intenções de chamar atenção para a condição de sofrimento e de vítima da mulher moçambicana. Essa essencialização de uma identidade feminina a partir da categoria “mulher”, trabalhada e entendida como um sujeito-uno, acaba por ser analiticamente redutora, na medida em que não vislumbra possibilidades de agenciamento feminino e não dá conta das histórias de mulheres (no plural) com lutas e ativismos femininos singulares, que mostram como, numa sociedade onde os homens ainda têm o privilégio político e simbólico de decidir sobre o destino das mulheres, como estas se fazem protagonistas e donas de suas vidas.

Esta não é uma tese que busca apontar as falhas dos estudos feministas em Moçambique. Pelo contrário, como uma tese escrita por um homem sem a experiência de vida das mulheres e colocando-se, enquanto sujeito generificado, como homem, busca ser um complemento aos estudos feministas feitos em Moçambique.

No primeiro capítulo busquei mostrar a minha trajetória acadêmica, os dilemas morais e éticos que nortearam a produção desta tese. No mesmo capítulo também conto da minha dificuldade em construir o paradigma de corporalidade que chamo de ubiquidade dos corpos. Mostro que sou bastante influenciado pela literatura Moçambicana e por uma espécie de antropologia fenomenológica.

No segundo capítulo busquei trazer uma leitura atravessada dos ritos de iniciação, pontuando aspectos que pouco mencionei na minha dissertação de mestrado (COSSA, 2014), mas também oferecendo uma leitura menos essencializadora dos ritos de que falo. Nessa leitura, mostro que alguns dos discursos e práticas que a partir destes se produzem, se fazem sentir, de algum modo, na sociedade moçambicana em geral.

No terceiro capítulo, analisando os fazedores das políticas públicas em Moçambique, procurei mostrar porque se bestializa os ritos de iniciação, por se achar que estes oferecem um contraditório aos ideais civilizatórios do Estado, de seus parceiros de desenvolvimento e da sociedade civil moçambicana – os que buscam construir uma sociedade igualitária. Ainda neste capítulo busquei mostrar, a partir de duas histórias de dois ativismos femininos distintos, como as mulheres se fazem protagonistas de maneiras diferentes. O que quis mostrar na análise comparativa

entre essas histórias e entre esses ativismos é que, enquanto mulheres intelectuais pressupõem que seus sujeitos pesquisados não têm vozes, se perde a riqueza da produção de um contraditório ao hegemônico e, assim sendo, mulheres continuam a reproduzir essa discriminação que elas tanto buscam desconstruir – a mulher como objeto, como inerte e sem vida.

No quarto capítulo, bastante curto, procuro mostrar a importância da ubiquidade dos corpos em outros grupos linhageiros que não têm como prática tradicional mandar suas filhas para os ritos de iniciação. Com este capítulo quis pontuar as diferentes formas de construção dos corpos ubíquos nos diferentes grupos étnicos moçambicanos.

4 BIBLIOGRAFIA

ABU-LUGHOD, Lila. **As mulheres muçulmanas precisam realmente de salvação?** Reflexões antropológicas sobre o relativismo cultural e seus Outros. Estudos Feministas, Florianópolis: n. 256, p. 451-470, mai-ago/2012.

ACHEBE, Chinua. **A flecha de Deus**. Tradutora: Vera Queiroz da Costa e Silva. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. 344p.

ADRIÃO, K. C; QUADROS, M. T (2010). **Feminismo e homens**: Reflexões sobre participação, pesquisa e militância. 23 a 26 de agosto de 2010. Trabalho apresentado no Simpósio Internacional Fazendo Gênero 9, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis: 2010.

AFOLABI, Niyi. **Uma gaiola de ouro: A problemática da regeneração na literatura africana de língua portuguesa**. Revista África, São Paulo: n. 20-21, p. 27-41, 1998. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/africa/article/view/74882>. Acesso em 20 mai.2016.

ALBUQUERQUE, Joaquim Augusto Mousinho de, **Moçambique, 1896-1898**. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1934.

ALFANE, Rufino. **Ritos de Iniciação, Igreja Católica e Poder Político**: Algumas Achegas Sobre o seu Papel na Educação não Formal, O caso da Posto Administrativo de Netia. 1995. Tese (Licenciatura em História) - Faculdade de Letras e Ciências Sociais, Universidade Eduardo Mondlane, Moçambique: 1995.

AMADIUME, Ifi. **Re-Inventing Africa: Matriarchy, Religion and Culture**. London and New York: Zed Books. 1997.

ANDRADE et al. **Famílias em Contexto de Mudanças em Moçambique**. 188p. Maputo, WLSA, Moçambique. 1998.

APPADURAI, Arjun. **A vida social das coisas**: as mercadorias sob uma perspectiva cultural, 1. Ed. Niterói: EDUFF, 2008, 399 p.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. São Paulo: Edusp, 1981.

ASSIS, Jesus de Paula. **Kuhn e as ciências sociais**. Estudos avançados. v. 7. n. 19. p. 133-164. São Paulo: 1993.

ARNFRED, Signe. **Sexuality and Gender Politics in Mozambique**: Rethinking Gender in Africa. Suffolk: Nordiska Afrikainstitutet; Uppsala: James Currey, 2011.

BACHUR, João Paulo. **Assymetries of Bruno Latour's Symmetric Antropology**. Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 31, n. 92, São Paulo, 2016. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092016000300511. Acesso em 18 abr. 2017.

BARROS, José D.'Assunção. **Sobre a noção de Paradigma e seu uso nas ciências humanas** DOI: 10.5007/1984-8951.2010. Cadernos de Pesquisa Interdisciplinar em Ciências Humanas, Florianópolis, v. 11, n. 98, p. 426-444, maio 2010. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/cadernosdepesquisa/article/view/12516>>. Acesso em: 17 mai. 2017.

BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo. Fatos e Mitos**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970.

BERNARDO, Wilma Jessyca de Marcela. **As mulheres na elite parlamentar: o paradoxo moçambicano**. 2014. Tese de Doutorado. Universidade Nova de Lisboa.

BHABHA, Homi. O local da cultura. Belo Horizonte: UFMG. **Humanitas**, 2005.

BIKO, Steve. **Escrevo o que eu quero**. Tradução de Grupo Solidário São Domingos. São Paulo: Ática, 1990.

BLANCO, E. Rodríguez, DOMINGOS, M. Hari. **Tradição, cultura e gênero nos programas de desenvolvimento**. Maputo: Fórum Mulher, 2008.

BONI, Paulo César. MORESCHI, Bruna Maria. **Fotoetnografia: a importância da fotografia para o resgate etnográfico**, Londrina, 2007.

BORGES, Edson; FRY, P. **A política cultural em Moçambique após a Independência (1975-1982)**. Moçambique: ensaios. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, p. 225-247, 2001.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

_____. **“Rites as Acts of Institution”**. 1992. In J. G. Peristiany & J. Pitt-Rivers (eds.) *Honor and Grace in Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. **Sobre a televisão, seguido de a influência do jornalismo e os jogos olímpicos**. Tradução Lúcia Machado. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

_____. DELSAUT, Yvette. **O costureiro e sua grife: contribuição para uma teoria da magia**. *A Produção da Crença: Contribuição para uma economia dos bens simbólicos*, 2004.

_____. **A distinção crítica social do julgamento**. Edusp, 2007.

BRANDÃO, Maria de Fátima & Rui Feijó. **Os estudos de comunidade e suas fontes históricas**. S. Ed. 1984.

BUTLER, Judith. **Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity**. New York: Routledge, 1990.

CABAÇO, J. L. O. **Moçambique: Identidades, Colonialismo e Libertação**. 2007. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2007.

CAILLÉ, A. **Antropologia do dom**: o terceiro paradigma. Petrópolis: Vozes, 2002.

CALDEIRA, Tereza Pires do Rio. A presença do autor e a pós-modernidade em antropologia. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 21, p. 133-157, jul.1988.

CARDOSO, Roberto de Oliveira. **O trabalho do antropólogo**. Brasília, Paralelo, v. 15, 1998.

CARVALHO, Edgar de Assis. "**Marxismo, etnia e reprodução social.**" *Perspectivas: Revista de Ciências Sociais* (1988).

CARVALHO, José Jorge de (2001). **O olhar etnográfico e a voz subalterna**. Disponível em www.unb.br/ics/dan/Serie261empdf.pdf. Consultado em 20 de Junho de 2016.

CASAL, Adolfo Yáñez. **Entre a Dádiva e a Mercadoria**. Ensaio de Antropologia Econômica. Lisboa, edição do autor, 2005.

CASIMIRO, Isabel et al. **Estudo de Base do Projecto Kulhuvuca - Corredor de Esperança**. Maputo. FDC/CEA. Maputo. 2005.

_____.(2012). **Desigualdades de Gênero em Moçambique**. Comunicação, Dia Africano de Estatísticas, INE, Maputo.

CASTEL-BRANCO, Carlos Nuno. **Dependência de ajuda externa, acumulação e ownership**. IESE, 2011.

CASTRO, Mary G.; LAVINAS, Lena. **Do feminino ao gênero: a construção de um objeto**. Uma questão de gênero, p. 216-251, 1992.

CHIZIANE, Paulina. **Niketche: uma história de poligamia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da violência**: pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

CLIFFORD, James. Poder e Diálogo na Etnografia: a iniciação de Marcel Griaule. _____. **A experiência etnográfica: Antropologia e Literatura no século XX**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998.

CORRÊA, Mariza. **As ilusões da liberdade**: a Escola *Nina Rodrigues* e a antropologia no Brasil. Bragança Paulista. 1998.

CORSARO, William A. **Entrada no campo, aceitação e natureza da participação nos estudos etnográficos com crianças pequenas**. Educação e sociedade, v. 26, n. 91, p. 443-464, 2005.

COSSA, Lourenço Eugénio. **Línguas Nacionais no Sistema Nacional de Educação para o Desenvolvimento em Moçambique**. Educação & Realidade, v. 36, n. 3, 2011

COSSA, Segone N. **Corpos ubíquos: Estudo etnográfico sobre a construção dos corpos em Moçambique**. 2014. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2014.

CSORDAS, Thomas J. "Os saberes da cura e a condição humana: cenas do momento presente em terras navajo." Educação 33.1 (2010).

_____. **Corpo/significado/cura**. Porto Alegre: UFRGS, 2008.

COUTO, Mia. **A confissão da leoa**. Editora Companhia das Letras, 2012.

_____. (2010) Terra Sonâmbula. 7.^a ed. Maputo: Ndjir

DAS, V. O ato de testemunhar: violência, gênero e subjetividade. Trad. Plínio Dentzien. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 37, p. 9-41, jul./dez. 2011.

DE BRITO, L. de et al. **Desafios para Moçambique**, 2010. Maputo, IESE, 2009.

DERRIDA, J. **Gramatologia**. São Paulo: Perspectiva, 1973.

DIVALE, William. **Migration, External Warfare, and Matrilocal Residence**. Behavior Science Research 9:75-133. 1974..

DOUGLAS, Mary. **Pureza e Perigo. Ensaio sobre as noções de Poluição e Tabu**. Lisboa: Edições 70 (Col. Perspectivas do Homem, n.º 39), s.d. (trad. por Sônia Pereira da Silva, 1966).

_____. **Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio**. Mana, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

_____. **Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural**. 2015.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador, Bahia: Editora Edufba, 2008.

_____. **Os Condenados da Terra**, trad. de José Laurênio de Melo. Editora Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1968.

FASSIN, D. & RECHTMAN, R. *L'empire du traumatisme: enquête sur la condition de victime*. Paris: Flammarion, 2011.

_____. **Compaixão e Repressão: A Economia Moral das Políticas de Imigração na França**. **Ponto Urbe. Revista do núcleo de antropologia urbana da USP**, n. 15, 2014.

_____. *La biopolitique n'est pas une politique de la vie*. Sociologie et sociétés, v. 38, n. 2, p. 35-48, 2006.

_____. *Beyond good and evil? Questioning the anthropological discomfort with morals*. Anthropological theory, v. 8, n. 4, p. 333-344, 2008.

FELICIANO, José Fialho. **Antropologia económica dos Thonga do Sul de Moçambique**. Arquivo histórico de Moçambique, 1998.

FIDH & LMDM. (2007). **Direitos da Mulher no Moçambique: dever de terminar práticas ilegais**. Nova Iorque.

FIRSTH, Ruth (1977) **O Mineiro Moçambicano: Um estudo sobre a exportação de mão de obra**. UNSPECIFIED. Ruth First Papers Project, Maputo, Mozambique.

FONSECA, Claudia. **Quando cada caso não é um caso**. Revista Brasileira de Educação, v. 10, p. 58-78, 1999.

_____. **Família, fofoca e honra: etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares**. Editora da Universidade, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2000.

FORTES, Meyer. **Kinship and the Social Order**. Chicago: Aldine. 1969.

FOUCAULT, Michel. Soberania e disciplina. In: **Microfísica do poder**. 2. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1998.

_____. **Vigiar e Punir: nascimento da prisão**. São Paulo: Editora RT, 1997.

_____. **As Palavras e as Coisas: uma Arqueologia das Ciências Humanas**. São Paulo: Martins Fontes, [1966], 2007.

GEERTZ, Clifford. **Estar lá, escrever aqui**. Diálogo, v. 22, n. 3, p. 58-63, 1989.

_____. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. Vozes, 2000.

GEFFRAY, Christian. **Nem pai nem mãe, crítica do parentesco: o caso macua**, Maputo, Ndjira. 2000.

_____.1990b, **La Cause des Armes au Mozambique**. Anthropologie d'une Guerre Civile, Paris, Karthala.

GENNEP, Arnold Van. **Os Ritos de Passagem**. Petrópolis: Ed.vozes, 1978.

GIFFIN, Karen. **A inserção dos homens nos estudos de gênero**: contribuições de um sujeito histórico. Ciência & Saúde Coletiva, 2005.

GOLDMAN, Alvin. **Epistemologia naturalista e confiabilismo**. Cadernos de História e Filosofia da Ciência, v. 8, n. 2, p. 109-145, 1998.

GOLDMAN, Márcio. **Alteridade e experiência: Antropologia e teoria etnográfica**. Etnográfica[online]. 2006, vol.10, n.1, pp. 161-173. ISSN 0873-6561. Disponível em: <http://www.scielo.gpeari.mctes.pt/scielo.php?pid=S087365612006000100008&script=sciarxt>

GOMES, Edlaine de Campos; MENEZES, Rachel Aisengart. **Etnografias possíveis: “estar” ou “ser” de dentro**. Ponto Urbe. Revista do núcleo de antropologia urbana da USP, n. 3, 2008.

GONÇALVES, P. **Lusofonia em Moçambique: com ou sem glotofagia?** Comunicação apresentada no II Congresso Internacional de Linguística Histórica – Homenagem a Ataliba Teixeira de Castilho (São Paulo), 2012.

GONDIM, Sônia Maria Guedes. **Grupos focais como técnica de investigação qualitativa**: desafios metodológicos. 2002.

GRANJO, Paulo. **Limpeza ritual e reintegração pós-guerra em Moçambique**. *Análise Social*, 182: pp. 123-144. 2007.

_____. **O linchamento como reivindicação e afirmação de poder**. Linchamentos em Moçambique, p. 93-116, 2015.

_____. **O lobolo do meu amigo Jaime: um velho idioma para novas vivências conjugais.** Travessias. Revista de ciências sociais e humanas em língua portuguesa, n. 4/5, p. 47-78, 2004.

GUERRA, Lúcia Helena B. **POLÍTICAS E PROGRAMAS PARA IGUALDADE DE GÊNERO EM MOÇAMBIQUE.** *Seminário Internacional Fazendo Género 10 (Anais electrónicos)*, 2013.

GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de. **Antropologia, diversidade e educação:** um campo de possibilidades. Ponto-e-Vírgula. Revista de Ciências Sociais. ISSN 1982-4807, n. 10, 2011.

HARRIS, Marvin, 1959. Labor Migration among the Mozambique Thonga: Cultural and Political Factors", *Africa* **29** (1),.: 50–64.

HOBBSAWM, E. J. **Era dos Extremos** – O breve século XX (1914-1991). Trad. Marcos Santarrita, 2ª ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2007.

HODGES, Tony; TIBANA, Roberto; DA LUZ, Maria. **A economia política do orçamento em Moçambique.** Principia, 2005.

HOFFMAN, M. L. (1991). *Empathy, social cognition and moral action.* In W. M. Kurtines & J. L. Gewirtz (Eds.), *Handbook of moral behavior and development* (pp. 65-87). New Jersey: LEA.

HOUNTONDI, P. J. 1992. *Recapturing.* In *The Surreptitious Speech: Présence Africaine and the Politics of Otherness, 1947-1987*, edited by V. Y. Mudimbe. Chicago: The University of Chicago Press.

_____. **Conhecimento de África, conhecimento de africanos:** duas perspectivas sobre os estudos africanos. Revista Crítica de Ciências Sociais, n. 80, p. 149-160, 2008.

HOWANA, Alcinda. **Espíritos vivos, tradições modernas: possessão de espíritos e reintegração social pós-guerra no sul de Moçambique**. Maputo: Promédia, 2002.

INE. **Relatório Final do Inquérito aos Agregados Familiares sobre Orçamento Familiar, 2002-2003**. Maputo: INE. 2004.

INGOLD, Tim. **ANTROPOLOGIA NÃO É ETNOGRAFIA**. Tradução e revisão para a língua portuguesa brasileira feita por Caio Fernando Flores Coelho e Rodrigo Ciconet Dornelles, de acordo com texto original publicado em: INGOLD, Tim. Epilogue: "Anthropology is not Ethnography." In: _____. *Being Alive*. Routledge: London and New York, 2011. pp. 229-243. Algumas notas de rodapé deste texto, originais ao livro, fazem referência a capítulos deste.

ISAACMAN, Allen et al. "*Cotton Is the Mother of Poverty*": *Peasant Resistance to Forced Cotton Production in Mozambique, 1938-1961*. *The International Journal of African Historical Studies*, v. 13, n. 4, p. 581-615, 1980

JOSSIAS, Elísio. **Entre a colónia e a nação: moçambicanos deficientes físicos das Forças Armadas Portuguesas**. Lisboa : [s.n.], 2007. 92 p. - Dissertação de mestrado em Antropologia, Multiculturalismos e Identidades, Departamento de Antropologia, Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa - ISCTE, 2007.

JUNOD, Henrique-Alexandre. **Usos e costumes dos Bantu**. Tomo I e II, Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique. 1996

KHOSA, Ungulani Ba Ka. **Ualalapi**. Belo Horizonte, Nandyala, 2013.

_____. **Choriro**. Maputo: Alcance, 2009.

_____. **Entre memórias silenciadas**. Maputo, Moçambique. Ed. Alcance, 2013.

KUHN, Thomas S. **A estrutura das revoluções científicas**. 5. ed. São Paulo: Editora Perspectiva S.A, 1997.

LANGA, Patrício V. et al. **Alguns desafios do ensino superior em Moçambique: do conhecimento experiencial à necessidade de produção de conhecimento científico**. De Brito et al.(Eds), Desafios para Moçambique, p. 365-395, 2014

LANNA, Marcos. Sobre a comunicação entre diferentes antropologias. **Revista de Antropologia**, v. 42, n. 1-2, p. 239-265, 1999.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**: ensaio de antropologia simétrica. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

_____.2004 [1999]. **Politiques de la nature: comment faire entrer les sciences en démocratie**. Paris: La Découverte.

_____. **Jamais fomos modernos**. Editora 34, 1994.

_____. **Como prosseguir a tarefa de delinear associações**. 2006.

LE BRETON, David. As paixões ordinárias: antropologia das emoções. **Petrópolis: Vozes**, 2009.LOPES, Daniel Benigma. **Ser Bem-educada**: Os Ritos de Iniciação da Rapariga (ngoma) entre os Macondes na Zona Militar. Tese (Licenciatura em Antropologia) – Faculdade de Letras e Ciências Sociais, Universidade Eduardo Mondlane. 2011.

LEITE, Ana Mafalda. Literaturas africanas e pós-colonialismo. **Literaturas Africanas e Formulações Pós-Coloniais**. Lisboa: Colibri, p. 9-40, 2003.

LEITE, Cristiane Luiza Köb et al. **A Aprendizagem Colaborativa na Educação a Distância on-line**. In: Congresso Internacional de Educação a Distância. 2005.

MACAMO, E. *Political governance in Mozambique*: final report. Report for DFID Mozambique (June), 2006.

MACÊDO, Tania. O'pretoguês'e a literatura de José Luandino Vieira. **ALFA: Revista de Linguística**, v. 36, 1992.

MACHADO, Lia Zanotta. **Perspectivas em confronto: relações de gênero ou patriarcado contemporâneo?**. Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 2000.

MACHEL, Samora Moisés. **A Nossa Luta**. Maputo: Imprensa Nacional, 1975.

_____. **A libertação da mulher é uma necessidade da revolução, garantia de sua continuidade, condição de seu triunfo**. Coleção Estudos e Orientações, n. 4, Frelimo: CEA – UEM, 1974.

MARCUSSI, Alexandre Almeida. A formação do clero africano nativo no Império Português nos séculos XVI e XVII. **Temporalidades**, v. 4, n. 2, p. 38-61, 2012.

MARTINEZ F. (1989). **O povo macua e a sua cultura: análise dos valores culturais do povo macua no ciclo vital**. Maúá, Moçambique 1971-1985. Maputo: Editora Paulinas, Ministério da Educação.

MARTINS, José de Souza. As condições do estudo sociológico dos linchamentos no Brasil. **Estudos Avançados**, v. 9, n. 25, p. 295-310, 1995.

MATSINHE, Cristiano. **“Tabula Rasa”: Dinâmica da resposta moçambicana contra o HIV/SIDA**. Maputo: Texto Editores, 2005.

MAUSS, M. **Ensaio sobre a dádiva**. Lisboa: Edições 70, 2001.

_____. **As técnicas corporais**. In: *Sociologia e antropologia*. São Paulo: EDUSP/EPU 2 vols. 1974

MBEMBE, Achille. **“As formas africanas de auto-inscrição”**. In revista Estudos Afro-asiáticos, 2011, ano, 23, n. 1, p.171-209.

MEMMI, Albert. **Retrato do colonizado precedido de Retrato do colonizador**. Trad: Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2007.

MENESES, M. Paula; SANTOS, *Boaventura de. Sousa* (Org.). ***Epistemologias do sul***. São. Paulo: Cortez. 2010.

_____. **O “indígena” africano e o colono “europeu”: a construção da diferença por processos legais**. e-cadernos CES, n. 07, 2010.

MERTON, Robert King. **Social theory and social structure**. Simon and Schuster, 1968

MINISTÉRIO DA MULHER E DA ACÇÃO SOCIAL. Plano Nacional de Acção para Prevenção e Combate à Violência contra a Mulher (2008-2012). Maputo. 2012.

MOÇAMBIQUE (2006). **Plano de acção para a Redução da Pobreza Absoluta 2006-2009 (PARPA II)**. Maputo, 2 de Maio de 2006.

MORIN, Edgar. *Ciência com consciência*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003. **Os sete saberes necessários à educação do futuro**. São Paulo: UNESCO/Cortez, 2005.

_____.(2000). **Os sete saberes necessários à educação do futuro**; tradução de Catarina Eleonora F. da Silva e Jeanne Sawaya ; revisão técnica de Edgard de Assis Carvalho. – 2. ed. – São Paulo : Cortez ; Brasília, DF : UNESCO.

MUNGOI, Dulce Maria. **Identidades viajeiras: família e transnacionalismo no contexto da experiência migratória de moçambicanos para as minas da terra do Rand, na África do Sul**. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010.

MUHAI, M.A. Silvestre, (2007). **Educação da rapariga como base de desenvolvimento em Moçambique**. Disponível em: <http://www.webartigos.com/storage/app/uploads/public/588/508/154/588508154a9a9853314386.pdf>

NEGRÃO, José. O novo no lugar do contra. **Moçambique e a reinvenção da emancipação social**, v. 1, p. 277, 2004.

NEVES, Joel Maurício Das, *O trabalho migratório de Moçambique para a Rodésia do Sul 1913-1958/60*. Maputo, Instituto Superior Pedagógico, Departamento de História, 1990.

NEWITT, Malyn. **História de Moçambique**. Mira Sintra, Publicações Europa-América, 1997.

NGOENHA, Severino Elias. **Das independências às liberdades**. Edições Paulistas - África, 1993.

_____. **Machel: ícone da 1ª República?** Maputo: Ndjira, 2009.

_____. CASTIANO J. **Pensamento Engajado: Ensaios sobre Filosofia Africana Educação e Cultura Política**. Maputo: Editora Educar, 2011.

NGOMANE, Nataniel. **Do Empréstimo à Bantucização do Português em Ungulani Ba Ka khosa**. Maputo: UEM, 2012.

NHANTUMBO, Noé (2007) **África, Moçambique**: sem coerência não há boa governação. Durban: Just Done Productions. 99-109.

OIKAWA, Erika et al. **Produção de presença no contexto da comunicação ubíqua**: relações de complexidade entre corpo, tecnologia e ambientes digitais. 2016.

OMM. **Documento da Segunda Conferência da Organização da Mulher Moçambicana**. Maputo 10 a 17 de Novembro. 1976.

OMM. **Situação Social da Mulher Moçambicana**: Sua Análise e Definição da Estratégia da Luta Pela sua Emancipação na Fase Actual. ARPAC. 1988.

OMS. **Eliminação da Mutilação Genital Feminina**: Declaração Conjunta OHCHR, ONUSIDA, PNUD, UNECA, UNESCO, UNFPA, ACNUR, UNICEF, UNIFEM, OMS. 2008.

OSÓRIO, Conceição; MACUÁCUA, Ernesto. **Os Ritos de Iniciação no Contexto Actual**: Ajustamentos, Rupturas e Confrontos Construindo Identidades de Género. Maputo: WLSA Moçambique, 2013.

_____. ARTHUR, Maria José. **Revisão da Literatura: Saúde Sexual e Reprodutiva, DTS, HIV/ SIDA Maputo**. FNUAP, Maputo. 2002

_____. SILVA, T. **Buscando Sentidos**: género e sexualidade entre jovens estudantes do ensino secundário em Moçambique. Maputo: WLSA Moçambique. 2008.

_____. "Género e democracia". **As eleições de**, 2009, WLSA.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. *Gender epistemologies in Africa: gendering traditions, spaces, social institutions and identities*. New York: Palgrave Mcmillan, 2011

PEIRANO, Marisa. As árvores Ndembu. **A favor da Etnografia**, p. 59-117, 1995.

PÉLISSIER, René. *História de Moçambique. Formação e Oposição 1854-1918*. Vol.I. Lisboa: Editorial Estampa, 2000.

PINA-CABRAL, João de. A antropologia e a "crise". **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 26, n. 77, p. 31-38, 2011.

PINHO, O. *O Destino das Mulheres e de sua Carne*: Regulação de Género e Inscrição da Nativa em Moçambique. 28ª Reunião Brasileira de Antropologia, São Paulo, 2012.

POLLACK, Michael. Memória, silêncio, esquecimento. **Estudos históricos**, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

POPPER, K. R. O Mito do contexto: em defesa da racionalidade da ciência. **Lisboa: Edições**, v. 70, 2009.

REPÚBLICA DE MOÇAMBIQUE, 2008. Plano Nacional de Acção Para a Prevenção e Combate à Violência Contra Mulher (2008-2012). Maputo: Imprensa Nacional.

ROCHA, Ana Luiza Carvalho da; ECKERT, Cornelia. A interioridade da experiência temporal do antropólogo como condição da produção etnográfica. **Revista de Antropologia**, v. 41, n. 2, p. 107-136, 1998.

_____. et al. Ética e imagem: relato de um percurso. **Revista ANTHROPOLÓGICAS**, v. 20, n. 1+ 2, 2011.

ROSISTOLATO, Rodrigo. “Você sabe como é, eles não estão acostumados com antropólogos!”: uma análise etnográfica da formação de professores. **Pro-Posições**, v. 24, n. 2, p. 41-54, 2016

SAFFIOTI, Heleieth IB; COSTA, Albertina; BRUSCHINI, Cristina. Rearticulando gênero e classe social. **Uma questão de gênero. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos**, p. 183-215, 1992.

SAHLINS, Marshall. Ilhas de História trad. **MBM Leite, Rio de Janeiro: Jorge Zahar**, 2010

SAHLINS, M. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990 [1987].

_____. *Como pensam os "nativos"*. Sobre o Capitão Cook, por exemplo. São Paulo: Edusp, [1995], 2001.

SAID, E. Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 2007 (tradução de Rosaura Eichenberg).

_____. Territórios sobrepostos, histórias entrelaçadas. **Cultura e Imperialismo. São Paulo: Companhia das Letras**, 1995.

SALGADO, Ricardo Seiya. "A Performance da Etnografia como Método da Antropologia." *Antropológicas* 13 (2015): 27-38.

SANTAELLA, L. Comunicação ubíqua: repercussões na cultura e na educação. São Paulo: Paulus, 2013. Revista EDaPECI Educação a Distância e Práticas Educativas Comunicacionais e Interculturais São Cristóvão (SE), v. 13, n. 2, p. 168-183, mai./ago.

_____. Linguagens Líquidas na era da mobilidade. São Paulo: Paulus, 2007.

SARDENBERG, Cecília. De sangrias, tabus e poderes: a menstruação numa perspectiva socioantropológica. *Revista Estudos Feministas*. Rio de Janeiro, CIEC/ECO/UFRJ, v. 2, n. 2, 1994. p. 314-344.

SARMENTO, Enilde. **O Papel da Mulher no Desenvolvimento: O Caso de Moçambique**.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Novos estudos-CEBRAP**, n. 79, p. 71-94, 2007.

SCHAPERA, Isaac. O presente etnográfico: Adam Kuper entrevista Isaac Schapera. **Mana**, v. 7, n. 1, p. 133-163, 2001.

SCOTT, James C. The moral economy of the peasant: Subsistence and rebellion in Southeast Asia. **Yale UP (New Haven)**, 1976.

SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; DE CASTRO, Eduardo Batalha Viveiros. **A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras**. Museu Nacional, 1979.

SEGATO, Rita Laura. Antropologia e direitos humanos: alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos universais. **Mana**, v. 12, n. 1, p. 207-236, 2006.

SERRA, Carlos (dir.). **História de Moçambique**. Vol. 1, Imprensa Universitária, Maputo 2000;

_____. **Combates pela mentalidade sociológica: crenças anômicas de massa em Moçambique, seguido de mitos e realidades da etnicidade e de para um novo paradigma da etnicidade**. Universidade Eduardo Mondlane, Livraria Universitária, 1997.

SEVALHO, Gil et al. Epidemiologia e antropologia médica: a possível in (ter) disciplinaridade. **Alves C, Rabelo MA, organizadores. Antropologia da saúde: traçando identidade e explorando fronteiras**. Rio de Janeiro: Relumê-Dumará, p. 47-69, 1998.

SILVA, Gláucia. **Antropologia extramuros: novas responsabilidades sociais e políticas dos antropólogos**. Brasília: Paralelo, v. 15, p. 3, 2008.

Silva, T. et al. (2007). **Representações e práticas da sexualidade dos jovens e feminização do SIDA em Moçambique**. Estudos de caso no centro e sul do País. Maputo: WLSA Moçambique.

SOPA, António (Coord.). *Samora, homem do povo*. Maputo: Maguezo Editores, 2001.

SPINK, Mary Jane P. Pessoa, indivíduo e sujeito: notas sobre efeitos discursivos de opções conceituais. **Psicologia social e personalidade**, p. 1-22, 2011.

SPIVAK, G. C. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 133p., 2010 [1985]. Tradução do original em inglês: Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa.

STEIL, Carlos Alberto; DE MOURA CARVALHO, Isabel Cristina. **DIÁLOGOS IMAGINADOS ENTRE THOMAS CSORDAS E TIM INGOLD**.

STRATHERN, Marilyn. *Fora de contexto: as ficções persuasivas da antropologia*. São Paulo: Terceiro Nome, 2013.

THOMPSON, Edward P. The moral economy of the English crowd in the eighteenth century. **Past & present**, n. 50, p. 76-136, 1971.

UNFPA. **Igualdade de Género e Empoderamento da Mulher em Moçambique**. Maputo, UNFPA. 2006

UNICEF (2009). Relatório de Avaliação do PARPA (2006-2009). Disponível em: http://www.unicef.org/mozambique/Brief_2.pdf. Acessado aos 10 de Julho de 2012.

UNICEF et al. Situação das crianças em Moçambique 2014. **Maputo: UNICEF Moçambique**, 2014.

UNICEF (2009). **Relatório de Avaliação do PARPA** (2006-2009). Disponível em: http://www.unicef.org/mozambique/Brief_2.pdf. Acessado aos 10 de Julho de 2012.

URIARTE, Urpi Montoya. O que é fazer etnografia para os antropólogos. **Ponto Urbe. Revista do núcleo de antropologia urbana da USP**, n. 11, 2012.

USSENE, S. (2016). A PERCEÇÃO DA COMUNIDADE DISTRITAL SOBRE A EDUCAÇÃO DA RAPARIGA RURAL EM MOAMBA. Reunião Científica Regional da ANPED, Curitiba-Paraná.

VAN EYS, Tinie. Solidariedade ou comércio: As ONGS não governamentais em Moçambique. *Lusotopie*, Bordeaux: [s.n.], 2002.

VAN ONSELEN, Charles. *Chibaro : African mine labour in Southern Rhodesia, 1900-1933 / Charles van Onselen*. London: Pluto Press, 1980, c1976.

VELHO, Gilberto; MACHADO, Luiz Antônio. Organização social do meio urbano. **Anuário antropológico**, v. 76, p. 71-82, 1977.

VELOSO, J. Memórias em Voo Rasante. Papa-Letras. Lisboa, 2007

VÍCTORA, Ceres et al. (orgs.) (2004). *Antropologia e ética: o debate atual no Brasil*. Niterói: ABA; EdUFF.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002a. **Nativo Relativo**. *Mana* [online]. *Estudos de Antropologia Social*. Rio de Janeiro: Museu Nacional/Contra Capa, v. 8, n.1, p. 113-148.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

WEISS, Raquel. Max Weber e o problema dos valores: as justificativas para a neutralidade axiológica. **Revista de Sociologia e Política**, v. 22, n. 49, p. 113-137, 2014.

XITU, Uanhenga. *“Mestre” Tamoda & Kahitu: contos*. São Paulo: Ática, 1984.

ZAMPARONI, Valdemir. **“Monhés, Baneanes, Chinas e Afro-maometanos: Colonialismo e racismo em Lourenço Marques, Moçambique, 1890-1940”**. In. *Revista Lusotopie*, 2000.

GLOSSÁRIO

Amakwere Kwere/Kwere kwere – Nome no plural (*amakwere kwere*) e no singular (*kwere kwere*) para designar imigrantes pobres de países africanos a residir e a trabalhar na RSA.

Anacamo – Nome dado às matronas responsáveis pelo *Emuali*.

Anacanga – Nome dado às matronas responsáveis pelo *Unyago*.

Capulana – Tecido de algodão com estampas e cores vivas, é o tecido mais usado em Moçambique: como indumentária ou para ornamentar espaços diversificados; dependendo das estampas e cores, tem um valor simbólico em cerimônias como *lobolo* e em momentos outros de exaltação da tradição. Chegou em Moçambique por via do comércio com os asiáticos. Foi adotada como parte viva do cotidiano moçambicano por diversos grupos étnicos. Atualmente se faz presente ao redor do mundo, ditando moda.

Catana – É uma espécie de facão com cabo de madeira, sua lamina é curvada. Tem diversos usos, desde desbastar a mata até como arma, tanto de defesa quanto de ataque.

Emuali – Nome dos ritos de iniciação feminina no grupo étnico-linguístico *makhuwa*.

Johnny – Joanesburgo ou metaforicamente toda RSA.

Kumbi – Nome dado ao acampamento feminino onde residem as iniciadas durante os ritos de iniciação feminina, no *Unyago*.

Kutchinga/kupitafuka – Ritual que objetiva purificar a viúva. Para tal, a mesma tem que manter relações sexuais com um familiar do marido falecido, irmão ou primo. No caso da indisponibilidade destes se chama um purificador profissional para manter relações com a viúva.

Licumbi – Nome dos ritos de iniciação masculina no grupo étnico-linguístico *maconde*.

Lobolo – É uma prática cultural muito incentivada e disseminada no sul de Moçambique, principalmente entre populações *tsonga*. Esta prática também é conhecida como o “preço da noiva”.

Machamba – Nome dado às pequenas porções de terra destinada para agricultura familiar em regiões rurais de Moçambique.

Madjonidjoni – Nome pejorativo dado aos trabalhadores imigrantes que vão em busca de trabalho na RSA.

Massônicas – Capacidade que alguns corpos masculinos têm de estuprar mulheres sem contato físico aparente.

N'goma – Nome dos ritos de iniciação feminina do grupo étnico-linguístico *maconde*.

N'siro/mussi – Para as *makhuwas* é um creme facial que combate espinhas e acne no rosto, mas também garante a juvenilidade do rosto feminino. Além disso, dependendo do jeito como a mulher pinta seu rosto com o mesmo, sinaliza que emoções, sensações, desejos a tomam no momento ou qual é seu estado de espírito.

Nhangana – Nome dado a folha do feijão *nhemba* (feijão frade no Brasil). Sua folha é muito apreciada no sul de Moçambique. Porém, algumas populações do norte de Moçambique têm dito que seu gosto é demasiadamente amargo.

Nia a Johnny – Expressão em changana, uma das línguas de origem bantu dos tsonga do Sul de Moçambique. Essa expressão significa: vou para Joanesburgo.

Townships – Nome dado aos bairros urbanos subdesenvolvidos, com poucos recursos e poucos serviços disponíveis, na RSA são habitualmente habitados por negros nativos e trabalhadores imigrantes.

Unyago – Nome dos ritos de Iniciação feminina dos grupos étnico linguísticos *ajauas* e *nhandjas*.

Wanalombo – Nome dado aos mestres e às matronas responsáveis pelo *licumbi* e pelo *n'goma*.