

**REFLEXÕES TEÓRICAS A RESPEITO DA UTILIZAÇÃO DO CONCEITO DE  
“GÊNERO” PARA O CONTEXTO COLONIAL DO NORTE DE  
MOÇAMBIQUE<sup>1</sup>**

Inajá Reis Costa

Mestranda no Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Juiz  
de Fora

[inajareis@gmail.com](mailto:inajareis@gmail.com)

O presente trabalho é fruto de uma dissertação que se encontra ainda em fase de construção. Seu objetivo é compartilhar alguns dos desafios metodológicos que emergiram no percurso das investigações, utilizando-os como oportunidade de refletir acerca das relações que se estabelecem entre pesquisadores e pesquisa. Como se sabe, ao construirmos nossos projetos, selecionamos um objeto e lançamos sobre ele nossas próprias questões. Esta não é, contudo, uma via de mão única. Pelo contrário, frequentemente, a pesquisa nos confronta e elabora conosco um diálogo que aponta os limites das nossas compreensões, indicando problemáticas até então impensadas. Por isso, é crucial – principalmente ao trabalhar com espaços que passaram pela violência da colonização – estarmos sempre alertas para o lugar que ocupamos enquanto produtores e propagadores de conhecimento.

A pesquisa a qual nos referimos foi construída em torno de um conjunto de processos criminais registrados ao longo da década de 1930, pelo Tribunal Privativo dos Indígenas do Conselho de Porto Amélia. O tribunal ficava localizado em uma povoação com mesmo nome, no litoral norte de Moçambique. O período em questão foi marcado pela centralização política do governo salazarista, o que significou, para o ultramar, a expansão e o fortalecimento das instituições coloniais. Dessa forma, a justiça portuguesa passou a se fazer mais presente no cotidiano das populações colonizadas, incluindo, a partir de então, aquelas no interior do continente africano. Muitos dos conflitos que até aquele momento eram administrados pelos chefes locais, passaram a ser resolvidos pelos administradores portugueses (THOMAZ, 2012).

---

1 Pesquisa realizada sob a orientação da Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Fernanda do Nascimento Thomaz, com apoio financeiro da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

Os tribunais privativos dos indígenas eram responsáveis por julgar querelas travadas exclusivamente entre a população africana classificada como indígena<sup>2</sup>. Neles encontramos relatos diversos que vão desde casos de furto, a agressões e homicídios. A documentação é bastante rica porque a fala dos sujeitos sociais permitem nos aproximarmos um pouco mais das dinâmicas estabelecidas no interior das povoações, embora isso perpassasse pela intermediação de quem as registrou. Como não é nosso objetivo nos aprofundarmos em questões relativas ao tratamento das fontes, vamos apenas apontar outras duas características da documentação. Primeiro, importa saber que a maioria dos conflitos estavam relacionados a questões conjugais ou familiares e, segundo, que a penalização dada à esse grupo social era sempre o trabalho forçado.

Partindo dessas constatações, ao entrarmos em contato com esse material, lançamos sobre ele questionamentos que uniam nossas trajetórias políticas e acadêmicas – sempre muito direcionadas pelo feminismo interseccional – à própria estrutura da documentação. Isso nos levou a analisá-la de modo a tentar compreender as relações de poder ali expressas através de três eixos principais: as relações de gênero, as relações raciais e as relações econômicas. Contudo, a tarefa logo se mostraria demasiadamente complexa, já que, a medida que o trabalho de leitura da bibliografia selecionada avançava, surgiam questionamentos que nos obrigavam a interrogar a própria validade da teoria de gênero interseccional para explicar as dinâmicas sociais identificadas nos processos criminais. A identificação do problema apontava justamente para o local de produção do conhecimento científico.

O feminismo interseccional é uma produção americana e, da mesma forma, as teorias de que dele surgiram tiveram como origem o norte global. Em seu centro, está o questionamento da ideia de uma mulher universal e a necessidade de investigar cientificamente as problemáticas enfrentadas por mulheres – e homens – que estão além da burguesia branca e heterossexual. Sendo assim, pautava-se muito a necessidade de compreender como a organização e o exercício do poder, nas sociedades ocidentais, impactavam e produziam experiências sociais singulares de acordo com as diferenças entre os sujeitos sociais. Ainda assim, um pressuposto permanecia não questionado. Esse pressuposto era, precisamente, a pertinência das categorias que compõem o sistema de gênero e só viria a ser colocado sob questão com o advento das teorias de

---

2 Indígena era um termo pejorativo utilizado juridicamente para classificar a população africana colonizada. O termo não se referia a qualquer indivíduo nascido em África, mas, especificamente, àqueles que se mantinham mais afastados os valores culturais portugueses.

gênero pós-coloniais e das teorias *queer*. Então, por mais que, no início das investigações, existisse uma vontade em compreender as especificidades que as relações sociais assumiam no Norte de Moçambique em 1930, em momento algum a validade de categorias como “homem” e “mulher” foram questionadas. Elas foram naturalizadas.

Mesmo tendo o conhecimento de que havia variações nas formas como eram construídas socialmente as identidades femininas e masculinas naquele contexto – que é muito heterogêneo em termos de sociedades locais – as implicações dessas variações não haviam sido devidamente aprofundadas. Isso se transformou radicalmente a partir da leitura de *The Invention Of Women* (1997), da socióloga nigeriana e Yorùbá Oyèrónké Oyěwùmí. No livro, a autora questionou a universalidade das teorias de gênero ocidentais, bem como os conceitos que delas derivam, mostrando que estavam exageradamente atravessadas por um determinismo biológico que é próprio da racionalidade ocidental.

Mesmo quando consideramos o gênero enquanto construção social, ainda não conseguimos explicá-lo sem recorrer à biologia dos corpos. Dessa forma a separação entre “gênero” enquanto um conceito que se refere à dimensão social e “sexo” enquanto uma referência à dimensão biológica apresenta contradições dentro das teorias feministas, porque são ideias intrinsecamente relacionadas. Oyěwùmí chamou essa característica do pensamento ocidental de “*somatocentricity*”<sup>3</sup>, o que, em síntese, consiste em um sistema de valores culturais onde o determinismo biológico opera como base da organização social. Dentro desse sistema, as variações fenotípicas dos indivíduos são determinantes tanto para sua identidade social, quanto as relações sociais que ele pode vir a estabelecer (1997, p. 1-29). Um outro paradigma questionado pela autora é a tendência dos feminismos ocidentais em estender as noções de dominação masculina e subordinação feminina para todos os contextos, como se já estivessem pressupostas em todas as relações sociais. Esta tendência estaria, na realidade, na própria definição das categorias de “homem” e de “mulher”, de forma que ao utilizá-las para descrever outros contextos, o pesquisador ou pesquisadora introduziria ali essas noções. Todos esses questionamentos foram utilizados como norte de investigação em seu estudo da sociedade Òyó-Yorùbá, da Nigéria, e mostram como esse formas de

---

3 Não encontramos tradução do conceito para o português. Cabe apontar que este conceito, bem como algumas das ideias mobilizadas pela autora – como os limites da distinção entre gênero/sexo acima mencionados – não são de sua autoria. Oyěwùmí dialoga com vários pensadores ocidentais e não-ocidentais para construir sua análise da sociedade Òyó-Yorùbá.

racionalidade, bem como as noções ocidentais por trás dos conceitos vinculados às teorias de gênero, não existiam ali antes da colonização. Cenário que vem se alterando desde então (Ibdem, 1997).

A obra é provocativa e causa uma série de inquietações. A partir dela, tornou-se evidente que as relações de gênero descritas pelos processos jamais poderiam ser devidamente explicadas sem que antes buscássemos conhecer os discursos, os simbolismos e os mecanismos através dos quais eram construídas as identidades de gênero no Norte moçambicano. Não se pode olhar para os conflitos ali narrados como todos possuísem os mesmos significados, como se fossem motivados por uma mesma lógica. Para tentar compreendê-los, seria preciso fazer uma série de modificações metodológicas. O primeiro passo foi colocar os conceitos e as categorias de gênero sob suspeita. Para isso, foi necessário reduzir a escala de observação e, ao invés de tentar analisar os mecanismos de estratificação da sociedade colonial como um todo, selecionamos um grupo social em particular: os macuas. A escolha foi feita com base nas povoações listadas nas fontes, mas considerou também o fato de os macuas serem, até hoje, o maior grupo linguístico de Moçambique.

Uma vez tomadas essas medidas, elaboramos novos questionamentos. Nos interessava saber como funcionava o dispositivo de gênero das sociedades macuas durante a década de 1930? O que era entendido como mulher e como homem? Seriam essas as únicas categorias de gênero possíveis? Se sim, elas operavam com a mesma rigidez como nas sociedades ocidentais? Essas categorias eram construídas através de uma polarização hierárquica? Como funcionam as relações de poder estabelecidas entre elas? Qual é o lugar da biologia na construção das categorias identificadas? Como a cultura macua dava sentido aos fatos biológicos? Como a experiência da colonização interferiu em tudo isso? Adiantamos que nenhuma dessas perguntas poderão ser respondidas aqui com a minúcia que elas demandam. O que se pode fazer é indicar os caminhos tomados na busca pelas respostas.

Retornar para a literatura antropológica elaborada sobre os macuas e tentar reinterpretá-la à luz dessas questões foi o passo seguinte. A compreensão do dispositivo de gênero daquelas sociedades perpassou pelo estudo do sistema de parentesco e dos ritos de passagem, sobretudo os de iniciação. O primeiro foi importante para mostrar o lugar ocupado pelos corpos generificados, os princípios de hierarquia e os papéis sociais assumidos por cada um. Para além disso, permitiria também conhecer as nomeclaturas

que regiam as relações e posições dentro daquele sistema. Já os ritos de passagem poderiam indicar os símbolos e os discursos que atravessavam o processo de construção das identidades. Nesse sentido, um conjunto de obras têm sido cruciais, mas destacamos aqui apenas o livro *Nem Pai, Nem Mãe: crítica do parentesco – o caso macua*, de Christian Geffray (2000). Através de sua análise, Geffray demonstrou como as relações de parentesco que, a princípio, poderiam parecer restritas ao âmbito privado, na verdade extrapolava a dimensão familiar estando diretamente ligada à organização social como um todo, em nível político e econômico.

As sociedades macuas daquela época<sup>4</sup> se organizavam através de um sistema de descendência matrilinear e matrilocal, ou seja, na ocasião de um casamento era o homem que se transferia para o grupo familiar da esposa e a prole dessa união recebia o “sobrenome”, ou melhor, o *nihimo* da “mãe”, pertencendo à linhagem dela. A argumentação de Geffray indica que dois fatores principais eram socialmente mobilizados para legitimar o pertencimento das crianças à linhagem feminina: o crédito alimentador do qual apenas as mulheres desfrutavam e o papel delas na transmissão do *nihimo*, isto é, da descendência. Todas as mulheres que compartilhavam com as crianças uma origem ancestral e que as alimentaram durante a infância eram vistas por elas como “mães”. Uma dinâmica parecida pode ser observada para a paternidade. Os homens recebiam os seus *mahimo* de suas “mães” e não os transmitiam aos seus filhos. Da mesma forma, o crédito alimentador também lhes era negado (2000, p. 65-75). Percebemos com essas breves informações que a maternidade e a paternidade, dentro das sociedades macuas, não eram estabelecidas a partir de critérios biológicos, como acontece no ocidente. Pelo contrário, eram os vínculos sociais que determinavam essas relações.

Segundo Christian Geffray, *nihimo* – plural *mahimo* – era, ao mesmo tempo, “nomes para indicar a pertença, conceitos para pensar, leis para instituir e, eventualmente constituí-la”. Ainda nas palavras do autor:

O *nihimo* é uma entidade espiritual e esotérica exclusivamente transmitida pelas mulheres. É também um nome: Lapone, Mirasse, Marevoni... pelo qual os indivíduos que recebem o mesmo *nihimo* se designam e se reconhecem entre si. É finalmente um termo que designa um grupo social, aquele que é composto por todos os indivíduos que são depositários do mesmo *nihimo*, que têm o mesmo nome, habitados pela mesma entidade espiritual: é o grupo mais vasto de unificação: o clã (2000, p. 67- 68).

---

4 É importante salientar que são sociedades plurais e, apesar de apresentarem certa homogeneidade sócio-cultural, apresentam também algumas diferenças de acordo com a região.

"Entidade espiritual e esotérica exclusivamente transmitida pelas mulheres", designa todos aqueles que são "habitados pela mesma entidade espiritual", "nome mais vasto de unificação". Os trechos recortados oferecem as chaves para desvendar a origem de parte do poder feminino. As mulheres anatômicas ocupavam o centro da cosmologia macua e, só conseguiremos entender o *nihimo* se, antes, formos capazes de perceber a importância feminina no intermédio com o sagrado e as implicações disso na relação com a terra. De forma bastante geral, ao remontar os vínculos de uma determinada linhagem com o território em que habitava, chegaríamos a um ancestral homem, o primeiro a desbravar aquela terra e nela fixar moradia. Este homem, um chefe linhageiro, a distribuía entre os seus, podendo também conceder à alguns aliados o direito de ocupá-la. Ao morrer, ele se tornaria um espírito ancestral muito prestigiado e os direitos sob a terra que ele controlava seriam herdados e transmitidos por suas descendentes femininas. Tornar-se um espírito ancestral era um dos principais objetivos de vida de qualquer macua e, caso fosse alcançado, daria àquela pessoa poderes sobrenaturais que poderiam ser usados a favor ou contra os interesses dos vivos. Por isso, cultuar os ancestrais dedicando à eles atenção e respeito era crucial para garantir boas colheitas e outras graças (ARNFRED, 2011, p. 235).

A terra não pode ser entendida aqui simplesmente como um meio de produção. Ela é, fundamentalmente, a base da vida (Ibdem, p. 235). Dela provém o alimento e nela se enterram os mortos. Ao herdarem-na e transmitirem-na, as mulheres anatômicas realizavam uma "conexão essencial entre os membros da linhagem que já morreram, os que estão vivos e os que ainda não nasceram"(Ibdem, p. 236). Em virtude dessa posição, as mulheres geralmente estavam a frente dos rituais mágico-religiosos o que, em suma, lhes garantia grande poder. Elas frequentemente deveriam ser consultadas antes que qualquer decisão de peso fosse tomada. Alguns homens anatômicos também realizavam cerimônias, não sendo esta função, essencialmente, generificada<sup>5</sup>. Ainda assim, de acordo com Signe Arnfred, a grande maioria das pessoas que atuavam como curandeiros/curandeiras eram do sexo feminino (ANRFRED, 2011, p. 237).

---

5 A permissão para exercer qualquer ofício, como a metalurgia, a tecelagem, a olaria, a caça, a cozinha e afins, geralmente estava ligada à necessidade de ter sido iniciado naquele saber em especial. Não dependia, necessariamente, do sexo biológico do indivíduo, embora esse pudesse exercer influência, inclusive na forma como aquele ofício era visto socialmente. Arnfred fala do ato de cozinhar, por exemplo, como uma atividade considerada feminina, mas que poderia vir a ser desempenhada por homens anatômicos. Nesse caso, o homem em questão estaria performando uma atividade feminina (2011, p. 253-264).

Para além dessa autoridade espiritual, as mulheres anatômicas gozavam também de uma autoridade material. Se as terras pertenciam a elas, a alimento que nelas cresciam também. De acordo com Christian Geffray, "entre os homens e o seu trabalho, por um lado, e a refeição das crianças por outro, interpõe-se com efeito a esposa e os seus celeiros, as 'sogra', as 'cunhadas' e os seus celeiros, as mulheres donas dos celeiros" (2000, p. 57). As mulheres administravam o produto armazenado nos celeiros com exclusividade. Se o marido desejasse retirar algo precisava, antes, da autorização da esposa. Uma vez estocado, o alimento era redistribuído, realizando, assim, um trajeto que obscurecia suas origens, retirando dos homens o crédito de alimentadores, embora suas capacidades laborais de forma alguma fossem invisibilizadas. Geffray concluiu que "todos os membros da sociedade são devedores da sua subsistência às mulheres das gerações que os precederam" apesar de parte substancial da alimentação vir, na realidade, do trabalho dos homens anatômicos (2000, p. 85).

O casamento entre os macuas obedecia a uma série de negociações que só terminavam com o nascimento da primeira criança. Enquanto isso não acontecia, o casamento não estaria, de fato, consolidado e, por isso, o casal vivia numa situação relativamente precária: não dispunham de uma casa e nem mesmo de um terreno próprio para cultivar. Sua sobrevivência dependia, em grande medida, da bondade dos pais da jovem. O nascimento da criança marcava uma ascensão social. O jovem casal estaria, a partir de então, autorizado a possuir alguns bens. Mas, ainda assim, as relações de dependência entre o jovem casal e os pais da moça se mantinham, agora um pouco mais atenuados. Tanto o homem quanto a mulher trabalhavam em sua terra, mas o homem ainda precisaria dedicar algumas horas semanais de trabalho nas terras de sua "sogra", ao passo que a jovem mulher deveria enviar parte de sua colheita para o celeiro da "mãe". Por outro lado, os "filhos" que viessem a ter não se alimentavam apenas na sua casa. Pelo contrário, as crianças circulavam por todos os lares do grupo familiar, alimentando-se em cada um e, principalmente, no lar da "avó" (GEFFRAY, 2000, p. 43-84).

Isto revela que um dos princípios que regiam a hierarquia dentro da linhagem era a antiguidade, ou, em outras palavras, a idade relativa. De acordo com Geffray, dentro dos agrupamentos domésticos coexistiam cerca de quatro grupos geracionais entre os quais organizava-se tanto a distribuição do trabalho quanto de seu produto, num sistema interpolado de adiantamento e restituição, onde o produto do trabalho das gerações

produtivas garantia a subsistência das gerações improdutivas. Eram eles: as crianças (pré-produtivos), os júniores (produtivos), sêniores (produtivos) e anciãos (pós-produtivos) (2000, p.89-95). Dentro dessa lógica geracional e reprodutiva, homens e mulheres anatômicos tinham funções e papéis sociais bem definidos, ocupando diferentes posições de poder. Não se pode dizer, contudo, que essas posições fossem diametralmente opostas ou polarizadas.

Tendo em vista as dinâmicas sociais acima descritas torna-se possível constatar que a principal forma que os homens tinham de acessar a terra enquanto meio de produção era através das relações que estabeleciam com as mulheres, fossem elas dos seus próprios grupos familiares ou dos grupos aos quais eles viriam a ser incorporados via casamento. Retomando a importância das gerações, a ordem dos nascimentos femininos era fundamental para definir a hierarquia dentro do grupo familiar. Como consequência, era necessário que as mulheres permanecessem fixadas à terra onde nasceram, pois, o valor de sua posição estava diretamente relacionado ao das demais. Geffray as chamou de “mulheres estatuto” ao argumentar que a hierarquia feminina servia também como um ponto de referência para organizar a hierarquia masculina, constituindo para eles uma “espinha dorsal” (2000, p. 105-119).

Surge aqui uma característica interessante. a esta exigência social de imobilidade feminina<sup>6</sup> impunha-se uma outra, lógica e coerente, de mobilidade masculina. Os homens circulavam livremente pelas áreas matrimoniais relacionando-se com diferentes linhagens (Ibidem, p. 105-119). Importa lembrar a existência da poligamia nesse contexto e, através dela, a circulação masculina ganha um novo sentido. Um mesmo homem poderia ocupar posições sociais diferentes de acordo com seu lugar de inserção nas linhagens em que estavam casados. Essa dinâmica social chama atenção para um fato importante: sexo e trabalho estavam intimamente relacionados. Ainda segundo as análises de Christian Geffray, as sociedades macuas esperavam de um homem anatômico duas coisas básicas e sem as quais qualquer união matrimonial seria facilmente dissolvida: primeiro, que ele conseguisse fecundar a sua esposa e com ela ter tantos filhos quanto fosse possível; segundo, que ele se mostrasse um bom trabalhador,

---

6 Quando falamos que essas mulheres estavam fixadas à terra, é incorreto imaginar que elas vivessem presas em seus lares e incapazes de sair. Pelo contrário, elas circulavam bastante pelo território e os processos criminais mostram isso com clareza. A exigência social à qual nos referimos é no sentido da fixação de moradia.



já que a subsistência do grupo doméstico dependia disso<sup>7</sup>. Se a terra era, dentro outras coisas, um meio de produção possuído pelas mulheres fixadas a ela, era crucial que essas mulheres fossem capazes de atrair seus futuros maridos e, com eles, a sua capacidade de trabalho. Um dos meios de alcançar esse objetivo era, justamente, o exercício e o controle da sexualidade.

Dessa forma, conhecer o lugar da sexualidade na produção das identidades femininas e masculinas tornou-se uma exigência. Todos os indícios apontam que a reprodução biológica ocupava o centro do sistema de produção e, como as mulheres precisavam atrair trabalho para seus lares, o prazer masculino recebia grande atenção. Signe Arnfred reconheceu no exercício da sexualidade e da culinária uma dimensão artística, sendo também dois fatores de autoridade feminina. Ambas são necessidades vitais que podem ser ensinadas a praticamente qualquer pessoa, mas o aperfeiçoamento e o domínio desses saberes é o que lhes confere o status de arte (2011, p. 260-261). Nas palavras de Geffray, se os homens eram fecundadores, as mulheres eram sedutoras (2000, p. 126). Ao se colocarem nesse lugar as mulheres das matrilineagens macuas conseguiam dos homens aquilo que realmente importava: sêmen e mão de obra. Em diálogo com Karla Powe, Arnfred argumentou que a sexualidade feminina estava, de fato, colocada a serviço da reprodução biológica, mas de forma alguma isso implicava monogamia ou uma vida desprovida de prazeres. Desde que a reprodução legítima estivesse assegurada, as mulheres poderiam buscar satisfação sexual em outras relações (2011, p. 261-264).

A autora defende que havia certa tolerância no que se refere à infidelidade feminina e a documentação oferece indícios de que há certa verdade nessa afirmação. Um processo criminal registrado em 1935<sup>8</sup> relata a história de um homem que procurou a administração colonial para tentar fazer com que sua esposa voltasse para casa. O homem contou que saiu para trabalhar e quando voltou sua esposa havia o abandonado para se juntar a outro. Ele também afirmou que a mulher era infiel com frequência, mas que isso não o incomodava desde que ela não o abandonasse. Por outro lado, os processos também apontam para os limites desse raciocínio. A maioria dos casos encontrados se referem a homens que agrediram ou assassinaram suas esposas porque

---

7 Cabe apontar que as mulheres também realizavam trabalhos agrícolas, existindo até mesmo algumas culturas exclusivamente femininas, como a do sorgo (ARNFRED, 2011, p. 236). A diferença é que às elas cabiam também uma série de outros trabalhos, o que não lhes permitia dedicar o mesmo tempo ao cultivo das machambas (forma local de se referir a um campo de cultivo).

8 Processo: 7-1935; Catarina; Milando indígena; ACPA; cota 8; 1935.

sabiam, ou apenas suspeitavam, que estavam sendo traídos e/ou porque foram abandonados. Isso indica caminhos curiosos, pois, percebe-se claramente que a infidelidade e o abandono eram vistos de formas diferentes.

É aqui que a compreensão do sistema de parentesco se une à necessidade de conhecer os ritos de iniciação e os ensinamentos transmitidos nesses espaços. Como se sabe, a oralidade constituía a principal via de transmissão do saber nas sociedades africanas. Por mais que os macuas não fossem uma sociedade exclusivamente oral, os ritos de iniciação sempre recorriam à linguagem como forma de instrução. Músicas, danças, narração de histórias, enigmas e provérbios eram formas privilegiadas de ensinar (MARTINEZ, 1989, p. 142) . Por isso, além recorrermos à literatura sobre rituais iniciáticos, um dos passos tomados para tentar responder algumas das questões listadas anteriormente foi a incorporação de uma nova fonte: o livro *Provérbios Macuas* (1975), do Pe. Alexandre Valente de Matos. Nele, o autor compartilhou com o grande público 500 dos aproximadamente 1000 provérbios que afirma ter coletado entre os macuas, durante os anos que passou entre eles como missionário. A obra é riquíssima em seu valor etnográfico, embora imponha uma série de cuidados metodológicos<sup>9</sup> próprios.

Mesmo que as mulheres anatômicas ocupassem posições sociais importantes, ainda eram os homens anatômicos que estavam a frente das posições de chefia, tanto linhageiras quanto territoriais. Eles eram também os “senhores dos casamentos” (GEFFRAY, 2000, p. 125-142) e assumiam a frente nas negociações das uniões, compensando algumas das desvantagens que tinham quando comparado com as mulheres e podendo traçar, assim, estratégias para exercer autoridade sob aquela prole que, a princípio, lhes escapava (Ibidem, p. 131-135). Para além disso, o controle dos casamentos lhes permitia interferir na distribuição das terras. Não era, contudo, qualquer homem que se encarregava dessas funções. Reforçando a importância da antiguidade nas relações hierárquicas, geralmente era o “tio”, o “irmão” ou o “neto” mais velho da decana da linhagem, ou seja, da mulher principal ou, em outras palavras, a “mãe das mães”. Ainda assim, não era comum que tomassem qualquer decisão nesse sentido sem antes consultá-la (Ibidem, p. 125-142).

---

9 Esperamos ter a chance de abordar essa temática em trabalhos futuros. Porém, um fato interessante – que retoma os alertas de Oyèrónké Oyèwùmí – é que muitas vezes observamos o padre buscando nos fatos da natureza as explicações de um provérbio, o que produz distorções em seu significado. O estudo histórico-antropológico das sociedades macuas se mostrou uma ferramenta preciosa para a identificação dessas distorções.

Por mais que ainda não tenhamos conseguido desmistificar apropriadamente as categorias “homens” e “mulheres” – visto que o sexo biológico ainda se encontra muito presente – conseguimos, porém, desmistificar as relações de consanguinidade. Não eram elas que regiam o parentesco, pelo contrário, as relações sociais se mostravam mais determinantes. As terminologias descritas por Geffray em seu estudo do parentesco, mostram que existiam tanto palavras neutras, isto é, que *a priori* não faziam distinção de sexo, quanto palavras generificadas. Essas palavras neutras serviam sim para distinguir entre homens e mulheres anatômicos, mas a diferenciação só poderia ser estabelecida a partir do locutor ou da locutora, o que dava a elas um caráter altamente relacional. Essa ideia pode ser reforçada se pensarmos que essas palavras não distinguiam apenas o sexo biológico, mas também a geração, de forma que um falante, ao usar um determinado termo, poderia se referir tanto as pessoas mais novas e mais velhas do mesmo sexo, ou às pessoas mais novas e mais velhas do sexo oposto. Só se poderia entender uma fala sabendo quem a proferia.

Isso nos leva a concluir pela insuficiência das terminologias do parentesco ocidental e, mais uma vez, pela necessidade de entendermos as dinâmicas sociais observadas a partir de si mesmas. Como o leitor ou leitora bem pôde perceber, as palavras “mãe”, “pai”, “tio”, “irmão”, “filho”, “filha” e afins foram todas usadas entre aspas, na intenção de marcar uma diferença. Se nos vimos obrigadas a utilizá-las, foi simplesmente por necessidade didática. Mas é importante ressaltar que elas não servem para descrever com precisão as relações que se estabeleciam entre as pessoas nas sociedades macuas daquela época (GEFFRAY, 2000, p. 23-26). As palavras do parentesco, ao nomearem relações sociais que iam muito além da consanguinidade, não se limitavam ao espaço doméstico. Na verdade, estendiam-se para toda uma área matrimonial.

Não há espaço aqui para esmiuçarmos o funcionamento dos ciclos matrimoniais, ainda assim, cabe dizer que, de modo parecido com o ciclo produtivo, ele também obedecia a uma lógica de relações interpoladas entre gerações, havendo conjuntos de pessoas “casáveis” e conjuntos de pessoas proscritas. Nesse sentido, um homem anatômico poderia usar uma mesma palavra para se referir tanto à mulher com quem ele estava casado e suas irmãs, isto é, suas “cunhadas”, quanto todas as mulheres da área matrimonial com as quais ele poderia se casar. Da mesma forma, um mesmo termo era utilizado para englobar todas as mulheres com as quais o casamento era proibido,

incluindo sua “sogra”, suas “filhas” e todas as mulheres dessas duas gerações, independente do grupo linhageiro ao qual elas pertenciam (Ibidem, p. 143-147).

Apenas uma palavra do parentesco macua – *mwaraka* – poderia ser traduzida para o português sem conflitos de significado: esposa. De acordo com Geffray “este termo não pode aplicar-se a nenhum outro parceiro social senão à mulher casada com o locutor, com quem partilha o tecto e a vida doméstica, com quem mantém uma actividade sexual obrigatória ou gratificante, à qual ele faz gerar filhos” (2000, p. 146). A explicação de Geffray aponta alguns questionamentos pertinentes. Seria esse o verdadeiro significado da palavra *mwaraka*? Um indivíduo macua o explicaria nos mesmos termos ou recorreria a referências distintas, acrescentando ou subtraindo algo? Não é nossa intenção questionar que o termo se refira, de fato, à uma mulher que desempenha essas funções, afinal Geffray fez um extenso trabalho etnográfico que embasa grande parte de nossa argumentação. Mas teria Geffray o traduzido por “esposa” porque é justamente isso que ele entende como papel social da mulher com quem um homem se casa? Seria a definição do autor suficiente? Ainda estamos buscando essas respostas.

Por fim, para compreender como a experiência da colonização interferiu na organização da sociedade macua recorremos a estudos histórico-antropológicos realizados mais recentemente. Destacamos aqui os de Signe Arnfred e Eduardo Medeiros, por oferecerem uma visão mais geral da situação. Contudo, importa informar que as pesquisas desenvolvidas pelo grupo de intelectuais ligados à WLSA Moçambique – *Women and Law in Southern Africa* – também têm recebido nossa atenção. Tanto Arnfred quanto Medeiros atribuíram as modificações nas relações familiares e nas relações de gênero, de modo mais amplo, às consequências das mudanças implementadas nas relações de produção. Arnfred fala em uma competição entre duas lógicas produtivas, uma voltada para a subsistência – da qual as mulheres seriam as principais agentes – e outra voltada para o mercado – que se encontraria sob controle masculino. Segundo a autora, essas mudanças não têm afetado apenas as relações de gênero, impactando também a hierarquia geracional (2011, p. 231-351). Medeiros, por sua vez, identificou as seguintes tendências: virilocalidade do casamento, individualização da família conjugal, transferência de autoridade sobre os filhos do casal do tio materno para o pai, herança dos bens pelos filhos, desenvolvimento da poligamia entre o comum dos homens, fragmentação pronunciada da linhagem, a

transformação das antigas formas de ajuda mútua e, por fim, mudança significativa no tempo de duração, nos espaços e nas estruturas dos rituais iniciáticos da puberdade. (2007, p. 93).

### **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Os caminhos percorridos ao longo deste trabalho indicam a importância de evitar dos pressupostos e buscar o sentido das relações sociais a partir das dinâmicas locais, sendo assim, é fundamental repensarmos as relações entre natureza e sociedade. Como vimos, por mais que os fatos biológicos tenham surgido como um fator importante, eles não eram determinante das relações sociais. Ainda assim, mesmo que o sexo biológico estivesse mais ligado a questões reprodutivas, ele exercia sim certa influência na identidades e nas relações sociais. Basta pensarmos que a ideia de mobilidade masculina e imobilidade feminina atribuía à cada sujeito espaços sociais de maior ou menor domínio. A literatura antropológica, juntamente com as fontes, indicam que havia um conjunto de elementos atuando para dar sentido e construir as identidades de gênero. Destacamos aqui as relações de trabalho, as tarefas desempenhadas por homens e mulheres anatómicos, bem como as relações geracionais e as relações com o sagrado. Dessa forma, fazemos eco às constatações de algumas teóricas africanas como Oyèrónké Oyěwùmí e Ifi Amadiume. Não é que as teorias de gênero e seus conceitos não sirvam para compreender as realidades africanas, mas elas precisam ser repensadas. Os contextos africanos demandam teorias e conceitos mais flexíveis, que consigam abarcar a especificidade e a situacionalidade das identidades locais. Não podemos tomar nossas próprias realidades como dados universais, nem mesmo forçar os diferentes contextos a se encaixarem em nossas teorias. Pelo contrário, precisamos partir das realidades, que são múltiplas, para colocarmos nossos conceitos e nossas teorias a prova.

Três fatores que surgiram como princípios constitutivos de hierarquias sociais e, portanto, como critérios que interferiam no acesso e no exercício do poder. São eles: o sexo biológico, a idade relativa e a mobilidade. Nesse sentido, os fundamentos da teoria interseccional permaneceriam úteis para pensarmos o contexto macua da década de 1930, porque a variação na combinação desses três princípios resultaria em posições sociais distintas com maior ou menor acesso ao poder. Essas posições produziriam

experiências sociais específicas, porém, não podemos entendê-las como dotadas de um caráter fixo, pelo contrário, são altamente relacionais e, conseqüentemente, fluidas. Sendo assim, é preciso ressaltar o valor da interseccionalidade enquanto ferramenta analítica por um lado e, por outro, indicar os cuidados que devemos ter ao aplicá-la a contextos diferentes daquele ao qual ela surgiu. Enquanto a escala de observação estava limitada à sociedade colonial – uma sociedade orientada por valores ocidentais – os eixos de estruturação do poder eram uns. Uma vez que direcionamos o foco de observação para as sociedades macuas e tentamos compreendê-las a partir de si mesmas, esses eixos sofreram modificações, indicando outros inteiramente novos.

Da mesma forma, as relações descritas nos processos criminais ganham novos sentidos quando analisadas dentro deste outro quadro de referências. Um exemplo servirá para explicar. Em 1937 foi registrada uma queixa<sup>10</sup> contra um homem chamado Limane por assassinar sua esposa, Lavia. Ao longo das investigações, este homem informou nunca ter tido a intenção de fazê-lo, justificando que sempre foram bastante amigos, informação essa que, posteriormente, foi confirmada em depoimentos de familiares da vítima. O que teria acontecido, nas palavras do acusado, foi uma discussão que saiu do seu controle. Limane contou que, ao chegar certa noite em casa, após um dia de trabalho e com muita fome, pediu que Lavia lhe preparasse algum alimento. Ela, por sua vez, se recusou, argumentando que estava igualmente cansada e que, se ele desejasse comer, que preparasse ele próprio o seu alimento. O marido se sentiu ultrajado e, conforme registrado pelo escrivão, quis ensinar-lhe a respeitá-lo. O passo seguinte foi dar o soco na mulher, que morreu alguns minutos depois. Se analisarmos esse caso sem ter em conta o papel alimentador das mulheres nas culturas macuas, jamais poderemos compreendê-lo apropriadamente. Veremos apenas o autoritarismo de um homem que não suportou ter sua vontade questionada, traço evidente da soberania masculina que o patriarcado instituiu. Talvez possa existir, sim, certa verdade nesse raciocínio, mas ele não explica a questão por completo.

Primeiro, cabe lembrar que as fontes não trazem a verdade inquestionável dos fatos, graças aos filtros construídos pelo intérprete, que traduzia a fala, e pelo escrivão que a registrava. Segundo, se considerarmos o papel das mulheres no controle da alimentação, a questão tomará uma dimensão mais complexa e aparecerão novas possibilidades de interpretação. Signe Arnfred, ao discutir o controle da sexualidade e

---

10 Processo: 1-1937; Limanes; Homicídio voluntário; ACPA; cota: 8; 1937.

da alimentação enquanto espaços de exercício da autonomia feminina, argumentou que as mulheres, frequentemente, utilizavam-se desse lugar para demonstrar satisfação ou insatisfação com seus maridos. Se quisessem agradá-lo ou convencê-los a fazer algo do seu interesse, essas mulheres poderiam facilmente se utilizar de um desses elementos – ou mesmo dos dois – para fazê-los agir de acordo com suas vontades. Da mesma forma, poderiam usar o sexo e o alimento para repreendê-los. Seguindo esse raciocínio, é pertinente questionar se Lavia, ao se recusar cozinhar para o marido, não estaria dizendo a ele que estava insatisfeita com algum comportamento que ele teve e que o processo criminal falhou em mostrar? Quais os silêncios da documentação?

Essa é apenas uma especulação, mas que, ainda assim, tem pertinência. É fundamental submetermos nosso material à prova. Por mais que os processos criminais ofereçam exemplos explícitos de um exercício violento da masculinidade – na maioria absoluta dos conflitos as mulheres aparecem como vítimas e os homens como acusados –, não podemos cair na narrativa simplista da universal dominação masculina e subordinação feminina. Pelo contrário, se nos processos abundam os exemplos de masculinidades violentas, eles também retratam mulheres que se recusavam a ficar num lugar de subserviência. Mulheres que tentavam se impor e viver conforme desejassem. Por que? Certamente não seremos capazes de explicar isso se olharmos para as mulheres pela ótica da submissão. Justamente por isso, é primordial tentar compreender como as identidades de gênero eram construídas.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMADIUME, Ifí. *Male daughters, female husbands*. London: Zed Books. 1987.
- ARNFRED, Signe. *Sexuality and Gender Politics in Mozambique: rethinking gender in Africa*. Woodbridge: James Currey, 2011.
- BAGNOL, B. MARIANO, E. *Gender, sexuality and vaginal practices*. DAA, FLCS, UEM, 2012
- \_\_\_\_\_. *Cuidados consigo mesma, sexualidade e erotismo na província de Tete, Moçambique*. *Physis*, 19 (2):387-404.
- BAHRI, Deepika. Feminismo e/no pós-colonialismo. *Revista de Estudos Feministas*. Florianópolis, 21(2):336, maio-agosto/2013.
- BARROS, José D'Assunção. O Tratamento Historiográfico de Fontes Dialógicas. *Revista Expedições: Teoria da História e Historiografia*. Ano 3, N.4, Julho 2012.
- GEFFREY, Christian. *Nem pai, nem mãe: crítica do parentesco, o caso macua*. Lisboa. Editora Ndgira. 2000.
- MARTINEZ, F. Lerma. *O Povo Macua e a Sua Cultura*. Ministério da Educação. Instituto de Investigação Científica Tropical. Lisboa. 1989. p. 162.

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

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

OSÓRIO, C. MACUÁCUA, E. *Os ritos de iniciação no contexto actual: ajustamentos, rupturas e confrontos. Construindo identidades de gênero*. CIEDIMA, Lda. Maputo, 2013.

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

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