

Corpos coletivos, receptáculos da vida e a recusa da morte – Um paradigma de corporalidade baseado na domesticação da ubiquidade dos corpos femininos em Moçambique¹

Segone Ndangalila Cossa

(Doutorando PPGAS-UFRGS/Brasil)

O texto tem como objetivo central analisar ontologias diversas sobre a necessidade de domesticação da ubiquidade dos corpos femininos em Moçambique. Afirmando a existência de corpos coletivos enquanto receptáculos de ancestralidade, fontes inesgotáveis de conhecimento e refletores da tradição comunitária/étnica, relativizam-se paradigmas mais hegemônicos de corporalidade, colocando em causa o “ocidente” – usado apenas como uma referência fugaz ao espaço privilegiado de desconstrução e desconsideração de ontologias outras que lhe são alienígenas (SANTOS, 2010; NGOENHA, 1993; COSSA, 2014) – como o local único produtor de enunciados válidos sobre o outro não ocidental. Para tal, se resgata a noção de corpos ubíquos, trazida e definida por Cossa (2014) como sendo “a capacidade que os corpos humanos têm 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”. Ainda de acordo com o autor, a ubiquidade faz com que os corpos humanos sejam rastreáveis e onipresentes, independentemente do tempo e do espaço em que se encontram. Através dessa noção de corporalidade, neste artigo se traz à tona os limites da personalidade do corpo; o corpo enquanto produtor de um modelo civilizatório que transcende as “normais” configurações e convenções de gênero.

Palavras-chave: ubiquidade dos corpos, gênero e poder.

Introdução

Libertos, vivendo nossas frágeis democracias sonolentas, o nosso dever, na qualidade de sujeitos nomeados por aqueles que nos tomam por *outros*, é buscar ou construir um ideal libertário e existencial, logo, filosófico, que bem nos retrate, resgatando a nossa história e ancestralidade, conferindo desse modo, à oralidade, não mais um estatuto de não ciência. Ora, a oralidade deve ser confrontada com o complexo civilizatório grafado do facilmente textualizável, a fim de que se criem condições para que ela possa ter cidadania plena para rodar o mundo, subvertendo o estabelecido, recusando as histórias de nós contadas pelos algozes, retratando-nos bem. E tenho dito!

¹ Trabalho apresentado na 30ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 03 e 06 de agosto de 2016, João Pessoa/PB.

Talvez por isso, ainda muito novo, bastante imberbe, na década de 1990, desdobrava-me em dois para compreender as assimetrias de distintas ordens entre homens e mulheres, 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 pessoalizavam seus corpos, cortando-os, desfigurando-os, tatuando-os, redefinindo, a partir de preceitos e práticas culturais étnicas, o lugar dos seus corpos no mundo.

Aos 10 anos de idade presenciei o círculo dos preâmbulos, não que respondessem por esse nome, mas 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. Carregava objetos duas ou três vezes mais pesados que o seu corpo; lâminas afiadas não o atravessavam; comia lâminas afiadas 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 se ia assistir a seus números, vizinhos e amigos alertavam que se 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: Seu *maparra* (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?

Realmente, causava-me um misto de espécie e fascínio a forma como as pessoas se apropriavam do seu corpo e do corpo dos outros para demarcar sua existência no mundo. A pergunta que frequentemente borbulhava e turbilhonava minha mente em busca do entendimento mais complexo da diferença constitutiva dos corpos era: quais as diferenças dos corpos que coabitavam e viviam com o meu?

No texto que vos apresento, proponho-me a analisar um conjunto de dados etnográficos, produzidos e construídos para trazer esses *outros* corpos e mundos pouco perceptíveis às lentes do ocidente. Os dados que aqui trago foram elaborados a partir de uma discussão sobre a importância da valorização de um conjunto de narrativas e memórias disseminadas durante a realização dos ritos de iniciação feminina nos *Maconde (N'goma)* e nos *Ajauas e Nhandjas (Unyago)*. Houve, durante todo esse processo, o cuidado em se fazer uma antropologia não sobre

os ritos, mas, sim, a partir dos ritos, tomando-os como saberes outros marginalizados (COSSA, 2014). Com efeito, o discurso aqui apresentado é fruto de um projeto político/ideológico de repensar e subverter os termos fundantes da relação de contraste entre pesquisador e os sujeitos por este estudados (NGOENHA 1993). Também é uma tentativa de permitir que modelos civilizatórios desconhecidos, devido às línguas com que se anunciam – *Changana, Nhandja, Emakwua, Ajaua e Maconde* –, se desvelem e relativizem noções de corporalidade mais hegemônicas.

Amiudadas vezes uso a expressão *culturas intermitentes* para me referir às construções estereotipadas e preconceituosas de nós os outros. Esta expressão se refere “às imposições que determinados complexos civilizatórios ou seus agentes (sujeitos que devido ao capital político, simbólico e intelectual se outorgam e por eles são legitimados a falar em seu nome) fazem valer em 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.

Com efeito, ao longo da história, desde a identificação de um território nomeado “Moçambique” pelos colonos até os dias atuais, existe um processo de construção e contínua reciclagem de culturas intermitentes que não só visam o não reconhecimento da pluralidade ontológica que cerceia os corpos e o imaginário social moçambicano, bem como também recusa tornar audível as vozes das mulheres que reclamam o reconhecimento da condição de sujeitos históricos em suas comunidades e em seus grupos étnicos.

Fragmentos do princípio: Corpos perpétuos, memórias étnicas

(...) dizem os estudiosos que tal personagem foi-se esboroando com o tempo, por as machistas ideias jamais aceitarem, por tempo indeterminado, que uma mulher, por mais irrepreensível que seja, possa, em tom jocoso e ao saber da música, dirigir-se a um homem e dizer-lhe. De caras, numa língua que não o chope, que a ngoma a yipfumi, kupfuma nomu, o que em língua outra, grafada e traduzida para as hegemônicas leituras, outro significado não tem que o tambor não soa, soa a boca. As mulheres começaram a perder o seu papel hegemônico (...)

Ungulani Ba Ka Khosa, Entre as memórias silenciadas, 2013.

Observando os corpos que interagem e norteiam a minha existência enquanto *ser-no do-mundo*, notei, conforme disse uma de minhas interlocutoras Tsonga, povo ao sul do Rio Save (rio que divide Moçambique em duas regiões geográficas – Sul e Norte), que: *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 muzimbeni, traduzida de forma grosseira para a língua portuguesa seria: 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.*

O pensamento dessa e de tantos outros dos meus interlocutores que participaram ativamente na pesquisa e me conduziram a pensar os corpos e o ser-no-mundo a partir da ubiquidade dos mesmos, trilhava um caminho edificado num imaginário que colocava o corpo no cerne da nossa existência, dotando-lhe de atributos muito próximos aos conferidos aos seres supremos e de luz (Deus, espíritos e Cristo) pelas liturgias ocidentais.

O corpo tem um papel muito fundamental na definição da existência do ser-no-mundo. Porém, o glossário do corpo não é o dito ou textualizado pelas línguas hegemônicas, conforme me disse Amina, uma interlocutora tsonga, referindo-se à falta de adjetivos e predicados para qualificar o corpo: *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*, que tradução outra não teria para a língua portuguesa que não – *Se o corpo não se comunicasse com mais sutileza e beleza que a língua, por que, quando dançamos, nos emocionamos e comovemos os outros? E essa emoção é muito maior que a proporcionada por palavras.*

Lembro-me, quando era mais novo, ainda nos anos iniciais do segundo grau, de ver colegas minhas, no despertar da puberdade, queixarem-se de professores que as estupravam em salas de aula na presença de todos os alunos. Sim, estupro! Esses professores as estupravam. Moviam de forma desordenada e desenfreada seus corpos em salas de aula, moviam os corpos como quem move o corpo durante um ato sexual inconsciente e em espaços não apropriados para tal, com o medo de ser descoberto. Mexiam-se, remexiam-se freneticamente, 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 acabara 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 aos professores, estraçalhavam-nos 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 as suas existências. As mais precavidas mostravam-se frias e impávidas com a situação, faziam questão de mostrar às outras menos avisadas como se protegiam de tal situação – dando um nó no final das camisas ou camisetas, 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 gemidos altos em ônibus, sentido sua intimidade invadida por estranhos. Meus pais e tios contavam que olhares de repugnância e desprezo se lançavam aos que, nos ônibus, tinham as mãos no bolso e moviam os corpos de forma igual aos movimentos caraterísticos do coito – com uma performance muito peculiar.

- *Massônicas*, aquele 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 tocar-lhes ou proceder a trocas libidinosas inconsentidas sem contato físico, pois essa 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.

Hoje compreendo a desatenção e o pouco cuidado que muitas meninas e mulheres tinham com o seu corpo. Nem todos têm a consciência da ubiquidade dos seus corpos e a dos sujeitos que com eles interagem cotidianamente. Nas mulheres iniciadas *Macondes*, *Nhandjas* e *Ajauas* é muito visceral a empatia entre os corpos de sujeitos do grupo étnico ou da comunidade, pois esses corpos são alimentados e sustentados pelo mesmo *corpus* 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.

Nesses grupos, deve-se observar a assertiva segundo a qual, a experiência pelos outros vivida e narrada sustenta e sustentará o comportamento e ação dos indivíduos perante um mesmo evento ou eventos similares. 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 aqui aludidas a tradição, manifesta na reprodução descontínua-continuada de um estilo de vida comunitário/étnico, se faz a partir de um *corpus* de memórias e experiências vividas, partilhadas por todos na qualidade de membros de um dado grupo. Esse processo de mimetização criativa e transformadora do comportamento dos indivíduos de um dado grupo 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 dos corpos femininos, que se use de forma combinada e concomitante a ideia de que os comportamentos dos indivíduos devem ser lidos e entendidos a partir da existência de uma estrutura de significados que os permite reproduzirem 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 empática de relações*.

Getrudes, uma mulher camponesa de 52 anos de idade e com muita experiência, iniciada bastante jovem, deu-me vários depoimentos esclarecedores sobre esse aspecto. Getrudes 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 ele, 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, uma morte lenta, agonizante e demorada do enfeitiçado).

O depoimento de Getrudes tornou-se fundamental para o entendimento da especificidade 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. Getrudes disse que suas irmãs e outras mulheres da família, vivendo em regiões distantes da sua, fizeram questão de se deslocar de suas residências para 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 mulheres iniciadas, pronto!*

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. Por mais que sejam referências fugazes, demarcam um lugar de fala e de existência, e no caso das mulheres iniciadas, talham profundamente a necessidade de se reclamar uma agência feminina na domesticação da ubiquidade dos corpos femininos. 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 étnico.

Antes de uma mulher entrar no Unyago ou N’goma – instituições responsáveis pelos ritos de iniciação feminina – ela ainda é imberbe socialmente. E, por isso, todos os membros de sua comunidade devem controlar o seu corpo, de modo que pessoas que lhe sejam estranhas não lhe tenham acesso. 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 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.

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 *corpus* 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 percepções, 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 partilhá-lo; não sabe cuidar dos filhos, faz tudo o que os homens mandam.

Os *Macondes* e as *Macondes* usam a expressão *Khu khamalanga na mene*, rapariga bem-educada, para se referir às meninas que foram iniciadas, aludindo a estas como o garante da reprodução da tradição étnica. Vários são os interlocutores *Ajauas*, *Nhandjas* e *Macondes* que afirmam com convicção, usando a força da 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 nos ritos de iniciação. Junto com a consciência de pertencimento étnico vem a responsabilidade pela gestão de seu corpo e, quando se faz necessário, reclamar a ubiquidade do mesmo para si.

A responsabilidade sobre os corpos é de toda a comunidade, a responsabilidade é de todos que interagem com ele. Nesta ordem de ideias, todos se vigiam, todos se policiam. 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.

Corpo, pessoa e agência – Reconstruindo o coletivo em si

Para os *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 de ontologias outras a partir de quadros, linguagens que se orientam através de categorias binárias ou por oposição dualista entre dimensões e categorias da vida cotidiana. Entre

os *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. 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 único ser afetado – corpo-pessoa.

Não só em comunidades matrilineares pessoa e corpo quase sempre designam mesmo ser, por vezes, usados como sinônimos. Em linhagens patrilineares, as que se situam ao sul do Save – Moçambique, também há ontologias que defendem a existência do *ser-no-mundo* como a não separação entre pessoa e corpo. Entre os *changanas*, etnia pertencente ao povo *tsonga* do sul de Moçambique, as palavras *Munhu*, no singular, e *Vanhunuu*, 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.

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. Tomado como entidade concreta, 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 dando-lhes vida, transmitindo uma espécie de mana que possibilita que esse objeto circule deslocando o corpo-pessoa no tempo e no espaço, portando-a, possuindo-a, nessa ordem de ideias, se emancipando dela.

Pelo exposto até então, a pergunta que me faço, e para a qual não tenho uma resposta fácil, é: Por que, apesar da existência da pluralidade ontológica que reclama os corpo-pessoas

como construtos coletivos e receptáculos vivos da identidade étnica atualizada, cingimos os ritos de iniciação e os preceitos que os envolvem a uma instituição consagradora de discursos falocêntricos?

O contínuo projeto de edificação de culturas intermitentes

A colonização de Moçambique foi construída tendo como justificação ideológica e moral a missão civilizatória. Os manuais sobre a história de Moçambique dizem que a presença portuguesa até o século XVI estava circunscrita ao litoral, particularmente em Sofala, em 1505, e na ilha de Moçambique, em 1507. Numa primeira fase, os portugueses se fixaram como mercadores e, somente mais tarde, como colonizadores. A expansão mercantilista foi feita por mercadores cristãos que tinham nas cruzadas a maior referência de sacrifício e de entrega abnegada à devoção e fé cristã. Essa expansão conjugou interesses marítimos e econômicos com o dever moral de espalhar a religião cristã entre povos “selvagens”. Os relatos acerca dos nativos exaltavam o seu lado exótico, “amoral” e pagão, criando uma pseudo justificativa para a colonização destes. Como ressalva Cabaço, “a relação estabelecida era, pois, uma relação antitética que só se poderia resolver pela supressão da condição de selvagem: era preciso desestruturar uma cosmogonia para substituir por outra” (CABAÇO, 2007, p.111).

Na mesma esteira de pensamento, Portella (2006) mostra como foi implantada a estratégia ideológica colonialista portuguesa de retratar o outro não ocidental como inapto mental, bárbaro e ocioso. O autor analisa os relatos de dois administradores coloniais portugueses da colônia de Moçambique – Inácio Caetano Xavier e Francisco José de Lacerda e Almeida. De acordo com o autor, os discursos desses dois personagens situam os nativos como seres primitivos à espera da civilização, retratam-nos como saqueadores, irracionais e inclinados quase que naturalmente para a pilhagem.

Os relatos parciais dos mercadores, administradores e missionários coloniais estavam imbuídos de certo pessimismo em relação aos hábitos e costumes desses povos. Como solução, esses relatos apelavam para que os dirigentes portugueses residentes na metrópole não se esquecessem dos ideais humanitários que moralmente fundavam a “missão civilizatória” colonial portuguesa. De uma ou de outra maneira os discursos dos administradores coloniais deixavam

bem claro que os súditos das colônias de Portugal eram medíocres, ociosos, com hábitos e costumes irracionais, por conseguinte, incapazes de se autogovernar. Portugal sustentava o direito histórico, a exemplo de outros países europeus, de fomentar o progresso das culturas “primitivas” em função do estágio de desenvolvimento econômico, cultural e político de que gozava. Essas convicções e preconceitos encontraram consagração numa série de quadros legais que, justificando a política colonial de Portugal, criaram categorias legais subalternas, como foi o caso dos “indígenas” em Moçambique (MENESES, 2010).

Vários foram os regulamentos e outros dispositivos legais produzidos com o intuito de enquadrar, classificar e cercear a liberdade do indígena, tornando a sua mão de obra quase que escrava e segregando-o daqueles “civilizados” provenientes da metrópole portuguesa (ZAMPARONI, 2000). Com a ascensão de Antônio de Oliveira Salazar (Vimieiro, Santa Comba Dão, 28 de abril de 1889 — Lisboa, 27 de julho de 1970) nos anos de 1930, em plena crise mundial, Portugal voltou a acreditar que podia retomar a sua posição histórica de grande potência conquistadora, lembrando os velhos tempos áureos do império colonial português. Desse modo, como forma de rentabilizar ao máximo a exploração das colônias, em aliança com a Igreja Católica, Salazar torna efetivo o Acto Colonial e anos mais tarde assina a Concordata, que visavam permitir um controle efetivo das colônias; estabelecer uma ligação política e administrativa na qual Portugal teria peso relevante dentro das colônias; e reforçar o caráter civilizatório da colonização portuguesa através da educação e instrução do nativo – a educação destes estava sob tutela da igreja.

Devo lembrar que Moçambique enquanto colônia sob tutela do regime republicano tinha sido um fracasso em todos os sentidos devido à falta de políticas financeiras e econômicas concisas, inflação elevada e desvalorização da moeda e presença e atuação estrangeira superior aos investimentos portugueses (NEWITT, 1997, p.390). Como estratégia para sair da crise econômica e das pretensões expansionistas britânicas no Sul de Moçambique, Salazar desenvolve um conjunto de artimanhas políticas que demonstravam inequivocamente que Portugal não tinha a pretensão de abrir mão de suas possessões além-mar. A retomada do Acto colonial, em 1930, inaugura uma nova postura administrativa colonial portuguesa. Extinguindo toda a possibilidade de autonomia financeira e política das possessões ultramarinas, o Acto defendia que tais possessões eram partes integrantes do império português, com um tipo peculiar

de administração centrada no governo de Lisboa. Isso não apenas reforçou todos os instrumentos de caráter jurídico criados para segregar e explorar a mão de obra nativa em detrimento da burguesia local como também fez com que se reforçasse a necessidade de dar continuidade à “missão civilizatória” tão apregoada e defendida pelos construtores do colonialismo português (NEWITT, 1997; CABAÇO, 2007; ZAMPARONI, 2000).

No ano de 1975, concretamente no dia 25 de junho, Moçambique tornou-se independente. Perante uma plateia ávida por liberdade, 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, alto e bom som proclamou a “independência total e completa de Moçambique”, enfatizando que, doravante, o país estaria livre de qualquer forma “imperialista” de dominação. Foram anos de procura por uma identidade que se acreditava ter uma forma única para se manifestar. Muitos foram condenados, hostilizados e perseguidos porque a FRELIMO achava que estes não se comprometiam com os ideais nacionalistas.

Na busca por uma identidade que ao certo não se sabia o que era, num país multiétnico, entre incertezas certas que caracterizaram edificação dos nacionalismos por quase toda a África, em Moçambique construiu-se a noção de “inimigo interno”, que representava de um modo geral o “imperialismo” e seus agentes (JOSSIAS, 2007). Como observa este 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”. Para dar robustez e substância ao discurso, a FRELIMO juntou a necessidade de combater o “inimigo interno” com o projeto de construção do “homem novo”.

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 concebido pela FRELIMO, era o movido pela ciência e pela vontade de modernizar, através dela, o seu cosmo circundante. Num combate desenfreado, a tradição e a “quinquilharia” colonial, os ritos de iniciação e seus praticantes foram acossados e disciplinados,

de modo exemplar, para mostrar aos populares que tais costumes que os prendiam à tradição seriam combatidos impetuosamente.

O primeiro Presidente da República Popular de Moçambique mostrava-se, já em 1975, 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-los reféns de velhas formas de dominação. Nesta ordem de ideias, os ritos de iniciação eram vistos pelo governo 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 carácter 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 os 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 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 *nalombos*, anciãs responsáveis pela realização dos ritos de iniciação feminina *Maconde*. Ao proceder dessa maneira, a FRELIMO equiparou-se ao colono, dando continuidade à produção de não cidadãos em Moçambique e ao policiamento de práticas e costumes locais – construindo *culturas intermitentes*, decidindo, em nome das comunidades, quais preceitos e práticas eram permitidas ou não.

Com os acordos gerais de paz em Roma, 1992, surge o multipartidarismo em Moçambique, e com este vem a cooperação internacional – Organizações Não Governamentais (ONGs) e as agências multilaterais de desenvolvimento, financiadas pelos países ocidentais. Muitas dessas agências fomentavam a prática de produção de conhecimento sociológico e antropológico sobre as 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 (MATSINHE, 2005).

Surgem, nesse contexto, estudos por encomenda da sociedade civil que abordavam questões ligadas ao gênero, hierarquias e desigualdades no contexto familiar, e ao corpo e saúde.

Os estudos sobre gênero denunciavam a questão da subalternidade feminina e a dominação masculina. Por entenderem que perpetuavam a subalternidade feminina, esses estudos denunciavam especificamente os ritos de iniciação feminina e outras práticas culturais. A existência do *Unyago* como agente socializador responsável pela construção social de corpos femininos, segundo esses estudos, fazia com que as gravidezes precoces, o abandono escolar das raparigas e a permanência destas no espaço doméstico tivessem como causa a sua estadia nos rituais *iniciáticos*.

Em entrevista ao Jornal *El Mundo*, Marie-Consolée Mukangendo, especialista da UNICEF em Comunicação para o Desenvolvimento, presente em Moçambique, deixa claro, ao referir-se ao *Unyago*, que a UNICEF está pronta para acabar com essas práticas horríveis. Segundo Mukangendo, os ritos de iniciação feminina têm como âmago a ideia de que a mulher é inferior ao homem. Ainda de acordo com as palavras dessa comunicóloga, é nos ritos que as meninas devem aprender a aceitar desde o início os caprichos do homem para que este não rejeite a esposa, e as crianças devem ainda saber limpar a casa, preparar a comida e agradar a família do futuro esposo, pontos que contam para o "seu valor futuro, o seu preço".

Tendo em conta os argumentos expostos acima, parece-me que existe uma visão que perpassa diferentes instâncias, agentes e períodos históricos que perpetuam um desconhecimento dos povos de Moçambique e suas culturas. Parece-me que tal visão acaba por reforçar alguns estereótipos colonialistas sobre o outrora indígena e atualmente cidadão moçambicano, culturalmente "alienado" pela cultura que subalterniza as mulheres e valoriza os homens. No passado, o colono criou uma política ideológica segregacionista, que tinha como missão principal a de negar a história e a cultura de povos locais. A meu ver, com a chegada da FRELIMO ao poder esses povos continuaram a ver sua história e cultura serem negadas e substituídas por uma utopia nacionalista modernista.

Tendo em vista que a tentativa de supressão de um Moçambique multiétnico tinha levado o país a uma guerra civil, a FRELIMO, a partir dos acordos gerais de Roma, de 1992, permitiu que a construção da moçambicanidade, identidade "tipicamente" moçambicana, fosse feita, hipoteticamente, pela exaltação da diferença. Contudo, essa permissão permaneceu no plano do discurso feito ao povo, uma vez que convertidos os discursos em ações concretas assistimos a um cenário em que a presença de ONGs/agências multilaterais de desenvolvimento impõe posturas a

que o Estado se vê obrigado a cumprir – acordos ratificados internacionalmente, financiamento do orçamento de Estado mediante justificativa de implementação de ações exigidas pelo Ocidente. Tais acordos, por vezes, recomendam a construção de *culturas intermitentes*. O que faz com que em Moçambique o debate de gênero não considere as lógicas e ontologias locais, dando voz a teorias e construtos ocidentais que raras às vezes conseguem compreender ontologias nativas sobre os corpo-pessoa.

Bibliografia

CABAÇO, José L. *Moçambique: Identidades, Colonialismo e Libertação*. Maputo: Edição Marimbique, 2010.

JOSSIAS, Elísio. *Entre a colónia e a nação: moçambicanos deficientes físicos das Forças Armadas Portuguesas*. 2007. 92 fls. - Dissertação de Mestrado em Antropologia, Multiculturalismos e Identidades. Departamento de Antropologia, Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa - ISCTE, Lisboa.

MACHEL, Samora M. *A Nossa Luta*. Maputo: Imprensa Nacional, 1975.

MATSINHE, Cristiano. *“Tabula Rasa”*: Dinâmica da resposta moçambicana contra o HIV/SIDA. Maputo: Texto Editores, 2005.

MENESES, Maria. P. O “indígena” africano e o colono “europeu”: a construção da diferença por processos legais. *E-cadernos CES*, Coimbra, n. 7, p. 68-93, mar. 2010.

NEWITT, Malyn *História de Moçambique*. Sintra, Portugal: Publicações Europa-América. Coleção Biblioteca da História, 1997.

NGOENHA, Severino E. *Das independências às liberdades*. Edições Paulistas - África, 1993.

PORTELLA, José R. B. *Descrições, memórias, notícias e relações: Administração e Ciência na construção de um padrão textual iluminista sobre Moçambique, na segunda metade do século XVIII*. 2006, 259 fls. Tese de Doutorado em História. UFPR, Curitiba,

ROCHA, Fabrício D. Aqui e lá: Trânsitos coloniais em Moçambique e uma possível diáspora portuguesa no século XX. *O Cabo dos Trabalhos. Revista Electrónica dos Programas de Doutoramento do CES/FEUC/FLUC/ III*, Nº 8, 2012, Coimbra.

ZAMPARONI, Valdemir. Monhés, Baneanes, Chinas e Afro-maometanos: Colonialismo e racismo em Lourenço Marques, Moçambique, 1890-1940. *Revista Lusotopie*, p. 191-222, 2000.