

**Rhuann Fernandes**

## O LOBOLO E SUAS NARRATIVAS: IMPLICAÇÕES HISTÓRICAS E SOCIAIS DE UM RITUAL VIVO

### THE LOBOLO AND ITS NARRATIVES: HISTORICAL AND SOCIAL IMPLICATIONS OF A RITUAL ALIVE

**RESUMO:** Este artigo pretende analisar as transformações históricas do lobolo — casamento tradicional praticado no sul de Moçambique — considerando aspectos dos períodos pré-colonial, colonial e pós-independência. Com isso, dentro de uma discussão antropológica, pretendo mostrar como esta cerimônia pode ser encarada como uma “tradição dinâmica” que envolve múltiplos elementos identitários dos sujeitos. Assim, constata-se que, diferente dos pressupostos coloniais, que classificou a tradição dos povos africanos como estática, homogênea, e, portanto, hostil a mudanças, o lobolo não pode ser interpretado como uma cópia exata de uma prática anterior, porque é criado e recriado por meio de interações sociais e históricas, assumindo várias formas de acordo com o contexto.

**PALAVRAS-CHAVE:** Lobolo; Moçambique; Casamento; Tradição.

**ABSTRACT:** This article intends to analyze the historical transformations of the lobolo - the traditional wedding from South Mozambique - considering the pre-colonial, colonial and post-colonial period. With an anthropological discussion, the author tries to show that this ceremony may be understood as a “dynamic tradition” which involves multiple identity elements from the subjects. This way, differently from the presupposed assumptions of modern science, which classified the African people’s tradition as static, homogeneous and, consequently, not in favor of changes, he observed that the lobolo can’t be interpreted as an exact copy of something that came before, because it is created and recreated by social and historical interactions, taking many forms according to the context.

**KEYWORDS:** Lobolo; Mozambique; Wedding; Tradition.

#### Editor-Gerente

[Ivaldo Marciano de Franca Lima](#)

#### Editores

[Detoubab Ndiaye](#), Universidade do Estado da Bahia. Departamento de Educação. Campus II

[Dr. Pedro Acosta Leyva](#), UNILAB - São Francisco do Conde /Ba, Brasil

## O LOBOLO E SUAS NARRATIVAS: IMPLICAÇÕES HISTÓRICAS E SOCIAIS DE UM RITUAL VIVO

Rhuann Fernandes <sup>1</sup>

### Introdução: *Lobolo*, uma tradição dinâmica?

Tratar do lobolo — rito tradicional presente no Sul de Moçambique que une conjugalmente duas pessoas — é falar de fenômenos que se sobrepõem, por sua grandeza, aos artifícios e empreendimentos que procuraram destruí-los, como o círculo de giz do colonialismo. O dinâmico e o adaptável se inserem neste sentido: mediante os acontecimentos históricos, os agentes sociais encontraram alternativas para concretização das práticas relativas à cerimônia, que foi modificada e permaneceu viva no contexto do Sul de Moçambique. Todavia, não procuro com essa afirmação concordar com a tendência estrutural-funcionalista que afirmava que as sociedades africanas poderiam ser entendidas em termos dinâmicos, um dinamismo que significa a reprodução de uma ordem dada dentro de um contexto social determinado.

Alcinda Honwana (2002), antropóloga moçambicana, ao tratar das possessões espirituais no contexto do Sul de Moçambique aborda o conceito de tradições modernas, compreendendo que não podemos mais sustentar a dicotomia tradição versus modernidade, uma vez que são dimensões entrelaçadas no mundo contemporâneo. Honwana (2002) diz que a tradição, como foi trabalhada por teóricos europeus no projeto colonial, é uma invenção para inferiorizar outras formas de saberes não-ocidentais que não estavam inseridas no hall da modernidade. Em torno disso, fundamentou-se um binarismo: a tradição em oposição ao moderno, em que modernidade apareceria como algo mais efetivo ou mais evoluído, aptas aos conflitos do mundo a ponto de resolvê-los. Enquanto a tradição seria estática e conservadora a ponto de distanciar e anular as mudanças, sendo interpretada como um corpo homogêneo e imutável. A modernidade, por sua vez, estaria associada ao ocidente, que preza pela ciência. Com isso, o conhecimento transmitido por meio das interações entre as gerações seria absorvido de modo inalterado, mesmo quando colocado em prática em contextos diferentes.

---

<sup>1</sup>Mestre em Ciências Sociais no Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPCIS/UERJ) e Cientista Social (2019) pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (ICS/UERJ). É pesquisador na Bloco 4 Foundation, promovendo a construção de espaços de pesquisa sobre ativismo, cidadania e políticas sociais em Moçambique e atuando nos programas de pesquisa: Artivismo pelo Direito à Cidade e RAProtestar. É integrante do Grupo de Pesquisa: Áfricas: política, sociedade e cultura (UERJ-UFRJ). Este artigo é resultado de uma pesquisa de campo realizada durante sete meses em Moçambique, intitulada: “Casamento Tradicional Bantu: o Lobolo no Sul de Moçambique”. Foi agraciada com II Prêmio Giralda, de caráter nacional, atribuído no âmbito do IX Seminário de Alunos do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (SAPPGAS), do Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGAS/MN/UFRJ). Além disso, os resultados preliminares da pesquisa receberam Menção Honrosa pela Comissão de Jornadas Científicas da Faculdade de Ciências Sociais e Filosóficas da Universidade Pedagógica de Moçambique.

Em oposição, a autora defende que nenhuma prática tradicional pode ser interpretada como uma cópia exata de uma prática anterior, porque são criadas e recriadas por intermédio dos processos de interação social e históricos. Ela justifica que a resposta que damos a situações que nos aparecem na contemporaneidade assume outra forma mediante as referências que temos no passado. Como nós vamos usar essas referências e colocá-las em prática no tempo presente, a ideia de tradição se desfaz, pois não há repetição. Pelo contrário, há novos contornos por conta da nossa inserção num mundo cada vez mais fragmentado. Assim, entende-se que as tradições são reprocessadas a partir da ação como respostas a novas situações. Dessa maneira, a percepção e o olhar que temos da tradição sobre ela ser fechada no passado tem que ser abandonada, pois se trata apenas de um olhar etnocêntrico. Na verdade, a tradição lança respostas sobre o nosso presente, entrelaçando-se com ele, sendo disputada e reformulada pelos atores sociais.

Nessa direção, podemos dizer que a reprodução de uma categoria cultural exercida pelos indivíduos numa determinada sociedade não é igual e varia de acordo com as situações sociais que eles atravessam, pois toda reprodução cultural consiste numa alteração daquilo que foi apreendido pelos próprios indivíduos anteriormente: “as categorias culturais através das quais o mundo atual é orquestrado assimilam algum novo conteúdo empírico” (SAHLINS, 1990, p. 181) assumindo valor dinâmico. Sahlins (1990), ao fazer uma articulação entre história e ação social, admite um componente duplo: passado e presente, e o presente se faz a partir da ação. “A cultura funciona como uma síntese de estabilidade e mudança, de passado e presente, de diacronia e sintonia” (SAHLINS, 1990, p. 180). Assim, destaca-se que a reprodução de uma categoria cultural exercida pelos indivíduos numa determinada sociedade não é igual, pois toda reprodução cultural consiste numa alteração daquilo que foi apreendido pelos próprios indivíduos anteriormente, em que as categorias por meio das quais o mundo atual é orquestrado assimilam algum novo conteúdo empírico.

Dessa forma, as categorias existem no plano do passado, mas são reproduzidas e/ou modificadas com a ação do presente. O autor admite a existência de uma história que sustenta os conceitos culturais que são pré-existentes numa cultura, mas, por outro lado, há um presente e a ação simbólica dos indivíduos o modifica, “os conceitos são utilizados de forma ativa para engajar o mundo, as categorias tradicionais, quando levadas a agir sobre um mundo com razões próprias, um mundo que é por si mesmo potencialmente refratário são transformadas” (SAHLINS, 1990 p. 182). É nesse sentido que o lobolo é insculpido, a forma de fazê-lo e suas variações hodiernas relacionam-se às objeções das famílias envolvidas, no sentido que os indivíduos alimentam algumas normas, mas também as subvertem de acordo com as situações sociais.

O lobolo pode, por conseguinte, ser visualizado como uma categoria social que é reproduzida e modificada ao mesmo tempo e, por isso, concebida como uma “tradição dinâmica”. Veremos que, pelo fato de o lobolo ser interpretado historicamente como uma cerimônia de compensação, foi reinventando-se ao longo dos tempos, devido às interações sociais dos indivíduos, decorrentes, em princípio, de processos socioeconômicos.

Por isso, o objetivo deste artigo, é problematizar as noções de “tradição” e “modernidade”, contrariando os pressupostos da ciência moderna, que classificou a tradição dos povos africanos como estática, homogênea e, portanto, hostil a mudanças. Assim, apresento as interpretações realizadas sobre o lobolo ao longo da história de Moçambique, dando ênfase, num primeiro momento, aos debates clássicos da teoria antropológica, perpassando a discussão entre os evolucionistas, estruturais-funcionalistas e estruturalistas. Depois, demonstro as violentas tentativas e ataques às práticas tradicionais, desde o período colonial até o pós-independência, que interpretavam o lobolo como “venda da noiva” e prática “obscurantista”. Por fim, destaco as etnografias contemporâneas realizadas sobre o lobolo que passaram a compreendê-lo de outra forma, numa perspectiva pós-estruturalista que revoluciona o campo e confirma um dos pressupostos de minha pesquisa: o lobolo como uma tradição dinâmica.

### **Os primeiros olhares sobre o lobolo**

De acordo com as considerações de Pinho (2011), há um debate clássico na teoria antropológica a respeito do lobolo no Sul da África entre dois autores: Henrique A. Junod (1863 – 1934) e Alfred Radcliffe-Brown (1881 – 1955). Em ambos os casos, as pesquisas foram produzidas dentro do aparelho colonial, sendo o primeiro autor um missionário evolucionista, enquanto o segundo desenvolveu abordagens estrutural-funcionalistas.

Conforme Pinho (2011), Junod, em suas análises, fechou os olhos para os impactos do colonialismo nas populações do Sul de Moçambique. Por conta de seu ideal evolucionista, ele afirmava que as verdadeiras instituições, em sua forma mais elementar e menos desenvolvida, estavam ali. Na Europa, apesar de o casamento e o parentesco estarem num estágio mais evoluído, estariam distantes e corrompidos de sua forma originária, presente no lobolo. Entretanto, com a evolução desses povos por meio do contato com a civilização ocidental, essa instituição seria abandonada, pelos seus ideais retrógrados. Em função dessa perspectiva sobre a evolução dos casamentos e pelo método adotado em suas pesquisas, foi duramente criticado por Radcliffe-Brown, que afirmava que Junod, influenciado pelo salvacionismo cristão, transformou a confusão étnica em determinada ordem epistemológica. Contudo, eles tinham um aspecto em

comum, pois buscavam, segundo Pinho, princípios claros de aplicação universal para explicar o casamento e os sistemas de parentesco aos olhos ocidentais anômalos.

Embora tenha paixão pelas premissas evolucionistas e o seu papel ambíguo entre etnógrafo e missionário, Junod (1974) foi um assíduo investigador e contribuiu significativamente para os estudos sobre o lobolo, sendo referenciado por autores como Bronisław Malinowski (1884 – 1942), que afirmou que sua obra era “o melhor livro de etnografia sobre povos bantu”. Com seu empreendimento pela busca da origem das práticas, a partir de 1889, ele descreveu o lobolo, sua história e desenvolvimento, fato digno de atenção, pois nos permite hoje verificar as transformações do ritual ao longo da história. Junod (1974) afirmava que o lobolo poderia ser traduzido como um valor absoluto dos povos bantu pela razão de sua prática consistir em uma aliança que envolve não apenas as famílias dos noivos, mas a comunidade na qual elas se inserem, visto que não se pode atribuir um caráter individual à sua prática.

Ao começar a descrever o lobolo, Junod (1974) fala que o seu significado é “comprar casamento” e informa que ocorre quando o pai pede ao pretendente da filha uma determinada quantia para tirá-la de casa. Contudo, não pode ser confundido com o termo “dote”, que assume outro sentido. Quando um homem identifica o momento propício para casar, ele anuncia aos amigos e percorre as aldeias à procura de uma mulher. Ao encontrar sua pretendente, regressa à casa dos pais e diz que se interessou por sua futura esposa. Desse modo, o homem mais velho da família sai para pedir a mão da mulher desejada, que pode recusá-lo, caso não se sinta agradada. “Se não o quer porque lhe desagradou, também o declara francamente. É raro um pai forçar a filha a aceitar um partido que lhe desagrade salvo quando se trata de liquidação de uma dívida” (JUNOD, 1974, p. 105).

O autor destaca que a cerimônia era dividida em dois momentos: o primeiro consistia no pagamento do lobolo, realizado na casa da noiva, caracterizado como a festa de casamento em que o noivo deve pagar o que foi exigido pelos pais da noiva. Nesse período, o mais recorrente eram cabeças de gado. O segundo é a ida da noiva para a casa do noivo e de seus familiares, identificado como lhoma. “Se o lobolo foi imediatamente pago por inteiro, estas duas cerimônias seguir-se-ão sem grande intervalo. Se, pelo contrário, a quantia ou o número de bois convencionado não é entregue de uma vez, o lhoma, provavelmente, será demorado” (JUNOD, 1974, p. 110).

Ao realizar uma genealogia do lobolo, Junod (1974) aborda o período que antecedeu a presença dos portugueses, perpassando também os impactos da colonização. O autor se concentra nos presentes que foram variando ao longo do tempo e nos novos formatos do lobolo que foram aparecendo. Antes da entrada dos portugueses, ele menciona que os presentes mais

recorrentes eram objetos de vime, esteiras, cestos e anéis de ferro — um pequeno, denominado nkarharha, e outro grande, conhecido como muvatlwana. Esses anéis eram obtidos em virtude de trocas com os marinheiros que visitavam a costa oriental de Moçambique. Também envolveram contas (miçangas) como pagamento.

Posteriormente, durante todo século XVIII, o gado bovino foi intensamente utilizado para o lobolo, sendo a moeda mais corrente. Nos reinos do Sul de Moçambique, o gado, durante muito tempo, assumiu uma importância sagrada, assim como a agricultura, uma forma eficaz de manter a população em crescimento. Representava status quo para aqueles que mais possuíam, oferecer à família de uma pretendente era expressão de um prestígio social elevado. Para Sengulane (2015), o poder político e a riqueza do gado eram utilizados como garantia para o pagamento do lobolo. Antes do comércio se consolidar, a criação de gado foi a primeira atividade econômica relevante. Por ser utilizado no lobolo, apresenta também o valor que a mulher tem para a família que exige e para o homem que estiver disposto a pagar. A questão econômica é pertinente, pois o gado era o recurso mais rico até então e sua reprodução era garantir a existência de famílias e comunidades.

O lobolo pago com bois perdurou e era comum o pai pedir dez por cada filha. O boi era tão central, segundo Junod (1974), que havia expressões habituais que o ligavam ao lobolo: “partir com um rebanho”, significava ir ao casamento. “Comer os bois”, constituía aceitar o pedido do marido. “A mulher de meus bois” é a que foi comprada pelos bois. Quando Soshangane surgiu, em 1820, apropriou-se de todo o gado e os tsonga, habitantes da região, foram obrigados a incluir enxadas no casamento. Os constantes conflitos, a partir da invasão de Soshangane, foram a razão pela qual o gado foi sendo substituído pelas enxadas. O uso de enxadas perdurou entre os anos de 1840 a 1870. De acordo com Sengulane (2015), objetos relacionados à agricultura eram observados como sinônimo de riqueza para os povos tsonga, como o gado e as enxadas, dado que o cultivo era a base de subsistência para esses povos. As enxadas simbolizavam a riqueza da agricultura e eram interpretadas como um objeto precioso para as famílias no lobolo, pois, em termos de compensação, as enxadas serviam para produção agrícola. Sendo assim, quanto mais enxadas, mais riqueza.

A defesa de Junod (1974) com relação ao lobolo que foi objeto de discussão de vários antropólogos é que só podemos compreendê-lo como uma busca de equilíbrio, uma compensação de uma família para outra. Isto é, o grupo que cede a mulher a outro grupo sofre uma perda que será compensada pelo lobolo, o que lhe permitirá arranjar outra mulher. Portanto, em sua compreensão, o lobolo é pago para que o desfalque do núcleo familiar como unidade produtiva seja recomposto com a “compra” de outra mulher. Todavia, ele ressalta a compensação

e condena que seja encarado como venda de mulher, pois a noiva não é propriedade do marido e nem pode ser interpretada como um produto à venda.

Em resumo, o lobolo, para Junod, é o equilíbrio entre diferentes unidades coletivas, em que o primeiro grupo obtém um novo membro e o segundo se sente diminuído. Assim, o grupo que perdeu a mulher reclama alguma coisa que lhe permita reconstituir-se pela aquisição de outra mulher. “Somente esta concepção coletivista explica todos os fatos. O lobolo representa passagem da mulher de uma família a outra, como uma propriedade, mas propriedade coletiva de um grupo, não podendo ser vista como escrava” (JUNOD, 1974, p. 268). Ao lobolar a esposa, o marido confirma a futura descendência, pois os filhos pertencerão à família paterna, o que legitima o parentesco agnático. Caso o marido não faça o lobolo, ele perde o direito sobre os filhos que a esposa tiver e eles passam a pertencer à família da mãe.

O autor evidencia a dificuldade da dissolução dos laços matrimoniais (divórcio) nesse contexto, pelo fato de a mulher, ao querer a separação, ter que restituir o lobolo que foi pago pelo marido e, por vezes, o seu lobolo já foi usado na “compra” de outra mulher pelo seu irmão, o que torna a tarefa ainda mais difícil. Contudo, ele faz uma ressalva a partir de suas experiências em campo, afirmando que isso não é difícil de ser verificado, dado que o lobolo pode se desfazer por ser um laço inteiramente material. Se a mulher resolve se separar do homem e não restituir o lobolo, perde os seus filhos e o poder sobre eles, não tem o direito de vê-los mais. No lobolo, a dívida é motivo permanente para irritação e brigas e haverá conflitos entre as famílias e seus espíritos enquanto não for sanada.

A interpretação de Junod (1974) apresenta algumas contradições e ambiguidades, pois, apesar de entender que a mulher não era comprada, ele utiliza o verbo “comprar” a todo instante. Além disso, defendia que o lobolo não passava de um mero vínculo material e, por isso, poder-se-ia se desfazer facilmente, porque, devido a suas premissas evolucionistas, entendia que esse casamento era uma união imoral que não efetivava os laços afetivos, em função do caráter de “compra”. Assim, ele adiciona ao matrimônio uma mera perspectiva instrumental, afirmando também que a mulher perderia por inteiro o seu vínculo com sua família materna, pois agora era propriedade de outra, ficando presa à família do noivo.

Sua convicção evolucionista o fazia crer que a instituição do casamento havia sido transformada de casamentos grupais para o matriarcado, e então para a forma “superior” do patriarcado, o que explicaria o caráter especial da relação do irmão da mãe com o filho da irmã, como uma reminiscência de um período matriarcal, no qual ambos fariam parte de um mesmo grupo corporado (PINHO, 2011, p. 18).

Radcliffe-Brown (1974) contra-argumenta a noção evolucionista de Junod (1974) de que o lobolo seria um ato instrumental de “compra” da mulher como consequência de atraso moral.

Ao interpretar o lobolo como “vínculo material”, continuaríamos tratando o fenômeno com caráter econômico e perderíamos de vista o complexo vínculo simbólico entre o noivo e a família de sua esposa. Além disso, se interpretarmos assim, deduziremos um rompimento imediato da mulher com sua família materna por conta de um suposto pagamento. Para o autor, porém, a noiva não rompe com sua família sendo propriedade da família do noivo, na realidade, tanto ela quanto os filhos continuam ligados por meio da aliança aos parentes maternos, mesmo depois de um casamento virilocal. Para ele, esse rompimento seria simbólico e apenas “parcial”, outra característica que Junod (1974) não notou. Radcliffe-Brown (1974) se preocupa com a linhagem que, em sua perspectiva, era importante devido à identidade afetiva encontrada na unidade grupal (RADCLIFFE-BROWN, 1974).

Segundo Pinho (2011), seu objetivo era demonstrar a reprodução material da vida social e suas conexões estruturais com o parentesco, em que o lobolo funcionaria como um operador prático de descendência que só é identificado por ter mecanismos de filiação socialmente reconhecidos e não advindos da natureza. O autor destaca que, nesse sentido, as alianças tornam-se mais relevantes que os laços de sangue. Em sua análise, a compensação gira em torno disto: o desfalque que a mulher significa na solidariedade da família, em que o “valor” da mulher é sua capacidade de gerar filhos. Caso seja considerada estéril, é dever de seus parentes devolverem a compensação ou dedicarem-na a outra mulher, pois a relação de descendência é prioridade. Portanto, ele defendia que o lobolo, na verdade, tem um caráter simbólico que representa o vínculo social legítimo e institucional, o que contribui para estabilidade e dinamismo — e não mudança — da ordem social. Logo, a reprodução material da vida social tem a ver com o parentesco e suas conexões estruturais e não com mercadoria. Para ele, “esse parentesco nunca foi ‘compra da noiva’, mas um modo legítimo e institucional de garantir a posição estável na ordem social” (PINHO, 2011, p. 15).

Radcliffe-Brown (1974) parte de um aspecto do sistema social para contribuição do funcionamento do todo. Para ele, a ordem social seria reproduzida pelo parentesco. Seu método era simples: considerava um conjunto de alguns princípios para compreendê-los em sua variedade e, posteriormente, explicá-los de modo objetivo referidos a contextos sociais concretos e devotadas à ordem social. Segundo Pinho (2011), quando Radcliffe-Brown discute o conceito de função social, ele quer entender como um aspecto específico do sistema poderia contribuir para o funcionamento do todo. É a partir dessa lógica que ele interpreta o lobolo. Em vista disso, acredito que o antropólogo britânico, possa ser encarado como um clássico reducionista, pois buscava chegar às leis sociológicas generalizantes por comparação de sistemas sociais totais (RADCLIFFE-BROWN, 1974).

Taibo (2012), antropólogo moçambicano, sublinha que os estruturalistas, como Lévi-Strauss — em virtude da ideia de que, por conta do tabu do incesto, pessoas têm que se casar com outras de grupos diferentes — também priorizaram a compreensão de lógicas de reciprocidade e compensação social entre os grupos como fatores importantes no lobolo. Lévi-Strauss (1982) condenava a redução do lobolo a pagamento. De acordo com suas palavras, os grupos que participam do casamento estabelecem uma aliança. Desse modo, funda-se uma rede de reciprocidades instantâneas de serviços: ofertas e retribuições; reclamações e obtensões, os presentes e as ações para angariá-los inserem-se num vínculo de bilateralidade que se concretiza com a saída da filha para a casa do marido. Em contrapartida, o fim ou o cumprimento do matrimônio não representa o fim das obrigações recíprocas entre os grupos, pois “quando o lobolo é recebido, inicia-se outro circuito” (LÉVI-STRAUSS, 1982, p. 508).

Para o autor, o fator crucial que retira o caráter de compra do lobolo é que os presentes recebidos pela família da noiva não são consumidos e muito menos pertencem à esposa, longe disso, são objetos de revestimento para o irmão ou o primo da jovem casada. Por conseguinte, a lógica determinante para Lévi-Strauss (1982) é a redistribuição de gado para outras uniões, nas quais “o lobolo estabelece uma série indefinida de conexões entre membros do mesmo grupo e entre grupos diferentes” (LÉVI-STRAUSS, 1982, p. 509). Taibo (2012) identifica três possíveis paradigmas antropológicos iniciais na análise sobre lobolo: o evolucionismo; o estrutural funcionalismo e os estruturalistas. Em alguma medida, esses autores dialogaram, distanciando-se em alguns pontos e convergindo em outros.

Esses autores procuram reforçar que há uma perspectiva coletiva de compensação por meio do lobolo. Ele afirma que no vocabulário bantu inexistente a noção de que a palavra lobolo seja uma compra mediante um pagamento de uma taxa para levar a mulher para casa. Na verdade, aproxima-se de uma indenização à família da noiva. A mulher não pode ser comprada, o valor dela transcende às ideias de relações comerciais, não é uma propriedade do homem, pertence ainda à sua família e, em caso de separação, procura seus familiares, tendo relativa autonomia. Desconcordam da premissa de que essa união conjugal estabeleça alianças definitivas entre os grupos envolvidos, pois a troca de unidade reprodutora compensada pelos bens não exclui a mulher e nem os filhos de estarem ligados ao grupo materno.

Para eles, no período pré-colonial, o lobolo tinha essa proporção pelo fato de ser um rito que, além de consagrar o matrimônio, garantia a geração de descendência e a produção agrícola. Faz-se alusão ao fato de que o primeiro passo a se dar em um lobolo é “pedir água”, isto é, dirigir-se à mulher amada assume esse sentido, pois a água é a fonte da vida sem a qual não se vive, o que se relaciona ao papel da mulher, que gera vida, visto como centro da criação e fecundidade. Além disso, “pedir a água” e retirá-la de casa significa que a outra família ficará

sem sua fonte e terá um furo pelo fato de não ter mais ninguém para cumprir determinadas funções. Por isso, a família da noiva faz uma lista com certas exigências à família do noivo. De acordo com a função exercida pela mulher em seu seio familiar, mais valorizada ela fica e mais coisas são pedidas, para preencher o seu vazio e ao mesmo tempo contribuir para o futuro lobolo dos irmãos.

Vemos que as teorias antropológicas desenvolvidas num primeiro momento sobre o lobolo com um grau maior de sensibilidade buscavam se desfazer de incompreensões desse casamento, negando, de modo singular, a explicação redutiva do caráter econômico como aspecto determinante. Assim, esses autores contrariavam os enganos e os equívocos dos argumentos que tentavam apagar o papel das práticas tradicionais, afirmando que a aliança concretizada no Sul de Moçambique por meio do lobolo não pode significar “compra de mulher”.

### **A biografia de uma negação: colonialismo, violência e práticas tradicionais no Sul de Moçambique**

O colonialismo, em sua dimensão mais geral, no processo de exploração econômica, dominação política e cultural, tem função adestradora que impõe uma morte atmosférica e asfixiante ao colonizado nas violências severas, múltiplas, diversas, reiteradas, cumulativas e, sobretudo, soberanas. A existência animalisca vivida pelo colonizado e produzida pelo colonizador obrigava ao primeiro uma morte ontológica incompleta, uma cólera interior enclausurada, em que era forçado a viver e contemplar com o seu próprio espírito sua realidade e existência bestial, ressecada e oca.

Parte dessa descrição poética que faço — para não dizer sombria — é influenciada pelo psiquiatra martiniquenho Frantz Fanon (2015), quando analisa a situação colonial. Ele afirmava que o colonizado é feito continuamente pelo colonizador, que o submete ao racismo no qual o lança na opressão, introduzindo a dominação que faz com que o colonizado, tido como preguiçoso, impulsivo e selvagem, viva em um complexo de negar-se como humano negro, a fim de se pretender um “negro-branco”. O que Fanon (2015) demonstra é que, quando se fala de violência colonial, deve-se considerar o conjunto das múltiplas formas de violência, dentre elas o epistemicídio, que impõe de “Norte a Sul” conceitos, categorias, sistemas e modelos de representação, subjetividade, direção e organização geopolíticas metropolitanas sobre os territórios colonizados.

Meneses (2018) aborda o fenômeno do colonialismo e chama atenção para a Conferência de Berlim, afirmando que foi o marco fundador da política colonial. Nesse evento histórico, foi

traçada a linha abissal que dividiu o globo em Norte e Sul, classificando o continente africano como um território nulo, sem conhecimento, organização política e cultura. Ao mesmo tempo, os europeus compreendiam que esse continente ofereceria um saldo positivo por conta de suas riquezas naturais, abundância em mão de obra e mercado consumidor. Por essas razões, o empreendimento da colonização começa a ser defendido e justificado enquanto um processo de sacrifício filantrópico dos europeus para com os africanos, segundo o qual ficariam responsáveis de levar a dádiva da civilização, mostrando a mentalidade de inferioridade racial sustentada pelo racismo científico.

Por isso, conforme Meneses (2018), devemos interpretar o fenômeno do colonialismo enquanto uma forma complexa, sofisticada e dinâmica de violência que atingiu e subjogou a humanidade de diversos povos africanos. Não podemos reduzi-lo à explicação de domínio e a exploração material e territorial. Pelo contrário, precisamos resgatar a perspectiva da “colonização epistêmica” que ocasionou demasiado impacto na cultura e nas subjetividades dos povos colonizados, dado que existe uma articulação e correspondência sobre a lógica epistêmica e a legitimidade das ações políticas do colonialismo.

Nesse sentido, o colonialismo enquanto “missão civilizadora” foi tido como um esforço heroico do homem branco em relação à humanidade e seu progresso. Pode ser caracterizado como um dos vetores da ação política eurocêntrica de imposição pela força e destruição das formas de saber “nativas” e como monopólio sobre a construção e legitimidade do conhecimento, em que se buscou uma via única de experimentação e reflexão do mundo. Assim, produzia-se sobre os colonizados subjetividades dominadas por princípios que particularizavam a ideologia de superioridade do norte ocidental. Em conclusão, Meneses (2018) destaca que o colonialismo esteve para além de um domínio sobre instituições e práticas políticas, tratou-se de um paradigma que envolveu uma série de conceitos, axiomas e discursos usados para sustentar uma forma de conceber o mundo. Desse modo, buscou-se competir e desvalidar toda a diversidade de saberes em prol de um falso conhecimento universal.

A estratégia colonial de Portugal em Moçambique pode ser observada mediante as descrições feitas acima. Os povos do território moçambicano foram subjogados a partir do Estatuto do indigenato, aprisionados numa categoria de não cidadãos e submetidos a um regime repressivo que visava a extinguir as práticas tradicionais. Honwana (2002), ao analisar o colonialismo português e suas políticas culturais no Sul, examina dois aspectos marcantes no que se refere à extinção da tradição e da cultura local: o projeto missionário cristão e o regime do indigenato, simbolizado pela criação de regulados e o sistema de assimilação. Em sua visão, as duas formas buscavam consolidar um regime de poder/saber para o avanço colonial, no qual o conhecimento das demais populações era visto como empecilho.

A partir dessas considerações, Honwana (2002) afirma que o colonialismo português só pode ser observado a partir de sua principal característica: o projeto evangelizador, foi o que provocou sua expansão em Moçambique. As escolas missionárias foram bem sucedidas em suas missões para combater aquilo que era considerado superstição ou sistema falso de crenças. Só a luz do cristianismo, com uma educação em bases racionais, seria capaz de apagar os traços obscuros dos nativos. Com efeito, foram criados sistemas educacionais cristãos, cuja primeira meta era o combate ao “obscurantismo” presente na tradição africana. Sengulane (2015) afirma que a presença do poder político português era simbolizada por fortalezas e capelas, em que existia o poder temporal aliado ao espiritual. Significa dizer que o cristianismo foi o maior aliado da incursão colonial portuguesa, o que permitiu o seu desenvolvimento e a evolução do aparelho político-administrativo no Sul do país. Por consequência, as espiritualidades africanas eram consideradas ritualísticas nas quais se constatava a presença de práticas mágico-religiosas e superstições.

O uso da força, nas considerações do autor, não era o único meio de pacificar a colônia. Por isso, a ação de ocupação portuguesa tinha de ser acompanhada por medidas persuasivas de caráter religioso-psicológico para fazer com que os “nativos” vissem e aceitassem a superioridade do português. Com isso, buscava-se inferiorizar tudo que fosse local. O moderno, ligado aos europeus, foi assumido como valor supremo do progresso. O oposto foi definido pelo termo tradicional, ao qual se ligavam concepções como bárbaro, atrasado ou incivilizado, atribuídos aos africanos. Pressupunha-se que a missão dos povos avançados (europeus) fosse a de civilizar os atrasados (africanos).

Nas primeiras décadas de colonização, houve um esforço para reprimir o funcionamento de instituições religiosas tradicionais. Os valores sociais e culturais da população nativa, considerados retrógrados e incivilizados, foram reprimidos na tentativa de introduzir novos valores ligados ao cristianismo. Alvos principais a abater foram, particularmente, as práticas ligadas aos cultos de possessão pelos espíritos, o casamento tradicional (lobolo) e a feitiçaria. A realização de rituais de possessão, como a adivinhação, os exorcismos e os rituais de cura espiritual, foram desencorajados e reprimidos pelo aparelho colonial. Os colonialistas portugueses tentaram banir a realização destes rituais, dos seus batuques, danças, canções e rezas dirigidas aos espíritos dos antepassados (HONWANA, 2002, p. 122).

Se os indivíduos ousassem fazer referência à tradição, havia três destinos: encarceramento, trabalho forçado nas minas (xibalo) ou deportação para outras províncias ultramarinas portuguesas, sem direito de ver suas famílias. Com o passar do tempo, as penas foram ficando mais duras, pois os portugueses acreditavam que somente essas não estavam sendo eficientes para dissuadir a população de continuar a praticar os costumes tradicionais (HONWANA, 2002). Por conseguinte, a mutilação, a tortura e o sumiço de membros de várias

famílias começaram a se tornar comuns. A autora demonstra que, apesar dessas circunstâncias, muitos grupos reuniam-se e direcionavam-se para florestas, criando espaços secretos para seus rituais.

Conforme Sengulane (2015), na década de 1850, o governo colonial desenvolveu esforços para criar uma estrutura administrativa básica e, em 1856, foi criada a Junta Geral da Província. Essa nova organização seria responsável por civilizar os moçambicanos, criando escolas, melhorando o comércio e construindo estradas. A partir de 1895, ao derrotar a sua última resistência no Sul, o Império de Gaza, os portugueses pensaram na criação de uma estrutura forte que controlasse a população “nativa”. Desse modo, em 1895, surgem as regedorias, conhecidas como regulados, quando foi criada a Circunscrição Indígena, que buscava definir e tratar dos “assuntos africanos”. O chefe de linhagem, incluindo os grandes reis que tinham resistido à ocupação colonial, foram substituídos por soldados negros que tinham combatido, ao lado dos colonialistas portugueses, as resistências “nativas”, esses indivíduos ficaram conhecidos como régulos.

Em 1897, foi instituído um órgão responsável apenas pelos trabalhadores migrantes na África do Sul, que foi atualizado depois, em 1904, com o nome Secretaria dos Negócios Indígenas, cujos termos de referência incluíam a definição da política indígena que abarcavam: a criação de um sistema judicial indígena, a regulamentação de suas obrigações, a codificação das leis africanas, a organização de um registro civil indígena, o controle da emigração e a definição do papel e organização da mão de obra. A economia portuguesa baseava-se, mormente, na exportação de “nativos” para África do Sul, que era uma das principais fontes de entrada de receita, uma situação análoga à escravidão. Ao mesmo tempo em que vendia essa mão de obra, voltava-se a produção para exportação de produtos agrícolas, como algodão e açúcar, utilizando esses mesmos indivíduos.

“A existência dos régulos era essencial para estratégia colonial, pois as autoridades precisavam criar uma via de comunicação entre as populações nativas e o poder formal” (HONWANA, 2002, p. 126). O governo colonial dividiu as regiões de Moçambique em distritos, no mesmo período da circunscrição indígena. Administradores portugueses ficaram responsáveis. Abaixo dos administradores, viriam os chefes de posto, para controlar a região e, para manter o diálogo entre os administradores e a população nativa, criou-se o sistema de regulado. As funções principais do régulo, num primeiro momento, eram cobrar impostos da população e aplicar o direito consuetudinário.

Para a autora, os régulos seriam os “fantoques do regime colonial”, escolhidos para barrar lideranças tradicionais que num período anterior ficavam responsáveis por administrar a localidade. Os régulos não estavam associados a uma linhagem real ou a chefes genuinamente

reconhecidos. Pelo contrário, os chefes tradicionais eram depostos e isolados e escolhiam-se outros chefes a partir de critérios próprios que os portugueses achavam determinantes. Os antigos chefes tradicionais, para os portugueses, estariam vinculados ao reino de Gaza e eram considerados como uma ameaça, pois poderiam insurgir com apoio popular ao regime colonial. Por isso, a nomeação de outras pessoas para cumprir a função de régulo. Tudo que se passava dentro da localidade era reportado pelo régulo ao chefe do posto que depois era levado para o administrador do distrito.

Portanto, nas zonas rurais, os “nativos” viviam sob coordenação da administração colonial representada pelos régulos que tinham a responsabilidade de aplicar o direito consuetudinário. A partir desse direito, havia coleta de impostos de palhota, conhecido como tinemba, em que, semanalmente, os régulos tinham que levar o dinheiro do imposto à administração da autoridade colonial. Acresce também o fato de que esses indivíduos eram responsáveis por recrutar mão de obra para o xibalo nas plantações e para o trabalho migratório nas minas da África do Sul. Os portugueses perceberam que esse mecanismo era produtivo e, por isso, foram estabelecendo vantagens para os régulos, com o objetivo de fazer com que eles se esquecessem do regime colonial e convencessem os demais nativos de que estavam num meio de benevolência. Os privilégios adicionais ofertados aos régulos e às suas famílias tinham o propósito de apagar as contradições que surgiam e tirar o foco do colonialismo e suas estruturas de poder.

A descrição desse sistema revela o funcionamento do regime de indigenato, segundo o que a finalidade continuava sendo a evolução do “nativo” com a vigilância contínua para fazê-lo abandonar as práticas tradicionais. Um dos aspectos fundamentais desse regime, desenvolvido nos detalhes da bifurcação do Estado colonial, foi a lei de assimilação baseada no regime colonial francês que, ao inserir a civilização como chave para cidadania, a doutrina jurídica eurocêntrica colocou o nativo na condição de sub-humano, articulando classificações e identidades por meio do relacionamento entre raça, civilização e direitos. “O colonialismo português só podia se reproduzir dessa forma — assimilando, mas não excessivamente, libertando, mas, ao mesmo tempo, controlando. Afinal, quando todos tivessem sido assimilados, não haveria mais lugar para tutela dos próprios portugueses” (FRY, 2005, p. 63).

A política de assimilação organizou a sociedade em dois polos: de um lado, os cidadãos e, do outro lado, os “nativos”. Os cidadãos eram os indivíduos assimilados que tinham os mesmos direitos políticos de um português, mas era inferior por conta da cor da pele. Os “nativos”, que constituíam a maioria da população, não tinham direitos civis, podiam ser presos ou multados por decisão do administrador colonial, não frequentavam os mesmos espaços que os cidadãos e viviam sob repressão contínua. Para que um “nativo” fosse considerado como

cidadão, deveria incorporar a estrutura colonial, que passava pela supressão de suas características, como por exemplo, a troca de seu nome africano por um nome português.

Nesse contexto, os assimilados, entendidos como aculturados, foram fundamentais para o desenvolvimento do sistema colonial português e seu aperfeiçoamento, em que usufruíam de direitos civis plenos. De acordo com Honwana (2002), para se tornar assimilado, o indivíduo tinha que satisfazer algumas exigências, como passar por provas específicas de língua portuguesa para ver se conseguia se expressar bem usando o vocabulário adequado e de comportamentos relacionados aos costumes civilizados, tais como regras de etiqueta. Dessa maneira, entende-se que ele deveria ter um grau de instrução para fazer parte do corpo de assimilados. Ao comprovar sua eficiência, o indivíduo conquistava o certificado de assimilação, com o qual ascendia ao status quo de cidadão, podendo estar no espaço urbano e usufruir o direito civil.

A primeira etapa básica para o assimilado era a rejeição dos costumes tradicionais por meio da adesão ao cristianismo, dado que a conversão à religião cristã era um processo fundamental para o apagamento da identidade tradicional. Além disso, tornando-se um assimilado, o indivíduo não tinha que trabalhar mais de modo forçado (xibalo), poderia trabalhar em funções administrativas do próprio Estado colonial. O assimilado era exposto a uma educação, aquilo que seria a educação moderna de cunho racional que, de certa forma, serviria para atender os objetivos e as demandas dos portugueses. Era com essa educação que eles ocupavam funções de destaque no regime colonial, feitas especificamente para assimilados. Após a aprovação em todos os exames, o assimilado poderia viver e sentar-se à mesa com os brancos. A partir de algumas entrevistas, Honwana (2002) demonstra que esses indivíduos viam a assimilação como tática para melhorar a condição existencial e evitar as aflições cotidianas. Exerciam as práticas tradicionais discretamente e sabiam que, caso fossem pegos, perderiam a certificação e retornariam à categoria de “nativo”, não podendo nunca mais exercer a função de assimilado. Ainda que estivessem em um sistema fechado a mudanças, de ordem colonial, eles tentavam negociações.

Percebe-se que os argumentos giram em torno de melhores condições de vida, mas principalmente em evitar o xibalo. Sobre isso, Meneses (2018) salienta que ocorreu uma construção política e ideológica do trabalho como forma ostensiva de civilizar a população, na qual o propósito era o desenvolvimento de Portugal na produção capitalista mundial. Os portugueses reconstruíram um regime elaborado de trabalho em suas colônias de povoamento, baseado na exploração da mão de obra barata livre, transformando o trabalhador em mercadoria comercializável e criando economias políticas nas colônias. A ocupação e apropriação das terras que eram fontes de subsistência da população de Moçambique, associada ao projeto identitário e econômico colonial, transfigurou o “nativo” a uma simples força bruta a ser explorada,

empregada na exploração da terra e dos recursos africanos. Em vista disso, a autora evidencia que esses atributos classificavam-se como plena institucionalização da violência.

É nessa direção que podemos verificar os principais impactos nas tradições, sobretudo no lobolo. Junod (1974), ao descrever as mudanças na história da cerimônia com a entrada do homem branco no Sul de Moçambique, lista como fator indispensável o trabalho forçado nas minas na África do Sul, que condicionou a monetarização da prática e o interesse colonial no casamento, que só passou a ser realizado desde que fosse incluído o casamento canônico de valores católicos. Ou seja, verificamos uma flexibilidade dos portugueses com a prática tradicional, desde que conseguissem obter algum lucro.

Além disso, o regime colonial interpretava o lobolo numa premissa evolucionista, como prática retrógrada e, apesar de reconhecerem sua importância na vida dos nativos, acreditava-se que a educação cristã iria levá-los a romper com a prática. A função dos portugueses era intervir nos costumes dos nativos e eliminar o que era entendido como defeito, o lobolo era um deles, era condenável, por se tratar de compra e venda de mulher. De acordo com Taibo (2012), a autoridade colonial entendia o lobolo como um casamento inválido e depravado, pois o pagamento era realizado em gado, com isso não há compromisso afetivo entre as partes. Contudo, o lobolo era autorizado pelo fato não visualizarem o seu caráter espiritual, diferente de como viam o curandeirismo, a possessão e as demais práticas tradicionais.

A título de exemplo, em meados do século XIX, ao observarem a quantidade de enxadas que giravam em torno do lobolo, os portugueses aproveitaram para realizar lucros avantajados. Eles retiraram das mãos da população a produção das enxadas e começaram a fabricar para venda ou troca de favores. Ao mesmo tempo, criaram a estratégia de “mandar à Gaza indígenas com espingardas e pólvora para caçar elefantes, e pagavam-lhe em enxadas, à razão de vinte, cinquenta, cem enxadas por um dente, conforme o tamanho” (JUNOD, 1974, p. 266).

Junod (1974) afirma que, após a derrota e a morte de Soshangane para os portugueses, em 1856, e a organização colonial com o empreendimento de exportação de mão de obra barata para África do Sul, as libras esterlinas começam a ser introduzidas no lobolo de modo paralelo ao gado e às enxadas. Dessa forma, o indivíduo que trabalhava nas minas conseguia juntar dinheiro para pagar o seu próprio lobolo. De acordo com o autor, esse movimento ganhou tanta força que passaram a ser realizados dois tipos de lobolo: o tradicional, quando o indivíduo possui o lobolo por intermédio da irmã e o utiliza para concretizar o seu casamento; e o novo, quando o homem, depois de trabalhar arduamente no período de dois anos nas minas de ouro, consegue reunir seu dinheiro sozinho, sem ajuda da família.

Mussane (2009), afirma que muitos homens, a partir de 1860, emigraram massivamente para África do Sul para trabalharem nas minas de ouro e diamante em Witwatersrand e

Kimberley, o que, posteriormente, tornou-se comum, sobretudo para conseguir arrecadar dinheiro e realizar o lobolo e construir família. Essa emigração fez com que durante um ano ou mais, os homens se ausentassem das casas e das comunidades para realização do trabalho espiritual, fazendo com que as mulheres assumissem sozinhas responsabilidades que antes eram divididas. Diante disso, muitas mulheres passaram a se inserir nas práticas religiosas e ritualísticas. Ao tornarem-se chefes de medicina tradicional, as mulheres iniciaram papéis como o de guardiães das normas e valores sociais das comunidades. Todavia, na região de Inhabane, muitas foram exploradas sexualmente e escravizadas. Nesse contexto, as mulheres foram obrigadas a cultivar terras dos colonos, o que, por consequência, acabou por desfalcá-las seu plantio de subsistência, fazendo com que faltassem alimentos e tempo dedicados à família.

Mussane (2009) indica que o fenômeno do trabalho na lógica portuguesa foi imprescindível para modificar práticas tradicionais, sendo o lobolo uma das mais afetadas, sobretudo devido à ideologia de individualismo burguês. Por exemplo, as relações de solidariedade e assistência tradicionais com o grupo de parentesco ou a comunidade foram perdendo sua consistência e acabaram sendo substituídas pela nuclearização da família e a dependência do dinheiro. Além disso, a prostituição veio a se tornar uma forma de a mulher ganhar mais dinheiro. Antes, a poligamia funcionava como um mecanismo de controle social e essa prática não era frequente, mas, com a chegada dos portugueses, a exploração sexual pela prostituição cresceu generalizadamente.

Inúmeros homens iniciaram esse movimento de ir para as minas para conseguir pagar o lobolo que, no primeiro momento, estava fixado em oito libras pelos chefes tradicionais a pedido dos portugueses. Entretanto, ocorria um confronto, pois os pais das noivas não achavam justo esse preço, acreditavam que era algo baixo demais pela filha. Então, começaram a exigir dez libras. Depois, aumentou-se para vinte e, no caso de filhas de chefes tradicionais, trinta. Portanto, o surgimento do dinheiro, segundo Junod (1974), teve um impacto profundo, pelo fato de ter fomentado duas espécies de lobolo e, ao mesmo tempo, individualizou mais as relações, uma vez que o indivíduo, agora desprendido dos vínculos familiares, não precisava mais da ajuda ou autorizações do “coletivo” para efetuar seu casamento.

Após conseguir o dinheiro, antes da realização do lobolo, o indivíduo tinha que pagar uma taxa para administração colonial. Ademais, os portugueses também se aproveitaram do gado bovino, visto que era um presente ainda muito exigido em paralelo com as libras e as enxadas. O interesse da administração colonial devia-se, sobretudo, à quantidade de gado que circulavam nas cerimônias. Taibo (2012) afirma que isso indica a frequência com que o lobolo era praticado. Sobre este aspecto,

Na década de 1930, as autoridades coloniais estabeleceram um preço para ser pago pelo *lobolo* com objetivo de controlar as trocas de gado, uma vez que naquele tempo o “preço da noiva” também era pago em gado. Tornou-se necessário reportar para a administração a transferência de gado de um grupo para outro (BAGNOL, 2008, p. 8).

Além dos fatores econômicos listados e seus impactos, os portugueses procuravam a influência cristã sobre o *lobolo*. Os indivíduos que quisessem casar deveriam fazer o casamento canônico na igreja católica e batizar seus filhos na mesma instituição, era uma obrigação. Isso condiciona uma evangelização do casamento tradicional que, a partir desse momento, começa a englobar elementos cristãos. Por outro lado, a evangelização do *lobolo*, para Taibo (2012), diz respeito à capacidade de negociação dos agentes sociais, dado que a cerimônia “escapou” a qualquer tentativa de apagamento pelas políticas coloniais, resistindo às ordens sociais vigentes. O autor reconhece que o *lobolo* é um mecanismo social e um recurso espiritual de organização da vida dos nativos e por isso “escapou” a qualquer espécie de banimento político.

Observa-se que o *lobolo* foi se modificando a partir de fatores externos, especialmente de caráter econômico, que trouxeram grandes transformações à cerimônia. No período pré-colonial, alguns objetos são utilizados, enquanto no período colonial outros foram sendo incluídos. Para sua realização, deveria ser paga uma tarifa aos régulos, para que eles repassassem para a administração colonial. Assim, existia um controle rígido sobre o *lobolo*, pois era de interesse dos portugueses, tanto no aspecto econômico, como no religioso. No primeiro, eles obteriam lucro, ora com as libras, ora com o controle de gados, e, no segundo, conseguiriam disseminar o projeto cristão por intermédio do casamento canônico e do batizado, entendendo que com o tempo o *lobolo* desapareceria, pois os indivíduos teriam noção de seu atraso ao confrontá-lo com o “casamento superior”.

A tradição do *lobolo* adaptou-se às dinâmicas de um novo mundo marcado pela violência e suas novas conjunturas sociais e políticas, sem, no entanto, desfazer-se. Isso demonstra o caráter aberto e não sistêmico da cerimônia. Em contrapartida, temos que visualizar esse confronto colonial com o *lobolo* a partir do princípio de argumentação português em Moçambique, apoiado numa política “multirracial” de perspectiva evolucionista, que naturalizava a inferioridade dos africanos e enxergava a colonização europeia como a única forma de desenvolver a civilização. Essa multirracialidade se resumia a uma postura da cultura dominante e colonizadora, que supostamente tolerava a existência e o convívio com outra cultura. Entretanto, havia uma imposição da subalternidade e submissão, sem possibilidade de positividade mútua.

## O socialismo científico e o problema da tradição no pós-independência

Em agosto de 2018, realizei uma análise documental na Biblioteca Nacional de Maputo, para entender como a Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO) interpretou as práticas tradicionais no pós-independência, em especial o lobolo. Fiz um recorte de dez anos, desde o momento da independência de Moçambique, em junho de 1975, até agosto de 1985. Minha investigação durou três meses e foi realizada na Revista Tempo. Focalizei os artigos que apoiavam o projeto ideológico da FRELIMO, suas próprias ações e matérias que descreviam o discurso de seus dirigentes políticos com o intuito de ilustrar o confronto com as práticas tradicionais. Isso porque, segundo Santana (2009), após a independência em Moçambique, o lobolo foi a prática cultural mais discutida nas páginas da Revista Tempo.

Uma das particularidades que encontrei com relação ao casamento tradicional foi que a FRELIMO, dentro de sua orientação marxista e sua inclinação materialista para compreensão do meio social e cultural, tinha a pretensão de eliminar as crenças tradicionais que eram denominadas ora como supersticiosas, ora como obscurantistas. Em todo caso, a tradição impedia a criação do “homem novo” e o desenvolvimento da revolução socialista e, por isso, deveria ser banida, já que contrariava os princípios do partido e do governo. Assim, encontramos um apelo ao processo de aplicação sistemática de uma filosofia ocidental que se pretende universal para interpretação de fenômenos particularmente africanos.

Dentro disso, observam-se duas tendências teoricamente opostas, mas parecidas na ação: as práticas tradicionais sendo interpretadas sob a perspectiva da civilidade colonial num primeiro momento e, depois, verificadas sob as premissas do socialismo científico pautado pela FRELIMO. Nas duas situações, foram vistas como obstáculos que deviam ser derrubados, pois, para os portugueses, eram mentalidade de atraso, enquanto, para FRELIMO, eram mentalidade que corroborou o sistema colonialista e deveria ser superada (TAIBO, 2012).

Honwana (2002) afirma que a maior aflição dos recém países africanos neste momento era concretizar, de um lado, os anseios da modernidade, que consistem na formação de um Estado-nação burocrático; o seu desenvolvimento econômico; os valores e leis universais e, de outro, respeitar a tradição, que leva em consideração aspectos espirituais para organização das relações sociais. A FRELIMO resolveu investir na supressão das formas tradicionais de organização da vida social, o que, naquele período, foi um dos maiores dilemas vividos pelo governo. Mussane (2009) explica que a FRELIMO mostrou que, após as lutas de libertação nacional, não foi capaz de pôr em prática seu projeto de nação sem apagar a importante e a complexa diversidade sociocultural de Moçambique. Nessa sequência, o autor afirma que tanto o capitalismo quanto o socialismo são ideologias estranhas à cosmovisão africana e, quando implementadas em Moçambique, geraram muitos conflitos e mortes.

No contexto da independência e pós-independência, Moçambique esteve inserido na paisagem da guerra fria e as colônias portuguesas levaram mais tempo para obter emancipação. Na realidade, com o enfraquecimento das nações imperialistas da Europa, durante a segunda guerra mundial, o interesse das novas superpotências mundiais — Estados Unidos (EUA) e União Soviética (URSS) — era transformar esses territórios coloniais em suas zonas de influência. Nesse sentido, o surgimento de movimentos nacionalistas nas colônias foi impulsionado pela decadência de alguns países europeus e o apoio dos EUA e da URSS. Os novos Estados nacionais africanos, surgidos do movimento de descolonização, ao buscar aliados políticos internacionais para viabilizar os seus respectivos projetos nacionais, aproximaram-se da URSS e dos EUA. Com isso, o continente africano foi alvo de intensas disputas político-militares entre EUA e URSS em razão de interesses geopolíticos e econômicos. Ou seja, tanto EUA quanto URSS adotaram uma política imperialista e procuraram cooptar as nações africanas que acabavam de conquistar a independência e pretendiam se livrar por completo da influência de suas antigas metrópoles.

Neste contexto, o governo da FRELIMO buscou extinguir as práticas tradicionais que eram interpretadas como valores retrógrados da sociedade tradicional que incluía, para além do lobolo, o curandeirismo. Para exemplificar algumas das ações, na primeira Conferência da Mulher Moçambicana (OMM), antes da revolução, em 1973, o futuro presidente Samora Machel afirmou que a mulher não tinha preço, os pais não poderiam vender suas filhas e colocar um preço nela, pois a mulher não é um bem material que pode ser vendido para gerar lucro. O lobolo deveria ser destruído, visto que a mulher era tida como uma propriedade privada do marido após a sua compra. Entendiam o casamento como um negócio e deveriam ficar responsáveis por suprir qualquer prática que tivesse a intenção de indenizar ou gratificar os pais pela venda da filha. Para os representantes da FRELIMO, o casamento não deveria atravessar nenhum tipo de religiosidade, apenas o civil nesse caso é incentivado.

De acordo com Honwana (2002), a FRELIMO acreditava fielmente que apenas uma educação socialista, de cunho científico, poderia resolver o problema da tradição. Por consequência, para eliminar essas práticas do cotidiano dos moçambicanos, foi criado, em um primeiro momento, o projeto político de grupos dinamizadores. Esses grupos ficaram responsáveis por diminuir a influência política de líderes tradicionais e curandeiros, colocando funcionários eleitos popularmente em seus lugares. Depois, foram substituídos pelos comitês do partido com o objetivo de agir mais enfaticamente contra a tradição, para combater os velhos costumes e adotar os ensinamentos da nova política.

Assim sendo, verifica-se que, após a independência, ocorreu um isolamento moral desses indivíduos no que tange à participação das estruturas nacionais de poder do governo. Conforme o

filósofo moçambicano Adriano Langa (1992), para Machel, o homem novo significa o homem renovado na sua mentalidade, critérios de pensamento e, fundamentalmente, na sua visão de mundo. Para isso, visava-se ao abandono das concepções e influências tradicionais que limitam o progresso, pois são estáticas e retrógradas. O homem novo, portanto, seria aquele marcado pela mentalidade técnico-científica.

Essa perspectiva atravessa basicamente todas as notícias sobre o lobolo com que me deparei. A prática era interpretada pelos seguidores e membros da FRELIMO como “venda da mulher”, algo que a impedia de estar na revolução, na luta pela libertação nacional e na luta armada. Para eles, tratava-se de feitiçaria que transmitia mentiras para população em nome de uma tradição, não passava de charlatanice para manter “estruturas arcaicas de poder”, opondo-se ao movimento das coisas novas, impedindo o progresso, pelo fato de ser estático. Podemos verificar estes indícios no artigo denominado “Lobolo: comercializando meninas a preço de banana”, publicado na Revista Tempo em novembro de 1975, por apoiadores do ideal da FRELIMO.

As mulheres nos tempos antigos não tinham liberdade de escolher os maridos que quiserem. Eram obrigadas a casar com pessoas com o triplo ou o dobro de sua idade. Por essas e outras razões, no tempo presente, não tem razão de existir, pois é um simples comércio, onde os velhotes não se importam pela felicidade de suas filhas contentando-se com pouco dinheiro. O combate ao colonialismo e ao fascismo engloba combater o *lobolo* que comercializa mulheres. Deve-se casar por amor, sem ter um preço. O homem que paga e tem uma mulher, nada mais do que estar obtendo um produto comprado. Ou seja, o objeto será usado e se for de má qualidade é jogado fora, descartado, devolvido e o dinheiro é pego de volta. Lutemos pela emancipação da mulher, elas não merecem ser comercializadas, são males herdados do passado tradicional que oprime a mulher (TEMPO, 1975, p. 03).

Em 26 de dezembro de 1976, a Revista Tempo lançou seu número 325, no qual apresentou um dossiê sobre a II Conferência Nacional da Mulher Moçambicana, realizada pela Organização da Mulher Moçambicana (OMM). Um dos objetivos centrais apresentados nas resoluções finais deste congresso foi o de “edificar uma nova sociedade com novos valores”. Realizou-se um inquérito, com vários depoimentos de mulheres afirmando que deveriam erradicar a conservação de valores “errados” da sociedade tradicional. Esses valores eram o lobolo e a poligamia, que, segundo os depoimentos, serviam apenas para oprimir e humilhar a mulher, pois ficavam impedidas das tarefas revolucionárias. “O lobolo assume significações incorretas e pouco avançadas, deve-se combater. Combater este mal moçambicano. Valor errado que deve ser erradicado, educação tradicional cheias de equívocos” (TEMPO, 1976, p. 38).

Para materializar esse confronto, alguns documentos foram lançados no final da conferência, propondo técnicas “contra esse mal”, em que era necessária a mobilização política

nos bairros, círculos, localidades, escolas e setores de trabalho que se dispusesse a decretar o rompimento com bases em uma educação socialista. Isso porque, no entendimento dos representantes da FRELIMO, o lobolo oprimia a mulher, pois elas eram compradas pelos maridos e passavam dificuldades com eles, devendo se subordinar por conta do valor que foi dado aos seus pais.

Consta-se que a conferência visava responder como as diversas formas do lobolo se manifestam e quais eram as soluções para combatê-lo. Por outro lado, a revista trazia perspectivas contrárias e o interessante é o espaço dado ao público. Alguns textos defendiam que, com os antepassados, não havia pagamento em dinheiro, outras coisas eram pedidas, por isso seria importante retomar algumas coisas dos antepassados e não extinguir o lobolo. De outra maneira, o lobolo é visto como agradecimento por todo sacrifício e investimento que a família fez na filha e, se um homem quer levá-la como sua esposa, deve reconhecer isso. “Tirar sem lobolar seria muito fácil. O casamento só adquire valor oficial para família, reconhecimento social, se houver lobolo. Nada pode tirar isso do povo moçambicano, pois o casamento é essencial e existe apenas para os antepassados, o dinheiro é para eles, é um simbolismo que a família respeita” (TEMPO, 1976, pp. 26-27).

Em todo caso, segundo a maioria das notícias, o poder da FRELIMO deveria ser utilizado para combater os reacionários e a República Popular de Moçambique deve tomar responsabilidade sobre esta questão, para não deixarem os tradicionalistas humilharem o povo. “O desenvolvimento de Moçambique socialista depende essencialmente do engajamento da mulher moçambicana, por isso é preciso emancipá-la dos maus costumes tradicionais. Libertar a mulher que ainda vive de superstição, vive de ignorância e de analfabetismo” (TEMPO, 1977, p. 49).

Com uma série de argumentos repetitivos enquadrados numa discussão teórico-metodológica influenciada nitidamente pelos moldes marxianos que eram amplamente difundidos pela FRELIMO, conjuntamente coordenados com outros textos e imagens orientadas a um propósito de convencimento, percebe-se que a Revista Tempo construiu em alguma medida, entre os anos de 1975 e 1985, o imaginário de que práticas tradicionais, em sua maioria, eram retrógradas e, deveriam, portanto, serem abandonadas para evolução do homem, para construção e o surgimento do homem novo. Santana (2009), ao observar esses aspectos, diz que a FRELIMO compreendeu o lobolo somente como um meio de o marido adquirir propriedade. A partir do casamento, acreditava-se que os homens escravizavam as mulheres, sua mão de obra e seu ventre. Além das medidas e resoluções tomadas a partir das conferências, congressos e entrevistas destacados acima, outra forma de superar o lobolo foi o incentivo ao casamento civil,

no qual havia garantias legais quanto aos direitos das mulheres sobre seus filhos, como divórcio e pensão.

O discurso da FRELIMO não foi muito diferente do pensamento da pequena burguesia negra e da Igreja durante o período colonial: a prática continuou sendo vista como uma forma de comprar mulheres e torná-las propriedades privadas dos maridos, que passavam a escravizá-las e explorá-las na sua capacidade produtora e reprodutora. A elas cabia a obrigação de sustentar a família, a responsabilidade do serviço doméstico e a geração de mais “mão de obra”. Com base nessa visão, a Frente também não reconheceu a legitimidade do casamento lobolado. O governo, visando a superação dessa forma de união, passou a incentivar o casamento civil fundando o Palácio dos Casamentos – onde deveriam se realizar as cerimônias do matrimônio –, assim como passou a apoiar realização de festas de casamentos coletivos. Segundo o novo código legal do país, o casamento civil garantia alguns direitos para as mulheres em caso de divórcio, como a guarda dos filhos com pensão paga pelo marido, o que não era possível na lei consuetudinária nem mesmo nas sociedades matrilineares, em que as mulheres tinham a guarda filial assegurada, mas era um dever da mãe assumir, sem o apoio do ex-marido, a inteira responsabilidade pelas crianças (SANTANA, 2009, p. 89).

O discurso da FRELIMO não foi muito diferente do pensamento da pequena burguesia negra e da Igreja durante o período colonial: a prática continuou sendo vista como uma forma de comprar mulheres e torná-las propriedades privadas dos maridos, que passavam a escravizá-las e explorá-las na sua capacidade produtora e reprodutora. A elas cabia a obrigação de sustentar a família, a responsabilidade do serviço doméstico e a geração de mais “mão de obra”. Com base nessa visão, a Frente também não reconheceu a legitimidade do casamento lobolado. O governo, visando a superação dessa forma de união, passou a incentivar o casamento civil fundando o Palácio dos Casamentos – onde deveriam se realizar as cerimônias do matrimônio –, assim como passou a apoiar realização de festas de casamentos coletivos. Segundo o novo código legal do país, o casamento civil garantia alguns direitos para as mulheres em caso de divórcio, como a guarda dos filhos com pensão paga pelo marido, o que não era possível na lei consuetudinária nem mesmo nas sociedades matrilineares, em que as mulheres tinham a guarda filial assegurada, mas era um dever da mãe assumir, sem o apoio do ex-marido, a inteira responsabilidade pelas crianças (SANTANA, 2009, p. 89).

### **A revalorização da “tradição”**

Pelo fato de, nesse período, a maioria da população ser constituída por pessoas que moravam no meio rural e partilhavam tradição no seio das comunidades, a política da FRELIMO foi um insucesso. Com as atitudes listadas anteriormente, o partido teve pouca adesão e um afastamento massivo por parte dos camponeses, pois se sentiram constrangidos e reprimidos.

Ocorreu uma rejeição ao projeto da FRELIMO, os indivíduos não concordavam em ter que mais uma vez deixar de lado suas crenças e práticas, em razão da espiritualidade fazer parte do seu cotidiano. Em decorrência desse processo, cria-se uma dimensão de ressentimento generalizado. Algumas metodologias adotadas pelo partido quanto à economia interna também foram determinantes para essa insatisfação. Sengulane (2015) fala das políticas radicais de reestruturação da economia socialista como deslocação de muitos camponeses das suas terras para aldeias comunais, sem preparação prévia, o que constituiu uma violência cultural que contribuiu para o distanciamento de considerável parte da população em relação ao governo. As políticas econômicas preconizadas pelo Estado tinham marginalizado os camponeses, que tinham um papel relevante na garantia da produção de consumo interno e de exportação.

Mussane (2009), na mesma linha, afirma que o choque sociocultural resultado das aldeias comunais criadas pela FRELIMO perpassa a população pela significância que a terra possuía em sua cosmovisão. A terra, além da fertilidade e da vida, também tinha dimensão sagrada, por ser o local em que os antepassados viveram e morreram. Essa atitude significava desprezo e desrespeito pela história dos antepassados, era como perder o contato com eles e a esperança de continuidade e de um futuro promissor, era a ruptura com a comunidade, sua identidade social e ontológica. Sem analisar a complexidade da composição sociocultural e com a expropriação das terras por parte da FRELIMO, deu-se início um processo de violenta alteração social. Por consequência, o processo de desenvolvimento econômico almejado foi um fracasso. Com o desmembramento do poder tradicional, a legitimidade da FRELIMO se dissolveu diante da população, refletida no sentimento de apatia e indiferença com o governo da FRELIMO.

Essa perda de apoio da FRELIMO favoreceu a consolidação de outro movimento que conseguiu valorizar os símbolos da cultura tradicional no contexto de uma guerra civil: RENAMO. Para Honwana (2002), as abordagens mais comuns, quando se analisa a guerra civil em Moçambique, é que, por um lado, consideram-se os fatores internos para afirmar o insucesso da FRELIMO e, de outro, julgam-se os fatores externos, como o apoio da Rodésia e da África do Sul à RENAMO, para não deixar Moçambique concretizar o socialismo. Entretanto, esses aspectos são analisados de modos separados e não de forma integrada. A autora destaca que tem que haver uma síntese entre ambos os condicionantes. Dessa maneira, a guerra civil pode ser compreendida dentro de três aspectos: o fator interno, no qual as políticas da FRELIMO negaram as práticas de setores tradicionais nas estruturas nacionais de poder. O fator regional: o apoio da FRELIMO aos movimentos de independência e libertação do Zimbábue, que foi determinante para que a Rodésia apoiasse a RENAMO como uma retaliação. Por fim, o fator internacional: o antagonismo do poder político que estava se colocando, o socialismo contrário às potências ocidentais que se regulavam pelo capitalismo.

No primeiro momento, a RENAMO foi patrocinada por portugueses que tinham patrimônio em Moçambique e perderam depois da independência e por interesses rodesianos, pelo fato de a FRELIMO ter fechado as fronteiras com o país e apoiado as instituições contrárias à política segregacionista dos sul-africanos (regime do apartheid). A RENAMO foi criada para frear o projeto socialista da FRELIMO, tratando-se de uma fundação externa que necessitava criar bases dentro de Moçambique. Tinha uma ideologia completamente distinta da FRELIMO, pois se pautava pelo capitalismo liberal (livre mercado). Com a independência do Zimbábue (antiga Rodésia), a África do Sul apoia a RENAMO e intensifica as relações com o movimento, dando suporte, por intermédio das forças de segurança sul-africana, para o combate ao marxismo e para o aumento da dependência econômica dos países vizinhos.

Ao verificar que a FRELIMO condenava a tradição, a RENAMO foi hábil e a valorizou, tendo esse aspecto como principal norte político. Conseguiu atrair a população do campo, por meio de uma ideologia que buscava devolver aos moçambicanos os seus antepassados e tradições que estavam sendo apagadas e desrespeitadas pelas premissas comunistas. Uma das consequências mais negativas que a FRELIMO teve, ao negar a tradição um lugar no governo e em sua agenda, foi que muitos indivíduos do meio rural, não se sentindo representados pelo fato de não exercerem a sua espiritualidade, romperam relações e apoiaram a RENAMO. Esse movimento se aproveitou da insatisfação dos camponeses e criou bases em zonas rurais, utilizando o descontentamento e o sentimento de rejeição das crenças tradicionais dos camponeses para atuar contra a FRELIMO.

A RENAMO teve uma habilidade política importante, uma vez que conseguiu criar raízes mesmo sendo de fora, por conta da visualização de que a FRELIMO estava abandonando os valores tradicionais, vendo que muitos camponeses estavam insatisfeitos. Com efeito, nesse mesmo contexto, a FRELIMO inicia uma mudança de postura, repensando o seu projeto político. Essa transformação com relação à perspectiva tradicional só pode ser compreendida quando analisamos a crise generalizada no país, agravada pela guerra civil e suas catástrofes (fome, doenças, atentados e chacinas). Para ganhar a guerra e vencer a RENAMO, a FRELIMO instituiu uma série de medidas para contemplar a tradição e abrir o diálogo com os camponeses, pois no interior do partido, reconheceu-se que seria a forma mais eficaz de confrontar a política tradicionalista da RENAMO.

A situação de calamidade da guerra fez com que a FRELIMO repensasse sua atuação no país e estimulasse medidas com o intuito de reconstruir o país, limitando pontos de atuação da RENAMO. Em 4 de outubro de 1992, o Acordo de Paz entre a FRELIMO e RENAMO foi assinado em Roma, para dar fim à guerra que durou 16 anos. Dessa forma, preparou-se uma nova Constituição para a República de Moçambique, que foi outorgada em 1990, de caráter

pluripartidário. Neste contexto, tanto no meio rural, como no urbano, o governo da FRELIMO percebeu que a prática acentuada do lobolo permanecia e, por conta disso, a partir de 1990, o casamento tradicional é reconhecido por lei. Dessa forma, assumiu-se uma posição mais tolerante com as práticas tradicionais, reconhecendo-as. Ao analisarmos essa constituição, notamos que um dos principais objetivos do Estado é a afirmação da identidade moçambicana e de suas tradições, bem como os demais valores socioculturais que caracterizam a cultura, para desenvolver as livres expressões das tradições. Assim, o Estado passa a reconhecer e valorizar também as autoridades tradicionais, que são legitimadas pelas populações e segundo o direito consuetudinário, enquadrando-as na participação cultural e econômica e nas relações com outras instituições do Estado.

Ao reconhecer o lobolo, a lei estabelece formas de valorização, definindo alguns requisitos para seu registro. A partir da promulgação da Lei da Família, em 2004, a legitimidade do lobolo, nas dimensões legais, é reconhecida, considerando a realidade sociocultural do país e significa dizer que o lobolo tem a mesma eficácia que o casamento civil. Contudo, para a sua celebração e reconhecimento, é necessário ter alguém de capacidade matrimonial exigida na lei civil. Segundo a constituição, essa capacidade é comprovada mediante o processo preliminar de publicações, organizado nas repartições do registro civil a requerimento dos nubentes ou do dignitário religioso, nos termos da lei de registro.

Por mais que o lobolo fosse condenado pelo governo socialista, assim como foi pelo governo colonial — por razões distintas — a prática desse casamento tradicional resistiu e, de certa forma, estendeu-se em atendimento às pressões e inovações do meio social, englobando múltiplos elementos. Podemos verificar, a partir desse capítulo, o que foi “conservado” nessa cerimônia e o que se modificou junto à organização política e social de Moçambique após a colonização e a independência. Honwana (2002) afirma que todos esses acontecimentos comprovam o poder das práticas tradicionais e, sobretudo, do lobolo, bem como o fracasso das tentativas de reprimi-los. Na realidade, “continuam a sobreviver e a florescer através do processo histórico, pois fazem parte da visão que as pessoas têm do mundo e preenchem uma função social específica na vida dos indivíduos e dos grupos” (HONWANA, 2002, p. 184).

## **Considerações Finais**

As etnografias sobre o lobolo feitas recentemente na cidade de Maputo, apontam que a cerimônia apoia-se na dinâmica, transformando-se e reinventando-se de acordo com as situações sociais praticadas, assumindo diversos contornos, podendo estar inserida no conflito entre a “tradição”, o sincretismo religioso e os valores ocidentais “modernos”. O lobolo é caracterizado

hoje por sua diversidade e variação, transitando em perspectivas novas, adotadas mediante outras práticas culturais presentes na sociedade moçambicana e as antigas, consideradas como fundamentais em uma cerimônia. Ou seja, confirmando o que anunciei no início do artigo: o lobolo contemporâneo se consolida como uma “tradição dinâmica”.

Assim, como Pinho (2011) destaca, o lobolo deve ser compreendido a partir de uma perspectiva pós-colonial, o que significa dizer que é uma oposição aos limites epistemológicos das teorias que o interpretaram dentro do projeto de “modernidade”. É considerar o descentramento das meganarrativas da nação e a diferença como produção. Não há mais temporalidade em termos de história linear ou contínua, os símbolos culturais são perturbados e as tradições desenraizadas/traumatizadas. Mbembe (1992) defende que, nos estados pós-coloniais africanos, os indivíduos mobilizam uma multiplicidade de identidades, tratando-se de um “entre-lugar” a partir do qual se produzem subjetividades e diferenças culturais propensas ao conflito, à indeterminação e à possibilidade de dissolução no âmbito de diferentes regimes de alteridade.

Nesse sentido, o trabalho de Granjo (2005), como o título de seu livro já expressa, entende que o lobolo é um velho idioma para novas vivências conjugais. Defende que a cerimônia é uma tradição dinâmica que envolve várias identidades, fazendo com que as regras estabelecidas formalmente para realizar o ritual sejam ressignificadas de acordo com o contexto e a situação social do casal. Dessa forma, o lobolo adquire um sentido polissêmico, não podendo ser interpretado como uma cópia exata de uma prática anterior. A mistura com outras práticas religiosas demonstra o efeito fragmentado dos sujeitos e a mobilização multifacetada de suas identidades para realização do lobolo no mundo contemporâneo. Apesar de ser uma cerimônia ligada à tradição, o autor reconhece o lobolo como costume mutável, que sofre influências que irão modificando suas formas de realização. Logo, ele problematiza o uso do termo “normas” e “costumes”, os quais considera taxativos, para definir a cerimônia do lobolo, tendo em vista que as práticas são adaptadas de acordo com cada situação social.

O fato é que algumas das características que fazem com que o lobolo continue de modo expressivo hoje são, principalmente, o seu instrumento para superação de problemas espirituais; a busca pela harmonia social entre vivos e antepassados e a inscrição do indivíduo numa relação de redes de parentesco que faz parte de sua identidade social (BAGNOL, 2008). Em síntese, o lobolo mantém-se e, aparentemente, reforça-se de acordo com as situações sociais, “reproduzindo-se hoje num contexto em que o discurso público generalizadamente aceita (e por vezes enfatiza) a tradição” (GRANJO, 2003, p. 17).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALTUNA, Raul Ruiz de Asúa. **Cultura tradicional bantu**. Portugal: Editora Paulinas, 2006.
- BAGNOL, Brigitte. Lovolo e espíritos no sul de Moçambique. **Análise social**, n. 187, p. 251-272, 2008.
- FANON, Frantz. **Os condenados da Terra**. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2015.
- FRY, Peter. **A persistência da raça: ensaios antropológicos sobre o Brasil e a África Austral**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- GRANJO, Paulo. O lobolo de meu amigo Jaime: um velho idioma para novas vivências conjugais. **Travessias - Revista de ciências sociais e humanas em língua portuguesa**, n. 4/5, p. 47-78, 2004.
- GRANJO, Paulo. **Lobolo em Maputo: um velho idioma para novas vivências conjugais**. Portugal: Campo das Letras, 2005.
- HONWANA, Alcinda Manuel. Cura pela paz: curandeiros tradicionais e reconstrução pós-guerra no sul de Moçambique. **Paz e Conflito**, v. 3, n. 3, p. 293-305, 1997.
- HONWANA, Alcinda Manuel. **Espíritos vivos, tradições modernas: possessão de espíritos e reintegração social pós-guerra no sul de Moçambique**. Maputo: Promédia, 2002.
- JUNOD, Henri Alexandre. **Usos e costumes dos bantu**. 2ª Edição, Tomo I. Moçambique: Imprensa Nacional de Moçambique, 1974.
- LANGA, Adriano. **Religião tradicional africana. Moçambique**: Editorial Franciscana, 1992.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **As Estruturas Elementares do Parentesco**. Petrópolis: Vozes, 1982.
- MENESES, Maria Paula. Colonialismo como violência: a “missão civilizadora” de Portugal em Moçambique. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. especial, p. 115-140, 2018.
- MBEMBE, Achille. Provisional notes on the postcolony. **Africa**, v.1, n. 62, p. 3-37, 1992.
- MUSSANE, Guilherme Afonso. **Kuna n'kinga: o lobolo como foco das representações locais de mudança social**. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2009.
- OMER-COOPER, John. **The Zulu Aftermath: a nineteenth-century revolution in bantu Africa**. London: Longmans, 1966.
- PINHO, Osmundo. A antropologia na África e o lobolo no sul de Moçambique. **Afro-Ásia**, n. 43, p. 9-41, 2011.
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald; FORDE, Cyril Daryll. **Sistemas políticos africanos de parentesco e casamento**. Rio de Janeiro: Fundação Calouste Gulbenkian, 1974.
- RAMOSE, Mogobe. Sobre a legitimidade e o estudo da Filosofia Africana. **Ensaios filosóficos**, v. 4, p. 6-23, 2011.

RITA-FERREIRA, Antonio. **Pequena história de Moçambique pré-colonial**. Maputo: Fundo de Turismo, Biblioteca Nacional de Moçambique, 1975.

RITA-FERREIRA, Antonio. **O problema do lobolo**. Disponível em: <<http://www.antonioritaferreira.com/pt/bibliografia>>. Acesso em: 20 nov. 2019.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de história**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

SANTANA, Jacimara Souza. **Mulheres de Moçambique na revista Tempo: O debate sobre o lobolo (casamento)**. **Revista de História** (UFBA), v. 1, n. 2, 2009.

SENGULANE, Hipólito. **História das instituições de poder político em Moçambique**. Maputo: Alcance Editores, 2015.

TAIBO, Ruben Miguel Mário. **Lobolo (s) no Moçambique Contemporâneo: mudança social, espíritos e experiências de união conjugal na cidade de Maputo**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social.) Universidade Federal do Paraná, 2012.

## DOCUMENTOS

TEMPO. “Lobolo: comercializando meninas a preço de banana”. *Revista Tempo*, n. 228, p. 03, 09 de novembro de 1975.

TEMPO. “Dossiê: II Conferência Internacional da Mulher Moçambicana”. *Revista Tempo*, n.325, p. 78, 26 de dezembro de 1976.

TEMPO. “Sobre algumas crenças e aspectos tradicionais”. *Revista Tempo*, n.360, p. 33, 28 de agosto de 1977.

TEMPO. “Educação forte de base socialista”. *Revista Tempo*, n.361, p. 45-47, 4 de setembro de 1977.

TEMPO. “Teatro Crítico”. *Revista Tempo*, n.368, p. 34-37, 23 de outubro de 1977.

TEMPO. “Viva a revolução das mulheres de todo o mundo”. *Revista Tempo*, número especial, 30 de outubro de 1977.

TEMPO. “A escola é uma base, Samora Machel”. *Revista Tempo*, n.549, p. 39, 19 de abril de 1981.

TEMPO. “Preparar a geração para o socialismo com uma nova mentalidade, Samora Machel”. *Revista Tempo*, n. 552, p. 18-32, 10 de maio de 1981.

TEMPO. “OMM – Preparação para IV Conferência”. *Revista tempo*, n.606, p. 51, 1982.

TEMPO. “Curandeiros ou Feiticeiros?”. *Revista tempo*, n.662, p. 53-54, 03 de julho de 1983

Recebido em: 10/02/2020  
Aprovado em: 25/05/2020