



# **FACULDADE DE LETRAS E CIÊNCIAS SOCIAIS**

Departamento de Arqueologia e Antropologia

Licenciatura em Antropologia

Trabalho de Culminação de Estudos

***Status e prestígio: lobolo como mecanismo de organização social,***

***bairro de Maxaquene, cidade de Maputo, Moçambique***

**Autor:**

Daniel Sebastião Cossa

**Supervisor:**

Danúbio Lihaha

Maputo, 01 de Setembro de 2021

***Status e prestígio: lobolo* como mecanismo de organização social, bairro de  
Maxaquene, cidade de Maputo, Moçambique**

**Autor:**

Daniel Sebastião Cossa

---

Relatório apresentado na modalidade do trabalho de culminação dos estudos em cumprimento parcial dos requisitos exigidos para a obtenção do grau de licenciatura em Antropologia na Universidade Eduardo Mondlane

O Supervisor

---

Presidente

---

Oponente

---

**Maputo, 01 de Setembro de 2021**

## **Declaração de honra**

Declaro que este relatório de pesquisa é original e, que o mesmo é fruto da minha investigação pessoal, estando indicadas ao longo do trabalho e nas referências as fontes de informação por mim utilizadas para a sua elaboração. Declaro ainda que, o presente trabalho nunca foi apresentado anteriormente, na íntegra ou parcialmente, para a obtenção de qualquer grau académico.

Daniel Sebastião Cossa

---

Maputo, 01 de Setembro de 2021

## **Dedicatória**

*Dedico este trabalho aos meus pais  
Sebastião Zulu Cossa e Matilde  
Nandja (ambos em memória) que  
não poderão vivenciar este momento  
ímpar, e aos meus filhos e netos, por  
acreditarem em mim.*

## **Agradecimentos**

Em primeiro lugar quero agradecer a Deus, todo-poderoso, pela força e visão que me deu para que pudesse alcançar este objectivo, que é a conclusão da licenciatura em Antropologia.

Em segundo lugar, os meus agradecimentos são direccionados ao meu supervisor Dr. Danúbio Lihabe, que, com a sua paciência, ensinamentos e rigor empreendidos fez com que este trabalho se tornasse uma realidade. As suas críticas, orientações e apoio moral foram determinantes para a materialização deste trabalho.

A Doutora Margarida Paulo pelos comentários valiosos que contribuíram para a finalização deste trabalho.

Quero também agradecer a todos os docentes do Departamento de Arqueologia e Antropologia que, directamente ou indirectamente, transmitiram-me os ensinamentos teórico-metodológicos da Antropologia em particular, e das Ciências Sociais no geral.

Os agradecimentos são extensivos aos meus colegas do curso de Antropologia, Cristóvão Alfredo, Luísa Gomes, Maria Judite, Penina Marindze e especialmente à Madalena Matola. Ao Justino Cossa pelas críticas construtivas que ajudaram na materialização deste trabalho. Aos funcionários do Departamento de Arqueologia e Antropologia, particularmente, Etelvina Cossa, João Langa e Maria Inês, agradeço pelo apoio moral e incondicional.

Aos meus amigos João Tamele, Paulo Manhiça e Cario Matusse, e ao meu primo Lote Pena, agradeço pelo incentivo e estímulo que sempre me transmitiram.

Aos participantes deste estudo, nomeadamente os noivos e as suas respectivas famílias, agradeço pela disponibilidade, paciência, acolhimento e contribuição que prestaram para que eu conseguisse realizar este trabalho. Agradeço, igualmente, a partilha das vossas experiências e vivências sobre o *lobolo*, pois foram cruciais para o alcance dos resultados deste trabalho.

Agradeço a todos que, directa ou indirectamente, contribuíram para que este trabalho e momento se tornassem uma realidade.

Muito obrigado!

## Resumo

O presente trabalho analisa o processo de organização social a partir do ritual do *lobolo* na cidade de Maputo. Estudos antropológicos sobre o *lobolo* vêm sendo desenvolvidos desde finais de século XIX e início do Século XX, tendo sido sustentados, ao longo do tempo, por diferentes abordagens. De entre outros, o *lobolo* ou *lovolo* é uma forma tradicional de aliança matrimonial dos *tsonga* que consiste na oferta de uma compensação pelo grupo do noivo a um outro grupo, o da noiva, para que este último reestabeleça o equilíbrio entre as famílias que compõem o clã, através da aquisição de um novo membro, uma mulher, que se torna propriedade do grupo. Com o decorrer do tempo, houve mudanças nas configurações ou formas de compensação no *lobolo*. Estas mudanças estão relacionadas com o aumento e as formas dos valores materiais que ao longo do tempo foram sendo introduzidas na prática desse ritual.

Esta nova configuração influenciou a monetarização da prática do *lobolo*, colocando em causa a forma tradicional como o mesmo era praticado. Ou seja, enquanto antes do trabalho migratório a família do noivo adquiria a noiva através da oferta de gado e enxadas, com a introdução do trabalho assalariado o noivo adquiria a noiva com a entrega de dinheiro e/ou bens materiais, o que alguns autores chamaram de monitorização do *lobolo*. Enquanto às famílias das noivas cabia o papel de cuidar das filhas e esperar por um homem para as *lobolar*, aos homens recaía a responsabilidade de participar no trabalho assalariado para poder ganhar dinheiro e consumir o *lobolo*. É desta forma que o pagamento em valores monetários e materiais passa a ser o elemento crucial na aquisição da noiva durante o *lobolo*.

Igualmente assiste-se, actualmente, cada vez maior participação das mulheres no rendimento familiar, onde algumas delas começam a realizar tarefas e ocupações que anteriormente eram exclusivas dos homens. Neste contexto, e de acordo com a interpretação dos dados, o presente estudo compreendeu que, num contexto em que a tradicional prática do *lobolo* vem ganhando transformações, esse ritual é um mecanismo de reivindicação do *status* e prestígio, ao ponto de os homens e mulheres converterem os papéis tradicionais dessa prática. Ou seja, o *status* e prestígio adquiridos a partir da realização do ritual de *lobolo*, permite aos indivíduos estudados organizarem o seu mundo social de acordo com os significados atribuídos a esse ritual.

**Palavras-chave:** Mito; ritual; *lobolo*; organização social e parentesco, Maputo-Moçambique.

Declaração de honra.....	i
Dedicatória.....	ii
Agradecimentos .....	iii
Resumo .....	iv
CAPÍTULO I .....	2
1. Introdução .....	2
CAPÍTULO II .....	6
2. Revisão da Literatura .....	6
2.1. Problemática .....	14
CAPÍTULO III.....	16
3. Enquadramento Teórico e Conceptual .....	16
3.1. Conceitualização .....	17
CAPÍTULO IV.....	21
4. Metodologia .....	21
4.1. Método .....	21
4.2. Instrumentos e técnicas de recolha de dados.....	22
4.3. Etapas da pesquisa .....	23
4.4. Universo, local de pesquisa e participantes.....	23
4.5. Constrangimentos.....	24
CAPÍTULO V .....	25
5. Apresentação e discussão dos resultados .....	25
5.1. Negociações e preparações que antecedem o <i>lobolo</i> .....	25
5.2. Ritual do <i>lobolo</i> como reivindicação do <i>status</i> social.....	29
5.3. O importante é ser <i>loboloda</i> , de onde vem o dinheiro não interessa .....	33
6. Considerações finais .....	39
Referências Bibliográficas .....	41

# CAPÍTULO I

## 1. Introdução

O presente trabalho é resultado de uma pesquisa sobre a prática do *lobolo* na cidade de Maputo e é subordinado ao tema, *Status* e prestígio: *lobolo* como mecanismo de organização social na cidade de Maputo.

Estudos antropológicos sobre o *lobolo* vêm sendo desenvolvidos desde finais de século XIX e início do Século XX, tendo sido sustentados, ao longo do tempo, por diferentes abordagens. Segundo Junod (1996), um dos mais importantes teóricos da antropologia sobre esse ritual, o *lobolo* ou *lovolo* é uma forma tradicional de aliança matrimonial dos *tsonga* que consiste na oferta de uma compensação pelo grupo do noivo a um outro grupo, o da noiva, para que este último reestabeleça o equilíbrio entre as famílias que compõem o clã, através da aquisição de um novo membro, uma mulher.

Deste modo a mulher adquirida por via do *lobolo*, na concepção de Junod, ainda que conservasse o seu apelido (nome do seu clã paterno) tornava-se propriedade da família do marido, ou seja, propriedade colectiva de um grupo. De acordo com Mussane (2009), é preciso salientar que os estudos de Junod se desenvolveram num período em que na Antropologia reinava a teoria evolucionista. Para os evolucionistas o *lobolo* era um acto instrumental. Ou seja, para eles *kulovola* (acto de praticar *lobolo*) significava comprar em casamento.

Certamente, esse pagamento nunca foi uma “compra da noiva”, mas um modo legítimo e institucional de garantir posição estável na ordem social, porque não seria o aspecto económico o determinante para o *lobolo*, mas seu conteúdo simbólico, ao representar o vínculo social (Pinho 2011).

Estudos sobre este tipo de prática nas sociedades africanas, feitas por Radcliff-Brown (1974) problematizam a percepção instrumentalista de Junod sobre o *lobolo* e mostram que um casamento envolve toda uma série de prestações em dinheiro ou serviço, que se deve por lei ou costume. As prestações referidas aqui são todos aqueles presentes ou pagamentos de bens exigidos pelo costume, no processo de estabelecer um casamento válido.



Para Junod o *lobolo* é a explicação mais forte para o sistema de parentesco, pois este não é regulado simplesmente por um princípio de linhagem, mas através de uma forma complexa de rede, onde as linhas horizontais perfuram as barreiras de sucessão e estabelecem relações entre diversas famílias.

Mussane (2009) afirma que até ao período da independência, em 1975 se vê que há um grande envolvimento da comunidade desde a fase de namoro, *kugangisa*, na preparação da festa e na entrega do *lobolo*. Era esse envolvimento que institucionalizava a cerimónia pois é aí onde se clarificava o parentesco por aliança e se clarificavam os papéis sociais e comportamentos.

Com o decorrer do tempo, houve mudanças nas configurações ou formas de compensação no *lobolo*. Estas mudanças estão relacionadas com o aumento e as formas dos valores materiais que ao longo do tempo foram sendo introduzidas na prática desse ritual. A esse propósito Granjo (2005) defende que a monetarização do *lobolo* veio introduzir, nesse contexto de acesso ao dinheiro, ligeiras mudanças no seu significado social. Granjo (2005) explica que a instituição que se chama *lobolo* junta em si a legitimação conjugal, o controlo e regulação da descendência, a dignificação das partes envolvidas e a domesticação do aleatório através da acção dos antepassados.

Para este autor antes, a mobilização de meios para o casamento envolvia os seniores da família e excluía em geral o próprio noivo, salientando com isso a sua mudança de estatuto e o carácter colectivo do acordo.

Mas a mudança na forma como o *lobolo* era praticado esconde uma permanência na abordagem de Junod. O *lobolo*, no formato atribuído por Junod como praticado antes das alterações devidas ao sistema colonial, apresenta uma tensão constante na sua negociação, desde a definição da quantia, até os problemas causados por infortúnios, como a morte da esposa (Gajanigo 2008). Portanto, o casamento entre africanos, como diz Radcliffe-Brown, é matéria de consideração mais ampla, que envolve todo o grupo social. É a partir dessa compreensão que a questão de *lobolo* ganha sentido.

Nessa consideração mais ampla sobre o *lobolo* ganham enquadramento outras autoras como Da Costa e Loforte (2003). Para Da Costa (2002) o papel desempenhado pelo *lobolo* se relacione

com a criação, manutenção e desenvolvimento de redes de solidariedade entre diferentes grupos familiares. Esta prestação matrimonial era, na sociedade *tsonga*, estruturante das estratégias matrimoniais que visavam antes de mais estabelecer uma cadeia de relações entre diferentes linhagens (Feliciano 1989). Se actualmente se verificam transformações que implicam a sua diminuição, estas reflectem, entre outras coisas, o processo de deslocamento em que estas populações estiveram envolvidas nos últimos anos. No entanto, estas mudanças, não parecem ter alterado o estatuto do *lobolo*, nem ter tido um efeito no seu valor (Mussane 2009).

Por exemplo, Loforte (2003) vê o *lobolo* como um mecanismo tradicional de legitimação de poder masculino sobre as mulheres. Estas abordagens teóricas sobre o *lobolo* mostram focos voltados para estudos referentes aos processos conflituosos, a legitimação conjugal, de solidariedade e relação de poder de um género sobre o outro (Junod 1996; Granjo 2005; Da Costa 2005 e Loforte 2003).

Este trabalho tem como objectivo compreender o papel dos rituais de *lobolo* na organização social na cidade de Maputo. De modo particular a pesquisa objectivou identificar as práticas e comportamentos que regulam o ritual de *lobolo*, por exemplo descrever o processo de preparação e negociação do *lobolo* entre algumas famílias e; compreender até que ponto os mitos simbolizam o ritual de *lobolo* na organização social entre os participantes desse ritual.

Nos tempos que correm tenho vivenciado situações um pouco diferentes daquelas vividas anteriormente sobre a prática do *lobolo*. Se antigamente havia uma forte preocupação do homem em *lobolar* a mulher para legitimar a sua posse, nos dias de hoje tenho vivido casos em que as mulheres fazem a questão de financiar o homem para o *lobolar*, mesmo que para isso tenha que recorrer a algum empréstimo bancário ou de agiotas. Este fenómeno que parece estar a ganhar contornos na cidade de Maputo, justificou, em parte, a escolha pessoal deste tema para compreender o seu significado.

Em termos de pertinência social, o estudo deste tema justifica-se relevante na medida em que permite-nos compreender a relação entre os mitos e a regulamentação social a partir do estudo da instituição de *lobolo*. Especificamente para a antropologia, os resultados desta pesquisa irão subsidiar o debate teórico em relação a questões relacionadas com os rituais, pois constatei que

os pontos de análise neste estudo, apesar de serem abordados com profundidade na literatura consultada sobre o assunto, não apresentam outras dinâmicas dessa prática, como por exemplo o financiamento do *lobolo* pela mulher *lobolada*. Dadas as limitações da literatura sobre o papel do *lobolo* para a regulamentação da vida social, entendo que o meu enfoque para o estudo do ritual de *lobolo* vai contribuir para compreender como é que esta instituição pode ser um elemento de organização social baseada em alguns mitos.

De salientar que escolhemos o *lobolo* como foco de estudo porque ele institui o sistema de parentesco e nos apresenta desta forma, um conjunto mais ou menos complexo de normas, de práticas e de padrões de comportamento entre os parentes.

O trabalho encontra-se dividido em cinco capítulos. No primeiro capítulo, que é introdutório, são apresentadas, de uma forma sintética, as linhas gerais de discussão sobre o *lobolo*, os objectivos da pesquisa e a justificativa da escolha do tema e suas pertinências pessoal, social e antropológica. No segundo capítulo, é apresentada a revisão da literatura, onde para além de trazeremos as diversas perspectivas sobre a prática de *lobolo* e sua evolução ao longo do tempo, problematizamos as mesmas abordagens.

O terceiro capítulo é reservado ao enquadramento teórico e conceptual no qual discutimos a teoria e os conceitos chaves que norteiam o trabalho. No quarto capítulo apresentamos os procedimentos metodológicos da pesquisa, nomeadamente os métodos, técnicas e instrumentos de recolha de dados, etapas da realização e universo da pesquisa, para além de falar também dos constrangimentos inerentes a sua realização. Finalmente, no quinto capítulo, apresentamos e discutimos os dados recolhidos à luz da teoria e conceitos chaves e, apresentamos as considerações finais e as referências bibliográficas.

## CAPÍTULO II

### 2. Revisão da Literatura

O *lobolo* é o sistema que ficou conhecido na tradição antropológica como o “preço da noiva” (Rodolpho 2004). No início do capítulo que trata do parentesco entre os Tsongas, denominado “A vida da família”, Junod (1996, tomo I), debruça-se sobre o *lobolo* entre esse grupo de indivíduos. O autor refere que julgava que [no sistema do parentesco Tsonga] só tinha dois fios, nomeadamente os costumes do *lobolo* e da poligamia enrolados e atados mais de cem vezes, mas viu que se lhe enredavam muitos outros, restos de uma antiga sociedade do tipo matriarcal e talvez vestígios do velho sistema de casamentos por grupo, como ainda existe nos australianos.

Henri Junod explica até que ponto o sistema do *lobolo* e da poligamia são organizadores do parentesco. De acordo com este autor, para casar, a família do noivo deve dar bois para a família da noiva. Segundo Junod (1996), o *lobolo* é assunto dos grupos, pois o casamento se dá entre estes. Assim o *lobolo* nunca é uma compra feita pelo marido, e ainda menos um presente oferecido aos pais. É, na verdade, uma compensação. “O primeiro grupo adquire um novo membro e o segundo sente-se diminuído e reclama alguma coisa que lhe permita reconstituir-se por sua vez, pela aquisição de outra mulher” (Junod, 1996: 256-257).

De acordo com a descrição e análise de Junod, o sistema do *lobolo* organiza as relações em vários níveis. A ligação estabelecida através da transferência de bois entre a família de *ego* (noivo) e a da “esposa do irmão de sua esposa” se constitui como uma relação de parentesco que Junod denomina de aliança em segundo grau. Como o próprio Junod defende, o casamento com a “esposa do irmão da esposa” é proibido, contudo, a filha desse casal é uma esposa preferencial de *ego*, pois é fruto de um casamento que se realizou com os seus bois. Quando se encontram, este a trata formalmente como “minha mulher”, mesmo se ela for muito nova e não houver possibilidade de se casar com ela. O parentesco potencial tem uma efectividade actual.

Em Junod, ganha importância a posição social dentro do sistema do *lobolo*. Para Junod (1996), o *lobolo* é a explicação mais forte para o sistema de parentesco. Este não é regulado simplesmente por um princípio de linhagem, mas através de uma forma complexa de rede, em que as linhas horizontais perfuram as barreiras de sucessão e estabelecem relação entre diversas famílias.

Surtem, daí, parentes virtuais, cunhados, cunhadas em potencial. A relação entre indivíduos não se configura através da relação entre os grupos segmentários a que pertencem, mas ao local que eles ocupam dentro do sistema do *lobolo* (Junod, 1996).

Junod partiu do sistema do *lobolo*, que podemos entender como um sistema de reciprocidade, para compreender os impasses e conflitos nas relações entre parentes. Para este autor, o *lobolo* é, em si, um sistema complexo e conflituoso, que obriga as pessoas a lidar constantemente com as relações por aliança, já que por motivos diversos, o funcionamento harmónico do sistema pode ser rompido e um período de renegociação inunda todo o “caminho percorrido pelos bois” (Junod 1996). Portanto, o foco na organização social pelo *lobolo* permitiu-o não desconsiderar a reivindicação paralela à paterna.

Se entendemos a lógica do *lobolo* como um casamento, podemos afirmar que estudos sobre este tipo de prática nas sociedades africanas, feitas por Radcliff-Brown (1974) problematizam a percepção instrumentalista de Junod sobre o *lobolo* e mostram que um casamento envolve toda uma série de prestações em dinheiro ou serviço, que se deve por lei ou costume. As prestações referidas aqui são todos aqueles presentes ou pagamentos de bens exigidos pelo costume, no processo de estabelecer um casamento válido.

Certamente, esse pagamento nunca foi uma “compra da noiva”, mas um modo legítimo e institucional de garantir posição estável na ordem social, porque não seria o aspecto económico o determinante para o *lobolo*, mas seu conteúdo simbólico, ao representar o vínculo social (Pinho 2011).

Mas foram, segundo Junod (1996:256), “a alteração na economia dos “tsongas” e a conseqüente monetarização que efectuaram a mudança na forma como se pratica o *lobolo*”. A responsabilidade de arranjar a quantia necessária a ser entregue para a família na noiva passou a ser do noivo, e não mais de toda a família do noivo, que normalmente usava os bois ganhos por uma irmã, que a conseguia através do seu trabalho nas minas de Natal, África do Sul.

Portanto, ao lado dos rituais fundamentados na ideia de passagem, o elemento central presente no quotidiano da vida “tsonga” é, segundo Junod, o *lobolo*. Antes de ser somente um sistema pelo qual os “tsongas” organizam o casamento, o *lobolo* termina por ser um factor definitivo nas

relações de heranças, nos rituais, e nas constantes querelas entre famílias envolvidas na transacção (Junod 1996).

Essa ideia de passagem, fundamentada em rituais é sustentada por Anault e Alcantara (2016) citando Gennep (2011) segundo o qual a maior ritualização nas sociedades menos civilizadas se explica pela menor distinção entre os universos religioso e leigo, uma vez que nelas o mundo sagrado tende a predominar sobre o profano. Tal situação faz com que inúmeros aspectos da vida social (nascer, caçar, deslocar-se, envelhecer, casar, entre outros.) estejam imersos nos cerimoniais dos rituais mágico-religiosos, termo usado por Gennep (idem) para marcar a inter-relação entre a religião, caracterizada como campo teórico e a magia, vista como técnica, para a análise dos ritos de passagem (idem).

Com as transformações advindas da presença europeia, passaram a se realizar dois tipos de *lobolo*, diz Junod. O primeiro, tradicional, no qual o rapaz obtém o *lobolo* através de sua irmã e o usa para fazer seu próprio casamento. O segundo, no qual o rapaz, depois de trabalhar dois anos nas minas de ouro, consegue reunir o dinheiro sozinho (Junod 1996).

A mudança na forma como o *lobolo* era praticado esconde uma permanência na abordagem de Junod. O *lobolo*, no formato atribuído por Junod como praticado antes das alterações devidas ao sistema colonial, apresenta uma tensão constante na sua negociação, desde a definição da quantia, até os problemas causados por infortúnios, como a morte da esposa (Gajanigo 2006).

Paulo Granjo (2005), num estudo feito na cidade de Maputo também debruça-se sobre o significado do *lobolo* e a mudança proveniente da sua monetarização, tal como Junod também explica. A monetarização do *lobolo* vem introduzir, nesse contexto de acesso ao dinheiro, subtis mudanças no seu significado social. Antes, a mobilização de meios para o casamento envolvia os seniores da família e excluía em geral o próprio noivo, salientando com isso a sua mudança de estatuto e o carácter colectivo do acordo. A obtenção dos meios para *lobolar* passa, no entanto, a estar principal e exclusivamente a cargo do próprio noivo, alterando num dos seus vértices a relação estabelecida (Granjo 2005).

Contudo, este autor mostra que o *lobolo* pode ser fácil e aceitavelmente modificado nas suas características, em resposta a multiplicidade de motivações, dificuldades e condições externas que o envolvam, em cada caso e situação histórica (idem).

Aida de acordo com autor, a instituição que se chama *lobolo* junta em si a legitimação conjugal, o controlo e regulação da descendência, a dignificação das partes envolvidas e a domesticação do aleatório através da acção dos antepassados (Granjo 2005). Tem o espaço e a capacidade de se assumir, através das representações que lhe estão associadas, como instrumento para a superação de problemas inovadores. Para Granjo (idem), no contexto estudado, não existe nenhuma outra melhor forma de casamento melhor que o *lobolo*.

Mas não se precisou esperar as mudanças na forma mais individualizada do *lobolo* para ver-se uma realidade dinâmica e tensa, como podemos observar no trecho seguinte:

Sempre suspensa sobre as suas cabeças como a espada de Dâmocles. Se tão triste acontecimento se der, torna-se dez vezes mais aflitivo pela terrível disputa que surge quando da reivindicação do *lobolo*. E o casal em desavença não é o único a sofrer. É possível que outra família, a da *mukon'wana* principal, que era talvez feliz, seja destruída em consequência deste divórcio. *Avarhuli timbilwini, disseme Mboza*, “eles não encontram a paz nos seus corações” (Junod, 1996: 259).

Portanto, o *lobolo* pode ser tomado como um importante exemplo de como Junod observou as regras de maneira por vezes conflituosa com as acções individuais (Gajanigo 2006). O *lobolo* é visto como um acto abominável através do qual mulheres são compradas e vendidas e simultaneamente como algo positivo que sanciona e dá estabilidade a uniões (Da Costa 2002). Para Casimiro e Andrade (1992), embora segundo as normas tradicionais, a mulher *lobolada* passe a fazer parte da família do marido, nos momentos de necessidade e conflito o seu apoio é negligenciável. No final a alternativa que lhes resta é voltarem-se para as suas famílias biológicas.

Da Costa (2005), ao analisar os diferentes papéis desempenhados pelos homens e mulheres no contexto familiar, fala de uniões conjugais em transformação e questões de género. Baseando-se numa investigação sobre estratégias de sobrevivência e reprodução social de famílias de

periferias de Maputo, Da Costa (2005) constatou que nessas famílias coexistem diferentes processos de formalização das uniões conjugais. E quando os indivíduos se afirmam casados podem referir-se a diferentes formas de relacionamento conjugal, desde casamento religioso, civil ou *lobolo*. Neste sentido, formalizar um relacionamento conjugal implica uma intenção de compromisso, não entre o casal e entre as duas famílias que assim se unem, mas também entre estas e os modelos sociais onde emanam os ritos ou as leis através dos quais esse relacionamento se realiza.

Para Da Costa (2005) a forma mais comum de formalizar uma união consiste no casamento com *lobolo*. Segundo esta autora, tal como defende Granjo (2005) e Junod (1996), o *lobolo* continua a existir e a ser o processo por excelência para formalizar o matrimónio, no entanto, o conjunto de prestações e cerimónias que o constituem tende a prolongar-se no tempo de forma indefinida. Através destas e de outras adaptações, os indivíduos tentam preservar as relações de solidariedade que lhes permitem permanecer inseridos nas suas unidades sociais de pertença e/ou desenvolver relações do mesmo tipo com outras unidades sociais, assegurando, simultaneamente, espaços de liberdade que permitam a satisfação dos seus interesses materiais e individuais, não coadunáveis com compromissos e responsabilidades de longo prazo (Da Costa 2002).

Ainda de acordo com Da Costa (*idem*) não parece, que o papel desempenhado pelo *lobolo* se relacione exclusiva e fundamentalmente com o estabelecimento de direitos e deveres de mulheres e maridos, mas sobretudo com a criação, manutenção e desenvolvimento de redes de solidariedade entre diferentes grupos familiares. Esta prestação matrimonial era, na sociedade Tsonga, estruturante das estratégias matrimoniais que visavam antes de mais estabelecer uma cadeia de relações entre diferentes linhagens (Feliciano 1989).

Se actualmente se verificam transformações que implicam a sua diminuição, estas reflectem, entre outras coisas, o processo de deslocamento em que estas populações estiveram envolvidas nos últimos anos e que tornaram por vezes obsoletas as velhas alianças, obrigando à criação e ao desenvolvimento de novas cadeias de solidariedade (Da Costa 2002). Estas solidariedades, em meio urbano, não passam necessariamente pelo casamento e pelo pagamento de prestações matrimoniais (*idem*).



Por seu turno, Loforte (2003) fala do *lobolo* numa perspectiva tradicional de legitimação de poder masculino sobre as mulheres. Segundo esta autora, a cerimónia de entrega da compensação matrimonial, o *lobolo*, é precedida, acompanhada e continuada por troca de presentes e de outros produtos em diferentes momentos, que revelam que as alianças não são apenas uma questão matrimonial, mas, também, de reprodução social, reforçando o poder e autoridade dos homens mais velhos.

Sobre este aspecto Pinho (2011) também se pronuncia e defende que dentre as consequências económicas da existência do *lobolo*, encontra-se o reforço de desigualdades materiais entre os grupos sociais em presença, o que implica em dizer, por outro lado, que, em sociedades estratificadas socialmente, o dote varia de modo diferencial, sendo mais importante para os ricos e menos para os pobres.

Loforte (1996) refere a este propósito que o encarecimento do *lobolo* força, muitas vezes, os jovens casais a viverem juntos sem casarem e sem *lobolo* e quando os conflitos surgem o homem tem tendência a desaparecer e a abandonar a esposa e filhos. Segundo esta autora, para as raparigas o *lobolo* continua sendo uma questão de prestígio, uma evidência de que aos olhos do marido detêm valor; para os rapazes, assegura-lhes o futuro a longo prazo, através dos descendentes que a união com *lobolo* legitima: para os pais da noiva, constitui uma forma de verificar se o noivo e a família deste possuem os meios que lhe permitam sustentar a sua filha. O *lobolo* encoraja os rapazes a trabalhar arduamente para obterem e conseqüentemente respeitarem a mulher como um bem que não é facilmente adquirido (idem).

Mussane (2009) vê o *lobolo* como foco das representações locais de mudança social. Para este autor, com o tempo, houve mudanças nas formas de compensação no *lobolo*. Estas mudanças estão relacionadas com o aumento e as formas dos valores materiais que ao longo do tempo foram sendo introduzidas na prática daquele fenómeno social. No entanto, estas mudanças, não parecem ter alterado o estatuto do *lobolo*, ou ter tido um efeito no seu valor (idem).

Ainda de acordo com Mussane (idem), pode-se concluir que seja qual for o valor que a “transacção” do *lobolo* represente, do ponto de vista antropológico deve-se reconhecer que a sua maior peculiaridade está no seu valor simbólico como fenómeno cultural.

Tendo em conta que nesta pesquisa o *lobolo* é analisado como um ritual que influencia uma determinada forma de organização social é importante apresentar e discutir as abordagens sobre o ritual nas várias vertentes. Por exemplo, Van Gennep (2011), considerando o ritual e seus mecanismos como um dado relevante problematizou a compreensão do universo das relações entre os indivíduos, os grupos e as posições em determinado contexto social.

Segundo DaMatta (2000), pioneiramente, Van Gennep (*idem*) rompeu com a ideia de aspectos universais, tratando os ritos de passagem como fenómenos compostos de fases de separação e de incorporação à sociabilidade, sendo que entre estas há um período liminar, marginal ou fronteiro que o sujeito percorre para se enquadrar no plano colectivo. O rito de passagem seria um período intermediário e temporário de incerteza e de crise, isto é, um intervalo que possibilita o indivíduo reflectir sobre a sua existência na sociedade.

A trajectória dos sujeitos estaria permeada de ininterruptas passagens de uma posição social para a outra. A ideia dos ritos, regidos pela decisão colectiva e dotados de um tempo e de um espaço, se caracteriza, portanto, pela necessidade do indivíduo, de transformar o mundo e a si mesmo com o intuito de viver em sociedade DaMatta (*idem*). Segundo Rodolpho (2004), o rito concede autoridade e legitimidade para organizar a posição, o valor e as visões de mundo do sujeito. Tal é o papel do *lobolo*.

Nas palavras de DaMatta (2000), a grande descoberta de Van Gennep (2011) é que os ritos, como o teatro, têm fases invariantes, que mudam de acordo com o tipo de transição que o grupo pretende realizar. Se o rito é um funeral, a tendência das sequências formais será na direcção de marcar ou simbolizar separações. Mas se o sujeito está mudando de grupo (ou de clã, família ou aldeia) pelo casamento, então as sequências tenderiam a dramatizar a agregação dele no novo grupo. Finalmente, se as pessoas ou grupos passam por períodos marginais (gravidez, noivado, iniciação, etc.), a sequência ritual investe nas margens ou na liminaridade do objecto em estado de ritualização (DaMatta 2000 citando Gennep 2011).

Em termos gerais, de acordo com Gennep (*idem*), os ritos de passagem podem ser decompostos em ritos de separação (preliminares) do mundo anterior, de margem (liminares) e de agregação (pós liminares) ao novo mundo. Nessa direcção, o autor aprofunda a análise sobre a passagem

material que se caracteriza, geralmente, por um limite que é marcado por algo concreto, muitas vezes delimitando espaços físicos de interdição, logo, de zonas sagradas e profanas. O sujeito pode sair do mundo anterior para entrar em um novo mundo passando por ritos em zonas consideradas neutras, como os ritos de margem. Nesse caso, o autor apresenta a possibilidade da concretização de ritos de entrada e de saída. De acordo com Rodolpho (2004), os rituais podem ser uma ferramenta conceitual importante para a compreensão e interpretação de determinado grupo social, de seus valores e suas crenças.

Rodolpho (idem) explica que, como pioneiro dos estudos sobre os rituais, sua análise sobre a cerimónia realizada ao pé de uma árvore específica pode ser considerada como exemplo clássico de ritos de iniciação. Gennep (2011) influenciou vários pesquisadores, entre eles o antropólogo Victor Turner (1920-1983). Referência nas análises sobre os rituais, o autor concebe os eventos conflituais enquanto “drama social” (os rituais, aqui, servem basicamente para resolver conflitos, diminuir rivalidades). O autor analisou os rituais de iniciação entre as meninas ndembu (grupo étnico que habita o Zimbabwe).

Peirano (2003) destaca que os rituais podem ser “religiosos, profanos, festivos, formais, informais, simples ou elaborados”. O importante nos rituais não seria assim o “conteúdo explícito”, mas suas características de forma, convencionalidade, repetição etc.

Goldman (1987) nos fornece uma interessante análise das teorias antropológicas sobre o ritual. Sobre as abordagens possíveis no estudo dos ritos, Goldman identifica “verdadeiras estruturas elementares do pensamento antropológico”, ou seja, três modelos básicos de análise que cobrem tanto as reflexões sobre a noção de ritual quanto a de pessoa.

Um primeiro esquema de origem durkheimiana e estrutural funcionalista, que pretende derivar o ritual da estrutura social, encarada como sistema concreto de inter-relações pessoais, terminando por atribuir a ele uma função psicológica de reforço de sentimentos comuns. Já o segundo modelo, de inspiração nitidamente malinowskiana e utilizado por autores como Edmund Leach e, especialmente, Victor Turner, inverte esta posição e, ao invés de fazer derivar os sentimentos do ritual, pretende ver neste último uma expressão directa daqueles. Finalmente, no terceiro caso,

imagina-se que o comportamento ritual não passa de transposição empírica de certas ideias místicas adoptadas pelo grupo (Goldman 1987).

Para a análise do ritual, Lévi-Strauss (1971) chama a atenção para a importância de realizar-se uma diferenciação entre mito e rito, abordando o ritual como o modo pelo qual as coisas são ditas. Esta maneira ou forma seria assim analisada à parte, os mitos caracterizados como “o que dizem as palavras”. Os rituais são, portanto, compostos por dois mecanismos estruturais básicos de funcionamento: a fragmentação e a repetição. Ambas as operações obtêm o mesmo efeito, segundo Lévi-Strauss, pois de uma certa maneira ambas buscam restaurar a continuidade perdida do vivido no próprio plano do pensado. A essência do rito seria, assim, compreendida como possuindo um carácter continuísta e obsessivo, enquanto o pensamento mítico agiria no sentido contrário, ou seja, como operador das descontinuidades pela acção das combinações binárias (Rodolpho 2004).

Como vimos, o estudo dos rituais, além de ser um clássico no pensamento antropológico, é objecto de variadas abordagens teóricas. Se para Lévi- Strauss (1971) o ritual coloca em prática o mito, o pensar humano, percebemos facilmente que os rituais não são apenas simples formalidades. As análises rituais, pelo contrário, permitem descortinar um panorama muito mais amplo.

As diversas abordagens teóricas acima apresentadas demonstram a vitalidade do estudo sobre os rituais, tomados como ferramenta conceitual privilegiada para nos ajudar a entender um pouco mais sobre o *lobolo* como mecanismo de organização social, seus valores pensados e vividos.

## **2.1. Problemática**

A abordagem clássica, aquela defendida por Junod, permite-nos compreender o *lobolo* como um instrumento pelo qual a mulher é comprada para ser objecto do homem e sua família. Para Junod, o único modo de compreender o *lobolo* é considerá-lo como um factor capaz de restabelecer o equilíbrio entre os grupos sociais em face, uma vez que, para o grupo que cede sua mulher a outro, resta um desfalque, ou falta, que é justamente compensada pelo *lobolo*, que permite ao grupo adquirir outra mulher. Mas não deveríamos, entretanto, confundir o *lobolo* com a mera compra vulgar da noiva. Apesar de que, de facto, para Junod, a mulher *lobolada* passa a ser

propriedade do grupo do marido. Não só ela, mas os seus filhos. Assim, o *lobolo* interessa a toda a família, notadamente aos irmãos da noiva, mas também aos irmãos do noivo, uma vez que a esposa deste é a esposa presuntiva de todo o grupo masculino, caso o marido morra, a mulher seria herdada por um destes.

Nesta perspectiva encontramos também o estudo de (Loforte 2003; Casimiro e Andrade 1992), que entendem que as normas tradicionais da prática do *lobolo* abrem espaço para desvalorização da mulher em detrimento do homem, abrindo espaço para relações de poder entre géneros. Esta perspectiva permite nos compreender o *lobolo* como uma cultura legitimadora das relações de poder dos homens sobre as mulheres. Contudo, a mesma perde de vista outros contornos do ritual do *lobolo* apesar de concordarem que é prática cultural que simboliza o matrimónio.

Outras perspectivas mostram-se, contudo mais cautelosas nas suas abordagens sobre o *lobolo*. A esse propósito, autores como (Radcliff-Brown 1974; Da Costa 2002; Granjo 2005 e Mussane 2009) defendem que, apesar de no processo do *lobolo* ocorrer uma transacção, que pode ser feita por animais ou valores monetários, não se pode ver essa prática como processo de venda e compra da mulher, sem antes compreender os aspectos simbólicos inerentes a esse ritual. Isto porque não seria o aspecto económico o determinante para o *lobolo*, mas seu conteúdo simbólico, ao representar o vínculo social.

Esta segunda perspectiva aproxima mais aquilo que é análise deste estudo, pois remete-nos a compreender o *lobolo*, não necessariamente como um aspecto económico, mas como um acto simbólico de representação do vínculo social através de um costume matrimonial em que o grupo do noivo leva uma compensação a outro grupo, o da noiva, para restabelecer o equilíbrio entre as famílias que compõem esses grupos. Contudo, esta perspectiva também não explica situações em que o *lobolo* tem outras dinâmicas nas suas configurações, nomeadamente os casos em que uma mulher financia o homem para a *lobolar*.

Mas é perceptível também que, “quaisquer que sejam os aspectos simbólicos que marquem essa transferência da noiva no contexto do ritual do *lobolo*, elas também possuem funções económicas, não meramente como intermediárias na aquisição, mas como formas de redistribuição de propriedade” (Pinho 2011:16), como mostraremos na análise dos dados.

## CAPÍTULO III

### 3. Enquadramento Teórico e Conceptual

Atendendo e considerando o objectivo do presente trabalho, que é de analisar o papel dos rituais, mais concretamente o processo de *lobolo*, penso que é conveniente trazer o debate teórico sobre os mitos e acerca do papel desses rituais na sociedade.

De acordo com Ribeiro et al. (2015), a partir de um estudo feito entre algumas comunidades indígenas no Brasil, por meio do mito é possível explicar o que está ou estava acontecendo no grupo durante determinado momento, assim poderiam encontrar soluções para seus conflitos bem como respostas para suas inquietações.

Segundo Rocha (1991), os indígenas criam mitos para contar as suas histórias e o que sentiam, pois, o mito é uma linguagem essencialmente simbólica originada da cultura específica de cada sociedade dentro de seus conceitos culturais, levando-os a uma reflexão de como foi o passado da sociedade em questão, de como ela é no presente e como pode ser no futuro e, orientando determinados rituais.

Oliveira e Lima (2001), ao analisarem o mito como elemento de formação de identidade na Amazônia referem que os mitos e lendas fazem parte da cultura do homem amazônico, interferindo na sua identidade e são apresentados como uma tentativa de explicar a realidade, como resposta e explicação da origem do mundo, o que é produzido através de cerimónias religiosas entre outros rituais, que por sua vez, mantêm vivo o mito, dentro dessa sociedade.

Contudo, o que se pretende aqui é analisar a importância dos mitos nos rituais, objectivando demonstrar algumas limitações dos debates teóricos actuais acerca dos mitos e seus papéis bem como explicar o processo de *lobolo* como uma forma de organização social regulada pelos mitos, visto que esses mitos estão carregados de significados e simbolismos que influenciam as acções das pessoas em relação ao *lobolo*.

Igualmente, será utilizada a teoria interpretativista para nos permitir compreender a funcionalidade dos mitos na materialização do ritual de *lobolo*. A teoria interpretativista apreende o modo como as pessoas entendem e interpretam o que os rodeia. Nesta perspectiva o fenómeno

cultural é entendido a partir da interpretação dos significados construídos e partilhados pelos indivíduos que o envolvem no seu contexto (Geertz 1973). A teoria interpretativista permite compreender o que as pessoas dizem e fazem, e os significados que os sujeitos dão a essas acções no seu contexto social. É neste contexto que no presente trabalho será utilizado a teoria interpretativista, pois permitirá interpretar as percepções que os indivíduos em estudo atribuem ao ritual do *lobolo* no contexto em que estão inseridos.

Contudo, Guber chama a atenção na utilização desta teoria, afirmando que uma vez que as interpretações são feitas com base na experiência pessoal do investigador, este não alcança por completo o que os sujeitos expressam na prática social do campo, devido às diferenças entre as interpretações dos informantes e as do investigador (Guber, 2006).

### **3.1. Conceitualização**

Os conceitos definidos e operacionalizados neste trabalho permitem clarificar com profundidade o objectivo e o argumento da presente pesquisa. Entretanto, conclui-se que é relevante definir os seguintes conceitos: mito, ritual e *lobolo*, organização social e parentesco.

#### **Mito**

Segundo Viana (2011), o mito tem sido definido e interpretado pelas mais variadas correntes e abordagens. Entretanto, o autor prefere a definição de Mircea Eliade por entender que é a mais consistente. Segundo essa definição entende-se o mito como um relato ou conto de história sagrada, relato de um acontecimento que teve lugar no tempo primordial, ou o tempo fabuloso dos começos. Ou seja, o mito é a narração de um acontecimento importante para uma determinada sociedade, descrevendo como uma coisa foi produzida, como começou a existir.

#### **Ritual**

Segundo Turner citado por Da Costa (2005), o ritual é uma manifestação religiosa ou ligada a certo grau de sacralização, onde por meio de representações simbólicas suscita-se um estado liminar dos indivíduos, o que provoca uma reelaboração simbólica do espaço e tempo que são relativizados. Este conceito de ritual de Turner (1987) apud Da Costa (2005) mostra-se relevante para explicar os rituais de *lobolo*.

Para Peirano (2003) o ritual é um sistema cultural de comunicação simbólica. Ele é constituído de sequências ordenadas e padronizadas de palavras e actos, em geral expressos por múltiplos meios. Estas sequências têm conteúdo e arranjos caracterizados por graus variados de formalidade (convencionalidade), estereotipia (rigidez), condensação (fusão) e redundância (repetição). A acção ritual nos seus traços constitutivos pode ser vista como “performativa” em três sentidos; 1) no sentido pelo qual dizer é também fazer alguma coisa como um acto convencional (como quando se diz “sim” à pergunta do padre em um casamento).

### ***Lobolo***

O *lobolo* é um sistema de trocas, algo similar à tríade maussiana de dar, receber e retribuir (Mussane 2009). Para este autor, o *lobolo* é um acto cultural e toda a cultura pode ser considerada como um conjunto de sistemas simbólicos em que incluem a linguagem, os matrimónios, as relações económicas, a religião, etc. (idem). Para Musane (idem) *lobolo* ou *lovolo*, praticado no Sul de Moçambique, é uma forma tradicional de aliança matrimonial dos *tsonga*. Consiste na oferta de uma compensação pelo grupo do noivo a um outro grupo, o da noiva, para que este último reestabeça o equilíbrio entre as famílias que compõem o clã, através da aquisição de um novo membro, uma mulher (Junod, 1996).

Para Junod, o *lobolo* é a explicação mais forte para o sistema de parentesco. Este não é regulado simplesmente por um princípio de linhagem, mas através de uma forma complexa de rede, em que as linhas horizontais perfuram as barreiras de sucessão e estabelecem relação entre diversas famílias. Surgem, daí, parentes virtuais, cunhados, cunhadas em potencial. A relação entre indivíduos não se configura através da relação entre os grupos segmentários a que pertencem, mas ao local que eles ocupam dentro do sistema do *lobolo*.

### **Organização Social**

Os estudos sobre Organização Social partiam do pressuposto de que todo agrupamento humano possui uma organização, uma vez que seus membros não se comportam independentemente uns dos outros, mas são ligados por laços, cuja natureza determina os tipos de unidade social. Sendo assim, “a determinação da influência relativa das várias lealdades” foi, desde o princípio, “um tema privilegiado dos estudos sobre organização social” (Lowie, 1946: 139).



Pode se entender organização social a todo o agrupamento de pessoas que se estabelecem a partir de elementos compartilhados, ideia em comum e formas similares de ver o mundo. “Organização social é a articulação consciente, permanente, dinâmica, dos grupos de uma população ao redor de interesses comuns, objectivos reais, percebidos colectivamente, que alimentam acções coordenadas e que buscam satisfazer a esses interesses colectivos” (Souza, 2010: 93).

Em linhas gerais, organizações sociais, consideradas como “totalidades sistémicas”, caracterizam-se por uma estrutura de relações sociais, crenças e orientações compartilhadas (cultura), que unem os membros de uma colectividade de pessoas (Blau e Scott, 1971).

### **Parentesco**

M. Silva (1999) defende que os estudos de parentesco são importantes para a reflexão sobre linguagem e cultura, pois articula duas ordens consideradas imbricadas: um sistema terminológico, que consiste fundamentalmente em um vocabulário (fenómeno linguístico) e um sistema de atitudes, que representa um código, uma conduta entre os indivíduos unidos pelo laço do parentesco (fenómeno cultural). Este autor ressalta que foi Lévi-Strauss, em 1945, o responsável por fundar uma análise não-linguística para os sistemas de parentesco, buscando entender os sentidos que eram atribuídos a essas terminologias, observando a organização e a forma de relacionamento entre os indivíduos com parentesco (Silva 1999).

Para Fox (1986), esse sistema representa formas de classificar parentes em categorias e subcategorias (tios, sobrinhos, primos, avós etc.). Essa classificação pode ou não corresponder à realidade social. Ou seja, relações de afinidade com determinadas pessoas, que não representam parentes consanguíneos, podem estabelecer padrões de comportamento muito próximos do que o sistema prescreve. Augé (1978) explica que o parentesco pode ser real, quando o laço social é estabelecido pelo factor biológico; ou mesmo mítico, quando os sujeitos se comportam como parentes, sem possuir nenhum laço de consanguinidade, isto é, existe um comportamento afectivo, de solidariedade, institucionalizado entre eles.

De acordo com Barros (2006:141), o parentesco pode ser compreendido como valor mais amplo e mais difuso do que a família. Como explanado, relações de amizade ou vizinhança se podem estreitar, ultrapassando a barreira biológica de consanguinidade, originando as relações

denominadas de “consideração” ou “parentesco de consideração”. Para a autora, essa relação, muitas vezes, é duplicada pelo compadrio, que estabelece compromissos e obrigações, estreitando ainda mais as relações. Portanto, verifica-se que as relações de parentesco podem ser concebidas por uma análise mais ampla e complexa, considerando aquelas caracterizadas pelo factor biológico (relações de sangue), aquelas estabelecidas pelos casamentos e as relações de consideração (Barros, 2006).

O importante para compreender a lógica do parentesco é analisar como se dão as relações entre os integrantes da estrutura familiar, quais são as regras, normas e obrigações necessárias para a manutenção desse sistema. Para Augé (1978:20), o parentesco não representa apenas um princípio de classificação e de organização sistematizado, mas deve ser entendido como código, linguagem “mais ou menos ideológica e mais ou menos manipulada”.

Considerando que as estruturas de parentesco delimitam regras e comportamentos entre os indivíduos de uma mesma origem familiar, Radcliffe-Brown e Forde (1982) afirmam que, ao aplicar o termo de parentesco a determinada pessoa, atribui-se, necessariamente, um conjunto de comportamentos, obrigações e atitudes de respeito para com este o sujeito. Adicionalmente, Fox (1986) propõe que os termos utilizados possuem um paralelo com a distribuição dos direitos e obrigações a cada ego individual. As pessoas que são designadas pela mesma linguagem, conseqüentemente, possuem obrigações semelhantes. Estas regras irão diversificar-se de acordo com o grau de parentesco. Augé (1978) observa que, para parentes mais próximos, as regras são obrigatórias e mais bem definidas do que para parentes afastados.

#### **4. CAPÍTULO 4: Metodologia**

O presente trabalho é do carácter exploratório cuja metodologia obedeceu a três momentos complementares, nomeadamente a revisão da literatura, o trabalho etnográfico e a sistematização e análise dos dados.

O primeiro momento, relativo à revisão da literatura, foi caracterizado pela consulta e leitura das principais abordagens sobre o assunto em análise, neste caso concreto o papel do ritual de *lobolo* na organização social. Foi ainda nesse momento que identifiquei e consultei a literatura sobre metodologias de investigação, teoria e conceitos básicos que nortearam a presente a pesquisa. A literatura sobre o *lobolo*, parentesco, rituais, organização social e metodologia de investigação em ciências sociais foi consultada nas bibliotecas físicas e virtuais. Nas bibliotecas físicas constam a de Brazão Mazula e a do Departamento de Arqueologia e Antropologia (DAA), ambas situadas no campus da Universidade Eduardo Mondlane. No que diz respeito às bibliotecas virtuais, estas foram consultadas por via da internet.

O segundo momento, o de trabalho etnográfico foi caracterizado pela recolha de dados nos locais de pesquisa. Neste processo procurei, por um lado, observar e participar de alguns rituais de *lobolos*, sendo que essa participação nos referidos eventos permitiu-me ver com profundidade algumas práticas relacionadas com esse ritual e, por outro lado, entrevistar e/ou conversar com algumas pessoas sobre as suas percepções sobre essa prática.

O terceiro momento, o da sistematização e análise dos dados, consistiu no recorte minucioso dos dados recolhidos no campo, de forma a elaborar tópicos que nos permitiram elaborar o modelo de análise e conseqüentemente construir a hipótese que constitui o argumento final.

##### **4.1. Método**

Segundo Gil (1999), a investigação científica depende de um conjunto de procedimentos intelectuais e técnicos para que seus objectivos sejam atingidos. Com base nos nossos objectivos, analisamos a nossa problemática à luz da pesquisa qualitativa que segundo Minayo (1987),

aprofunda o mundo dos significados das acções e relações humanas, um lado não perceptível e não captável em equações, médias e estatísticas.

O método etnográfico foi utilizado visto que, segundo Geertz (1989), permite ao pesquisador ver o que realmente acontece no local de pesquisa, estabelecer relações e seleccionar informantes. Tendo em conta o que Geertz defende sobre o método etnográfico, na prática, o mesmo permitiu-nos estabelecer interacções com alguns indivíduos envolvidos, directamente ou indirectamente, nos rituais do *lobolo* e outros que se dispuseram a partilhar suas experiências e conhecimentos sobre essa prática. Essa interacção entre o pesquisador e os participantes foi crucial para identificar, captar e analisar as práticas e comportamentos que caracterizam o ritual de *lobolo* e seus significados.

#### **4.2. Instrumentos e técnicas de recolha de dados**

As técnicas de recolha de dados que foram utilizadas são a observação, as entrevistas semi-estruturadas e conversas abertas. Com o recurso à técnica de observação acompanhei e observei as práticas desenvolvidas pelos integrantes do ritual de *lobolo* durante essa cerimónia. A observação participante permitiu-me vivenciar as diferentes práticas no processo de *lobolo* entre as famílias estudadas. A partir da observação desses elementos percebi que nesse tipo de ritual existe um conjunto de fases que devem ser seguidas, baseados em mitos, para que a cerimónia ocorra com sucesso, não só naquele momento em que ocorre, mas também no futuro. As observações foram feitas no decurso das cerimónias de *lobolo*.

Por seu lado, as entrevistas semi-estruturadas e conversas abertas também se mostraram fundamentais para complementar o observado. Ou seja, estas técnicas permitiram obter informações adicionais sobre as percepções que os indivíduos atribuem a determinadas práticas que ocorrem durante o ritual de *lobolo*. Através dessas entrevistas e de conversas abertas consegui ouvir os discursos utilizados pelos diferentes integrantes na cerimónia, bem como consegui compreender as posições sociais que alguns indivíduos ocupam naquele ritual. As conversas informais permitiram também obter subsídios acerca do significado do *lobolo* e o seu papel na organização social dentro dos grupos estudados. As entrevistas foram feitas em locais de lazer, postos de trabalho e em residências dos participantes ou onde decorreram as cerimónias de *lobolo*, dependendo da disponibilidade de cada participante.

### **4.3. Etapas da pesquisa**

No decurso do trabalho etnográfico cinco conversas foram gravadas pelo telefone e outras restantes foram anotadas no diário de campo. É importante referir que esse processo foi feito com o consentimento informado dos participantes em consideração as questões éticas de pesquisa. Depois de terem sido feitas as gravações e anotações das conversas, posteriormente procedemos à transcrição das mesmas num caderno e no computador concebidos para tal. De salientar que nestes suportes, físico e digital, eram anotadas também informações retiradas a partir das observações.

Num outro momento procuramos fazer o recorte da informação recolhida de forma a conseguir extrair elementos relevantes para responder à pergunta de partida. Procuramos compreender o que faziam, diziam e pensavam sobre a realização do ritual de *lobolo*.

A análise dos dados, contudo, aconteceu em dois momentos. O primeiro momento consistiu na selecção, especificação e interpretação dos dados recolhidos no campo, no que diz respeito a negociação entre os familiares da noiva e o papel dos anciãos na preparação da cerimónia do *lobolo*.

Quanto ao segundo momento, este consistiu na interpretação dos dados relacionados aos mecanismos de reivindicação e perpetuação do *status* social dos noivos e seus familiares a partir do ritual de *lobolo* que, conseqüentemente, se configuram como formas de organização social desses grupos, baseados nas suas mitologias. Estes elementos permitiram-se elaborar e dividir os tópicos desta pesquisa em três partes.

### **4.4. Universo, local de pesquisa e participantes**

O universo da pesquisa foi constituído por doze indivíduos com idades compreendidas entre os 25 e os 62 anos de idade. Neste universo uns têm vínculos de familiaridade ou de amizade com alguns dos noivos envolvidos em *lobolos*. Outros fomos conhecendo durante as conversas abertas nos locais de lazer e nos postos de trabalho. De um modo geral, temos neste universo, a participação dos noivos, dos familiares directos dos noivos, dos amigos dos noivos e outras

pessoas distantes das redes de sociabilidade desses noivos. Por questões de preservação de identidade, nesta pesquisa os nomes dos participantes são fictícios.

O critério de selecção dos participantes da pesquisa foi intencional, uma vez que o universo da pesquisa foi definido como sendo os participantes das cerimónias de *lobolo*, que podem estar inseridos directa ou indirectamente na cerimónia. Ou seja, a selecção dos participantes foi feita, não só com base no critério de participação nos rituais de *lobolo* que tenhamos pesquisado, mas também indivíduos que tenham vivenciado ou experimentado essa prática em uma determinada fase de suas vidas. Dentre essas pessoas constam os noivos, seus familiares, os anciões e outras pessoas que forneceram informação relevante.

Contudo, o processo de identificação dos participantes da pesquisa obedeceu a duas fases. A primeira fase de identificação foi possível a partir da observação de características exteriores dos indivíduos, nomeadamente o vestuário usavam e características físicas que denunciavam a diferenças entre os mais novos e os mais velhos. A segunda fase de identificação foi possível a partir das conversas abertas com os diferentes integrantes das cerimónias de *lobolos* nas quais iam abordando aspectos positivos e negativos que poderiam acontecer durante a cerimónia, ora criticando o não cumprimento ou exagero de certas práticas e comportamentos durante o ritual. Por sua vez, estes foram nos apresentando outros dos seus conhecidos que paulatinamente se interessaram em participar da pesquisa.

#### **4.5. Constrangimentos**

No que diz respeito aos constrangimentos, duas dificuldades caracterizaram a elaboração desta pesquisa. A primeira dificuldade teve a ver com a identificação de famílias que pretendiam realizar as cerimónias de *lobolo*. Este constrangimento foi ultrapassado a partir do momento em que procurei e adquiri ajuda de algumas pessoas conhecidas para identificar famílias ou pessoas que se preparavam para realizar o *lobolo*. O segundo constrangimento que enfrentei aconteceu quando procurei participar nas reuniões familiares de preparação do *lobolo* das noivas, visto que eram cerimónias de cunho particular em que havia aspectos familiares dos quais eu, como um estranho, não devia presenciar. Como forma de superar esse constrangimento apresentei às famílias como estudante e informei que só queria obter a informação para efeitos de pesquisa, tendo partilhado as pretensões da minha pesquisa.

## **CAPÍTULO 5: Apresentação e discussão dos resultados**

Nesta parte do trabalho pretendo apresentar e discutir os resultados. Assumindo o *lobolo* como espaço de manifestação simbólica, económica e social, verifica-se que essa instituição se torna um palco de sentimentos e afectividades diversificadas, tendo em conta o contexto no qual pode decorrer. Mas em contrapartida, é possível encontrar, nesse mesmo espaço, relações conflituosas, competitivas e desagregadoras, tal como, em parte, defende Junod.

### **5.1. Negociações e preparações que antecedem o *lobolo***

A diversidade de emoções e afectividades geralmente começam muito antes de o ritual do *lobolo* acontecer, mas no processo de negociação e preparação desse ritual. Nos contextos estudados, foi possível perceber que as negociações de *lobolo* envolvem, não só os anciões, de ambas as famílias dos noivos, mas também da noiva.

Presenciamos a reunião de uma família cuja filha de 25 anos acabara de ser noiva a duas semanas e, que na sequência da cerimónia do noivado a família do noivo teria pedido a carta contendo as condições ou requisitos exigidos para a realização do *lobolo*. Ora, essa reunião tinha que ter um desfecho rápido na família da noiva pois a família do noivo já aguardava ansiosamente pela noiva e, esta tinha que ser acompanhada juntamente com a referida carta.

Deu-se a palavra ao irmão mais velho da noiva pelo que disse:

*Eu por mim, acho que o noivo deve pagar 20000 meticais em dinheiro, comprar um caixa de cerveja, um garrafão de vinho tinto de cinco litros, 0,75 litros de vinho branco, uma caixa de refrescos, capulanas e lenços de cabeça para as títias, uma vez que papa e mama já faleceram* (Rildo, de 34 anos de idade).

Acima está exposto aquilo que o irmão mais velho da noiva entendeu como sendo o ideal para que se materializasse o *lobolo* da sua irmã mais nova. Entretanto, foi a partir daí que começaram a se manifestar múltiplas emoções caracterizadas por conflitos. É que a esse propósito tomou a palavra uma das tias que estava presente na reunião tendo criticado a quantia determinada pelo Rildo, classificando-a parecer oportuna. Nas suas palavras a tia afirmou o seguinte:

*Papá (referindo-se ao Rildo), eu não concordo com esse valor. Ele é muito e assim vai parecer que estamos a vender a nossa filha. Esse tipo de valor não se pode pedir em nenhuma circunstância porque podem ficar com a nossa filha e depois não virem para lobolar por entenderem que estamos a tentar nos aproveitar da situação para tirar proveito financeiro. Não pode, meu filho (Tia Glória, 60 anos de idade)*

Numa reacção similar, uma outra tia afirmou

*O dinheiro ideal neste tipo de cerimónias é de 10000 meticais. É um insulto e uma vergonha pedir 20000 meticais por causa do lobolo. Para além de que o noivo de comprar outros artigos que aqui mencionaste. Aliás, nem mencionaste tudo. Faltou o fato do pai, bengala e as roupas da mãe, capulanas das titias e dos avos, porque mesmo que os teus pais estejam mortos, os irmãos da noiva podem usar as roupas (Tia Maria, de 53 anos de idade).*

No decurso da reunião, o irmão mais velho da noiva, Rildo, convidou aquela a intervir, para ouvir dela, qual seria o seu posicionamento. Aliás, esse posicionamento foi partilhado por demais membros da família presentes na reunião, por entenderem que a noiva era a pessoa que sabia exactamente quais as condições e capacidades financeiras do seu parceiro. Nesse contexto, a noiva pronunciou-se nos seguintes termos:

*Por mim, acho que os 20000 meticais são um valor razoável porque eu já estou grávida. E ele me engravidou enquanto ainda estou a viver aqui em casa. Nesse valor poderia constar a parte da multa por eu estar grávida ainda aqui em casa. Para além disso, eu acho que tinha que comprar um vestido, sapatos, um colar e um anel para mim. Não é assim que funciona? (Zita, noiva, de 25 anos de idade).*

Entretanto, mais uma vez a tia Glória interveio concordando com a inclusão dos artigos ora descritos por todos os intervenientes, tendo insistido que o valor do lobolo tinha que ser reduzido de 20000 meticais para 10000 meticais conforme defendido pela Tia Maria. Na sequência ela disse:

*Meus filhos, lobolo não é venda. É uma festa. Não podemos exigir tamanha quantia de dinheiro para pensar que somos assim tão pobres. 20000 é muito. É para o filho do dono*



*arranjar aonde esse dinheiro. Eu não concordo com esse dinheiro. Para mim 10000 meticais ponto e basta. Mais todas essas coisas de bebidas e roupas* (Tia Glória, de 60 anos de idade).

Tendo em conta a sequência de narrativas acima expostas é possível perceber que o ritual de *lobolo* é precedido por um processo de negociações intra-familiares que vão definir as condições exigidas para que o mesmo aconteça. Nesse contexto de negociações pré-*lobolo* existem divergências e convergências em relação aquilo que cada membro do grupo entende como sendo o certo através da sua interpretação ou da experiência que tem sobre o *lobolo*.

Estas divergências remetem-nos à percepção da existência de conflitos familiares internos no decurso da preparação do *lobolo*. Mas estes conflitos não comprometem a realização do *lobolo*, muito pelo contrário. Eles servem para fortificar e unir a família para exigir o dote à família do noivo. Por isso diferentemente daquele conflito apresentado por Junod, o conflito neste contexto serve como elemento de organização social da família, pois as divergências decorrentes da negociação servem para fortificar a percepção que os mais velhos têm sobre os procedimentos a serem seguidos para a realização do *lobolo*, pois por mais que dê-se palavras aos demais integrantes (mais novos) da reunião, eles sempre têm a palavra de ordem, como demonstra o discurso que se segue:

*Bem, eu já dei a minha opinião sobre o que o noivo ou a sua família devia trazer no dia do lobolo, mas como as tias é que tem mais experiências nessas coisas, também por causa de questões de tradição, vocês vão dizer definitivamente como as coisas devem ser feitas* (Rildo, de 34 anos de idade).

Desse modo, este contexto permite-nos, igualmente, compreender que mais do que a preparação do *lobolo* mais do que focar os aspectos materiais, ela envolve toda componente simbólica que legitima a autoridade dos indivíduos mais velho na definição dos critérios a serem seguidos para que aconteça. Por isso, quando falamos do *lobolo* aqui, estamos a falar elementos regidos pelo costume, estamos a falar da tradição, da cultura que concorre para a organização social.

Um outro elemento que os depoimentos acima apresentados nos permitem perceber é o facto de que há uma diferença sobre como é preparado o *lobolo* hoje e antes. Se antes, de acordo com

alguns autores acima, a noiva era excluída do processo de preparação e definição do dote, neste contexto percebemos que as coisas mudaram, pois já existe espaço para intervenção e opinião da noiva sobre o valor e os materiais que acha pertinente na carta do *lobolo*.

Ora, essa nova forma mostra as dinâmicas que a tradição do *lobolo* vai conhecendo com o decorrer do tempo, mas parece que o papel dos mitos faz com que a participação da noiva seja apenas simbólica e não determinante para a definição do dote. Isto porque, na sequência da reunião das negociações a noiva é dada a palavra, mas a sua opinião não é levada em consideração visto que segundo a tradição quem deve definir o dote são os mais velhos, sob o risco de o *lobolo* não correr conforme, se não se respeitar essa tradição.

Falamos dos mitos porque durante as negociações, os familiares, constantemente apoiavam-se naquilo que é a sua experiência antiga para defender os argumentos, dizendo que sempre que alguém foi *lobolada* sem seguir a tradição secular, as coisas sempre dariam errado, tarde ou cedo. Aliás a abordagem de Ribeiro (2015) que defende que por meio do mito é possível explicar o que está ou estava acontecendo no grupo durante determinado momento, assim poderiam encontrar soluções para seus conflitos bem como respostas para suas inquietações, ajuda-nos a perceber essas atitudes da família durante a negociação do dote a ser exigido na carta de *lobolo*.

Igualmente, o interpretativismo que a teoria utilizada neste estudo ajuda-nos a perceber que o significado atribuído a esse processo de negociação e definição do dote do *lobolo* e autoridade de os indivíduos mais velhos definir tem a ver com o modo como essas pessoas entendem e interpretam o que os rodeia.

Este entendimento ou interpretação sobre o valor e o tipo de materiais exigidos para a realização do *lobolo* segundo a nossa compreensão, é baseado em experiências exteriores a eles, isto é, nasceram e encontraram este tipo de interpretações no seu meio social. Aliás, segundo (Shutz apud Wagner, 1979), o mundo da vida quotidiana, significará o mundo intersubjectivo que existia muito antes do nosso nascimento, vivenciado e interpretado por outros, nossos predecessores, como um mundo organizado. Essa interpretação é baseada no mito que, segundo Rocha (1991) é uma linguagem essencialmente simbólica originada da cultura específica de cada sociedade dentro de seus conceitos culturais, levando-os a uma reflexão de como foi o passado

da sociedade em questão, de como ela é no presente e como pode ser no futuro e, orientando determinados rituais.

## **5.2. Ritual do *lobolo* como reivindicação do *status* social**

No presente tópico pretendo apresentar de que forma a realização do ritual de *lobolo* constitui um elemento de reivindicação do *status* social do noivo perante a noiva, sua família e demais convidados durante a cerimónia. Como vimos, através da consulta bibliográfica, o *lobolo* é uma aliança entre dois grupos, o da noiva e o do noivo. É um assunto que diz respeito a duas famílias e é legitimado pela tradição. Aliás, para Radcliffe-Brown o *lobolo* exige a bênção dos antepassados, implica direitos e deveres traçados a luz da tradição. As prestações do *lobolo* são os pagamentos exigidos pelo costume no processo de estabelecer um casamento válido.

Mas, associado à essas prestações no processo de estabelecer uma união válida percebemos que existe uma outra componente que simboliza o status do homem durante a cerimónia do *lobolo*. Existem algumas iguarias que um noivo deve consumir durante a cerimónia do *lobolo*, que constituem um elemento chave para a materialização do ritual. Por exemplo, durante uma cerimónia de *lobolo* no qual participamos, percebemos essa tendência quando desencadeou-se um conflito entre os familiares do noivo e da noiva.

Tudo começou quando durante o ritual do *lobolo*, no momento da confraternização, ao noivo não lhe foi servido as moelas de frangos. Ora, não se sabe se foi por desconhecimento da família da noiva, desvalorização do assunto ou distração, o certo é que fenómeno suscitou nosso interesse na medida em que activou um conflito entre os membros das duas famílias, sobretudo entre os mais jovens.

No contexto moçambicano, sobretudo na zona sul do país, a moela de frango constitui uma iguaria de prestígio, e o seu consumo pelos homens simboliza a sua autoridade perante a mulher e a família.

Neste contexto, o grupo do noivo orientou ao noivo para que não comesse a refeição antes a referida iguaria fosse servida, pelo que o noivo o fez. Estava tudo bem, até que a noiva se levantou para ir informar aos seus familiares e os responsáveis pela gestão da refeição sobre a

exigência do noivo. Entretanto, a noiva voltou a mesa e informou que por algum motivo não tinha mais aquela iguaria nas panelas, pelo que o noivo poderia comer a refeição sem a mesma. O noivo resistiu comer tendo afirmado o seguinte:

*Olha Anabela, eu não irei comer essa comida sem as moelas. Porque não nos serviram as moelas? O que pretendem? Ou serviram numa outra mesa porque nós não merecemos? Há quem tem esse direito aqui e eu não? Diga lá a sua mãe que não vou comer essa comida, eu e os meus familiares ficaremos assim até ao fim da cerimónia* (Chabel, noivo, 30 anos de idade).

A noiva encaminhou essa informação aos seus familiares e, uma das irmãs mais velhas da noiva aproximou-se a mesa do noivo para interagir com ele tendo dito:

*Olá meu cunha, afinal o que se passa? Estão a me dizer que não queres comer e nem os teus familiares. Algum problema?* (Rosa, irmã da noiva, 33 anos de idade)

E o noivo retorquiu dizendo: *já informei à Nilza o que se passa, nós não iremos comer esta refeição sem as moelas. É só isso. Mas se dizem que durante a confecção nem tinha moelas, o que vamos fazer? Devem ter comprado aqueles frangos congelados e sabes que já vem sem essas coisas de miudezas,* respondeu a Rosa.

*Cunha, assim como vocês, que têm vossos princípios aqui na sua família, na minha família também temos. Por isso que nós trouxemos tudo o que foi exigido. E custa vocês também mostrarem um pouquinho de respeito connosco? Haaa, come on* (Chabel, noivo de 30 anos de idade).

Nesse momento a irmã da noiva também abandonou o local sem responder nada e foi ter com os seus familiares. Durante a interacção entre os familiares da noiva, um dos tios desta, visivelmente agastado com a exigência do noivo diz o seguinte:

*Porque é que esse jovem está a se comportar assim parecendo que é dos tempos de Gungunhana? É para nós pararmos nossas coisas só porque ele quer uma maldita moela? O que é isso? Vão lá comprar um quilo dessas coisas e lhe dêem tudo para ele*

*comer. Um miúdo daqueles ainda se comporta assim? Vergonhoso* (Muthetho, tio da noiva, de 40 anos de idade).

Uma outra senhora que se encontrava no local, que presumimos ter entre 65 e 70 anos de idade reagiu afirmando o seguinte:

*Eles (os familiares do noivo) têm razão. Tradição é tradição. Se eles cumpriram com o seu papel de vir lobolar a nossa filha porque é que nós não devemos lhes tratar com a dignidade que eles merecem. Eles são noivos e nós devemos respeito a eles pelo facto de lobolarem a nossa filha. Que se arranje uma maneira de resolver este assunto, por favor. A moela é o prestígio do genro. Isso não é de hoje e nem é capricho dele. É tradição* (Vovó Manuela, de 70 anos de idade, familiar da noiva).

No mesmo instante criaram-se condições para se comprarem as moelas num dos estabelecimentos comerciais que se encontrava nas proximidades, confeccionou-se e serviu-se na mesa dos noivos. Só depois de mais ou menos três horas é que os noivos retornaram a mesa e serviram-se.

Os dados acima mostram-nos que alguns elementos inerentes ao ritual de *lobolo* carregam consigo um conjunto de significados que pode configurar a reivindicação uma certa posição e determinado tratamento do noivo entre as demais pessoas. Ou seja, esse processo de exigência de uma determinada iguaria como condição para a ocorrência de uma parte da cerimónia confere ao noivo o *status* social que ele pretende ou merece pela realização do ritual do *lobolo*. Eliade (1975) reforça esse posicionamento afirmando que lá, no contexto dos mitos, torna-se possível a comunicação com os entes; conseqüentemente, deve existir uma “porta” para o alto, por onde os antepassados podem interagir com o homem pode mediar simbolicamente a cerimónia.

Por isso, esse *status* é legitimado, durante a realização do ritual do *lobolo*, como algo tradicional e é definida por aquelas práticas como o consumo da moela pelo noivo, o que é combinado com os discursos e experiências anteriores dos indivíduos adultos que orienta a sua interpretação e a sua acção pois na tradição, o passado orienta o presente através de crenças e sentimentos colectivos como refere Giddens (2000). E no seu entender as tradições são necessárias, e persistirão sempre, porque dão continuidade e forma a vida, para além de que elas têm os seus

guardiães, feiticeiros, sacerdotes e sábios que conquistam a sua posição e poder graças ao facto de serem os únicos capazes de interpretar a verdade ritual da tradição.

De acordo com o posicionamento de Giddens podemos perceber o noivo se recusado a comer as refeições sem a moela para perpetuar a tradição e dar continuidade e forma a vida. Este fenómeno é também uma forma de organização social pois é baseado em crenças que esses indivíduos têm em relação ao valor do consumo da moela pelo noivo durante o ritual de *lobolo*. Considerando essa reivindicação do *status* através da exigência da moela na refeição, percebemos que o ritual de *lobolo* constitui-se um fenómeno legitimador de norma de um grupo social, que nos aponta e revela expressões e valores desse mesmo grupo, apesar de as vezes esse ritual ressaltar o que já é comum aos dois grupos de familiares dos noivos e convidados.

Esses aspectos encontram sua fundamentação nos mitos e na teoria interpretativista que permite compreender o que as pessoas dizem e fazem, e os significados que os sujeitos dão a essas acções no seu contexto social. Por isso, é nossa percepção que as exigências ora feitas pelo noivo podem ser atribuídas à essa interpretação também pelos seus familiares, entendendo o genro a partir do momento em que ele impõe-se perante a família da noiva. Isso significa que tal exigência não passa apenas pela reivindicação do seu *status* mas também de todo um grupo que se identifica com o noivo, neste caso a família e o grupo que o acompanha durante a realização do ritual.

Desse modo, o homem, a partir do momento em que formaliza o *lobolo* vive, por assim dizer, em duas espécies de tempo, das quais a mais importante, o tempo sagrado por ter concretizado o ritual do *lobolo*, e espécie de eterno presente mítico, pelo facto de o homem reintegrar a linguagem dos ritos, como por exemplo exigir uma determinada iguaria que vai simbolizar o limiar. Esse comportamento em relação a exigência de uma determinada iguaria durante a cerimónia é fundamental para distinguir o *mokomwna* do *mukwache* (homem que não *lobolou*). O primeiro recusa-se a ser tratado como um simples namorado, porque formalizou o *lobolo*, daí a reivindicação do referido *status*, diferentemente do segundo.

Portanto, no ritual do *lobolo*, o *status* do noivo e sua família é o principal sentido que permeia as formas de organização social das duas famílias. Entre os participantes do estudo, especificamente

a Vovó Manuela, o ser tratado com prestígio serve de referência para a confirmação e legitimação das representações de ser o *mukomwana* (genro). Durante a nossa pesquisa observamos que isso foi tão importante que o *status* do *mokomwana* passa a ser visto como uma pertença do homem sobre a mulher e sua família. Observamos, igualmente, que o *status* do noivo e sua família é reivindicado como elemento que estrutura e é estruturado no âmbito das relações entre as duas famílias, entendidas como regras socialmente estabelecidas.

A compreensão das reivindicações do *status* pelo *mukomwana* ajudou-nos a reflectir acerca da forma como este grupo atribui o significado de uma determinada prática durante o ritual do *lobolo*. É esse significado que regula a forma como eles idealizam o mundo e nos remete a compreensão dessas práticas na organização social. Tal compressão nos remete também à possibilidade de os mitos estarem a influenciar essas regularidades, uma vez que eles também fazem parte desse mundo.

Aliado ao que foi apresentado, também é possível perceber que os conflitos não só acontecem durante a preparação e negociação do *lobolo* pela família da noiva. Eles caracterizam todas as fases do ritual, antes, durante e depois do *lobolo*, conforme os ritos de passagem de Van Gennep, como mostraremos a seguir.

### **5.3. O importante é ser *loboloda*, de onde vem o dinheiro não interessa**

A ideia segundo a qual o *lobolo* confere o *status* social ao homem que vimos na sessão anterior não esgota as formas de organização social legitimados por esse ritual, por isso nesta sessão mostraremos como esse processo também é utilizado pelas mulheres noivas para alcançar o prestígio entre as demais mulheres. Se na sessão anterior percebemos que a partir do *lobolo* o noivo reivindica um estatuto de autoridade perante a noiva e sua família, neste contexto percebemos que esse ritual permite à noiva ganhar um prestígio no seio da sua família e nas suas redes de amizade.

É na forma como algumas pessoas e famílias valorizam o *lobolo*, que está o cerne daquilo que os nossos interlocutores colocam a ênfase de mudança de mentalidade. Se antes como vimos, era o homem ou sua família o responsável pelo pagamento de *lobolo*, hoje em dia constatamos que as

coisas não ocorrem somente dessa maneira. Ou seja, os dados recolhidos nos permitiram perceber que algumas mulheres, para alcançarem o prestígio dentro do seu meio social criam estratégias de financiamento do *lobolo*. Essa constatação tivemos a partir dos depoimentos que colhemos num outro ritual de *lobolo* que participamos segundo os quais:

*Esta moça sofreu muito coitada. Teve o primeiro marido com o qual teve filho e lhe abandonou. Teve o segundo com o qual viveu 5 anos, mas não conseguiu engravidar de marido e foi expulsa do lar. Conheceu este homem, mas também é um indisciplinado. Mas como já não quer se separar de novo, preferiu até utilizar o dinheiro dela de xitique<sup>1</sup> de dois anos para pagar esta cerimónia de lobolo, só não para ser mal vista pelos vizinhos e familiares (Titia Julieta, convidada e vizinha da noiva, idade não apurada).*

*Ela parece não ter sorte com os relacionamentos. Alguma coisa de tradição pode estar a inviabilizar a vida amorosa dela. Tem que se procurar isso pela tradição, porque não vale a pena ela correr para o lobolo, até ao ponto de ela tirar dinheiro para sustentar a festa, se ela não resolver isso com os seus antepassados. Vai sempre comprar os homens, mas não vai durar muito com eles. Tem que procurar bem isso (Senhora Maria, convidada e vizinha da noiva, idade não apurada).*

Pelos depoimentos transcritos podemos perceber que mais do que pela necessidade de a família da noiva receber o dote em dinheiro e em outros artigos materiais, o ritual do *lobolo* pode estar associado à realização de um desejo da noiva que é alcançar o prestígio social e ser desassociada à desvalorização por ser uma mulher sem sorte ou capacidade de assegurar um homem. Para alcançar esse prestígio a mulher cria condições materiais e financeiras para que tal ocorra, ao ponto de financiar a cerimónia, incluindo o dinheiro que o noivo tira como dote durante o ritual de *lobolo*. A esse propósito, uma outra senhora que se encontrava na cerimónia e que conversou connosco disse o seguinte:

---

<sup>1</sup> Uma espécie de poupança em que um grupo de pessoas recebe o valor poupado de forma rotativa



*Vejam só, fazer isso é normal. Pode não ser normal porque muitas pessoas não dizem, mas fazem. Quando a mulher tem dinheiro e o homem não tem não vejo porquê ela não pode financiar o seu próprio lobolo. Se você que o seu homem é indisciplinado você vai querer esperar por ele? Para te lobolar no caixão. E seus filhos ficarem a sofrer? É como mobília em casa, se o homem não comprar enquanto a mulher tem dinheiro que ela compre. É assim no lobolo. E pior porque isso envolve tradição (Ivone, 45 anos de idade, prima da noiva).*

Numa reacção similar uma outra senhora afirmou o seguinte:

*Às vezes, por força das questões tradicionais e pela reputação que se pretendem, existem mulheres que criam condições para que o homem lhes case. Há coisas que só pode entender quem já sofreu com problemas de tradição. Pensa que alguém do nada pode acordar e dizer, haaa, quero um homem para me lobolar? Nada. Se uma mulher faz isso é que quer resolver problemas da vida dela. Que só ela sabe o que é (Senhora Adelma, de 59 anos de idade).*

De acordo com as afirmações acima expostas podemos entender há uma percepção uniforme de que o *lobolo* é influenciado por questões tradicionais, aquelas explicadas pelos mitos conforme os autores acima referenciados. Mas a nossa interpretação remete-nos também a perceber que o *lobolo* serve como estratégia de ascensão a um determinado prestígio que só é alcançada quando a mulher é *lobolada*. Essa constatação é sustentada pelos seguintes depoimentos:

*Eu conheço uma mulher que por ver que a idade estava a passar, juntou dinheiro para organizar um casamento com o seu marido. Quando chegou o dia, percebeu que o marido andou a gastar o dinheiro com outras mulheres, mas como o casamento já estava marcado e a senhora estava muito preocupada em casar, pediu-se emprestado dinheiro e casou-se sem festa. A senhora só queria o prazer de ser casada ser como as outras mulheres casadas (Arminda, de 42 anos de idade).*

A esse propósito, uma outra participante disse que:

*Uma mulher pode ter um homem que lhe dá prazer e tudo, mas quando não é lobolada ainda vai faltar algo. O valor da mulher está em ser lobolada. Não há nenhuma mulher*

*que não sonha em ser lobolada ou ser casada. Isso faz a mulher se sentir com valor dentro da sua família, entre as suas primas e amigas. Em todo o sítio. O lobolo afecta emocionalmente a mulher. Por isso, que as vezes não interessa se quem tira dinheiro para o lobolo é o marido ou a mulher. O importante é que o lobolo aconteça e todos saibam que a fulana foi lobolada (Marília, de 45 anos de idade).*

Diante destas afirmações é possível perceber que o significado atribuído ao *lobolo* reside no facto de esse ritual conferir as mulheres uma aprovação social: o *status*, respeito, prestígio e consideração pelo facto de passar a ser uma mulher *lobolada*. Por isso a mulher, procura mecanismos para conquistar o seu prestígio e um valor social da família e das redes da amizade, através do financiamento do *lobolo*.

Aliás, o estudo feito por Da Costa (2002) pode nos ajudar a compreender esses comportamentos que levam a mulher a financiar seu próprio *lobolo*, contornando o tradicional papel atribuído somente aos homens. Esta autora refere que as mulheres constituem, na periferia de Maputo, um elemento central e essencial, nas estratégias de sobrevivência e reprodução social das famílias. Para além de exercerem actividades geradoras de rendimentos ou produtos, contribuem de forma particularmente visível para a solidificação das relações entre diferentes núcleos de uma mesma família e entre famílias aliadas por laços matrimoniais (idem). Portanto, é possível compreender que a partir do momento em que as mulheres desenvolvem uma actividade remunerada, elas sentem que podem não esperarem pelo homem para alcançarem o tão desejado privilégio, que é o *lobolo*, sendo que elas podem o fazer com os seus próprios recursos.

Mas é importante realçar que a análise dos dados mostra que o prestígio que a mulher alcança com o *lobolo* não coloca em causa o *status* social reivindicado pelo homem, pelo menos no decorrer do ritual. As mulheres *loboladas* conquistam um espaço de valorização mais ampla nas suas relações mais directas tomada de decisões, mas o seu espaço central continua a ser aliado as questões específicas da mulher na família, herdadas através do processo de socialização que são retratadas por alguns participantes.

Os *status* e prestígio conferidos ao homem e a mulher respectivamente, pelo *lobolo* constituem o mecanismo de reprodução das normas, regras e papéis de homens e de mulheres, de esposa e de

marido, legitimados pelos mitos (poder tradicional) o que significa que as relações matrimoniais na família são produto das motivações e da socialização que leva esses homens e mulheres a agirem de acordo com as suas crenças.

É nesse contexto que ganha enquadramento também a abordagem de Eliade (1975) sobre os mitos, o qual defende que estes desempenham um papel importante nos rituais, pois estes legitimam a passagem de uma fase para a outra. E neste caso concreto o limiar é a realização do *lobolo* porque este ritual permite aos homens e mulheres inseridos nele alcançarem o *status* e o prestígio. Aliás, para Eliade, o limiar, a porta, mostra de uma maneira imediata e concreta a solução de (des)continuidade; daí a sua grande importância sagrada, porque se trata de um símbolo e, ao mesmo tempo, de um veículo de passagem (*idem*).

Portanto, compreendemos o ritual de *lobolo* como uma das unidades de relações sociais e de reprodução *status* e prestígio, e é nesse espaço que os hábitos, costumes, valores e comportamentos são socialmente construídos. É uma instituição composta por indivíduos de sexos e grupos etários distintos que, ligados por esse ritual, interagem, produzindo complexa pluralidade de sentimentos e emoções, que se configuram na organização social.

De acordo com a interpretação dos dados compreendemos, igualmente, que o *lobolo* é sagrado e, portanto, a sua realização imprescindível na vida de uma mulher, manifestando-se sempre como uma realidade inteiramente diferente das realidades “naturais”.

Dado que essa instituição que se chama *lobolo* e seus processos sociais configuram-se como organização social, verifica-se que esse ritual vem sofrendo transformações em decorrência das dinâmicas sociais e culturais, em especial a participação crescente da mulher no mercado de trabalho, o divórcio e as mudanças nos papéis parentais e de género. Essas modificações repercutiram directamente na organização familiar, originando diferentes a construção de diferentes mecanismos para legitimar o *status* na família ou prestígio na sociedade.

Portanto, de um modo geral, compreender o significado desse ritual é relevante, pois permite analisar a dinâmica social desse tipo de organização social bem como situar o papel dos mitos nessa organização. O *lobolo* é constituído pelas estruturas de parentesco, as quais irão determinar as relações familiares. Portanto para entender o funcionamento dessa instituição, torna-se

necessário relacionar este assunto aos mitos que fundamentam a necessidade da realização desse ritual e a importância dessa realização no quotidiano dos intervenientes, nomeadamente o casal e os respectivos familiares e amigos. Aliás, o casamento entre africanos, como diz Radcliffe-Brown, é matéria de consideração mais ampla, que envolve todo o grupo social. É a partir dessa compreensão que a questão do *lobolo* como mecanismo de organização social ganha sentido.

A consumação da realização do *lobolo* é uma manifestação de algo sagrado, que vai para além da mera troca simbólica de bens em si, mas o significado e importância do acto para os actores sociais legitimarem as suas crenças, nomeadamente o *status* e o prestígio. Por isso, que alguns interlocutores não vêem nenhum problema no facto de a mulher financiar esse ritual, desde que alcance o esse estatuto privilegiado condicionado por essa instituição. Partindo das abordagens e interpretação dos dados podemos compreender que o ritual do *lobolo* é um fenómeno cultural e contextual, regulador das normas sociais, isto é, um mecanismo de reivindicação social.

## 6. Considerações finais

O presente estudo analisou o processo de organização social a partir do ritual do *lobolo* na cidade de Maputo. Estudos antropológicos sobre o *lobolo* vêm sendo desenvolvidos desde finais de século XIX e início do Século XX, tendo sido sustentados, ao longo do tempo, por diferentes abordagens. Autores como Junod (1994) sugerem que o *lobolo* ou *lovolo* é uma forma tradicional de aliança matrimonial dos *tsonga* que consiste na oferta de uma compensação pelo grupo do noivo a um outro grupo, o da noiva, para que este último reestabeleça o equilíbrio entre as famílias que compõem o clã, através da aquisição de um novo membro, uma mulher, que se torna propriedade do grupo. Contudo Granjo (2005) refere que com o decorrer do tempo, houve mudanças nas configurações ou formas de compensação no *lobolo*. Estas mudanças estão relacionadas com o aumento e as formas dos valores materiais que ao longo do tempo foram sendo introduzidas na prática desse ritual.

Esta nova configuração influenciou a monetarização da prática do *lobolo*, colocando em causa a forma tradicional como o mesmo era praticado. Ou seja, enquanto antes do trabalho migratório a família do noivo adquiria a noiva através da oferta de gado e enxadas, com a introdução do trabalho assalariado o noivo passou a adquirir a noiva com a entrega de dinheiro e/ou bens materiais, o que alguns autores chamaram de monetarização do *lobolo*. Enquanto às famílias das noivas cabia o papel de cuidar das filhas e esperar por um homem para as *lobolar*, aos homens recaía a responsabilidade de participar no trabalho assalariado para poder ganhar dinheiro e consumir o *lobolo*. É desta forma que o pagamento em valores monetários e materiais passa a ser o elemento crucial na aquisição da noiva durante o *lobolo*.

Aliado a essas transformações, nota-se actualmente, cada vez maior participação das mulheres no rendimento familiar, onde algumas delas começam a realizar tarefas e ocupações que anteriormente eram exclusivas dos homens. Entretanto, se as mulheres já podem desempenhar papéis que anteriormente eram exclusivos aos homens, interessou-nos compreender como é que se desenrolam essas dinâmicas no contexto do *lobolo*.

Neste contexto, e de acordo com a interpretação dos dados, o presente estudo compreendeu que, num contexto em que a tradicional prática do *lobolo* vem ganhando transformações, esse ritual constitui um mecanismo de reivindicação do *status* e prestígio, ao ponto de os homens e

mulheres converterem os papéis tradicionais dessa prática. Ou seja, por um lado, o homem, ao realizar o lobolo pretende reivindicar um determinado estatuto perante as famílias. E, por outro lado, a mulher, na busca de alcançar um prestígio entre as suas redes de convivências, nomeadamente familiares e amigas, desenvolve estratégias de financiamento do *lobolo*, contrariando dessa forma o modelo clássico e tradicional cujo financiamento do lobolo cabia exclusivamente ao homem e o seu grupo.

Portanto, o *status* e prestígio adquiridos pela mulher e pelo homem respectivamente, a partir da realização do ritual de *lobolo*, permitem aos mesmos organizarem o seu mundo social de acordo com os significados atribuídos a esse ritual. Neste caso pode se compreender que o *lobolo* é um ritual regulado pelos mitos e desempenha um papel importante na organização social.

## Referências Bibliográficas

Augé, M. (1978). *Os limites do parentesco*. Lisboa: Edições 70.

Blau, P.; Scott, W. R. (1971). *Organizações Formais*. São Paulo: Atlas.

Barros, M. L. (2006). *Famílias e gerações*. Rio de Janeiro: Ed. FGV.

Da Costa, A. B. (2005). *Há-de vir um senhor que é meu marido: relações de género na periferia de Maputo*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica e Tropical.

DaMatta, R. (2000). *Individualidade e liminaridade: considerações sobre os ritos de passagem e a modernidade*. Mana 6(1): pp. 729 - 765.

De Sousa Pires, J. C. & Macêdo, K. B. (2006). *Cultura Organizacional em Organizações Públicas no Brasil*. Rio de Janeiro: RAP.

Eliade, M. (1975). *O Sagrado e o Profano*. São Paulo: Martins Fontes.

Gajanigo, P. R. (2006). *O Sul de Moçambique e a História da Antropologia: Os usos e Costumes dos Bantos, de Henri Junod*. [Dissertação de Mestrado em Antropologia]. Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas.

Granjo, P. (2005). *Lobolo em Maputo. Um velho idioma para novas vivências conjugais*. Porto: Campo de Letras.

Gennep, A. V. (2011). *Os ritos de passagem*. 2. ed., Trad. Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes.

Junod, H. A. (1996). *Usos e Costumes dos Bantu*. Maputo: Editora do Arquivo Histórico de Moçambique, Tomo I.

Feliciano, J. F. (1989a), *Antropologia Económica dos Thonga do Sul de Moçambique*. [Dissertação de doutoramento em Antropologia]. Lisboa: Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa.

- Feliciano, J. F. (1989b). *O Sistema de Parentesco Changana*, Lisboa: Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa.
- Fox, R. L. (1986). *Parentesco e casamento*. Lisboa: Veja.
- Lowie, R. H. (1946). *Organização Social*. In: Pierson, Donald. Estudos de Organização Social. São Paulo: Martins, pp. 139-155.
- Lévi-Strauss, C. (1971). *Mitológicas – o Homem Nú*. Lisboa: Edições 70.
- Loforte, A. M. (1996). *Género e Poder entre os Tsonga de Moçambique*, Lisboa: Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa.
- Loforte, A. M. (2003). *Mulher, Poder e Tradição em Moçambique*. Outras Vozes. Vol. 5. pp. 41.
- Mussane, G. A. (2009). *A Kuna N'kinga: O Lobolo como foco das representações locais de mudança social*. Rio de Janeiro: UFRJ.
- Oliveira, S. M. & Lima, Antónia Silva. (2001). *O Mito na Formação da Identidade*. Lisboa: Edições 70.
- Peirano, M. (2003). *Rituais ontem e hoje*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Pinho, O. (2011). *A Antropologia na África e o Lobolo no Sul de Moçambique*. Afro-Ásia, núm. 43, 2011. Bahia: Universidade Federal da Bahia, pp. 9-41.
- Radcliffe-Brown, A. R. & Forde, C. D. (1982). *Sistemas políticos africanos de parentesco e casamento*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Ribeiro, R. C. et al. (2015). *A importância dos mitos para as sociedades indígenas*. São Paulo: Martins.
- Rocha, E. (1991). *O que é mito?* São Paulo: Brasiliense.
- Rodolpho, A. L. (2004). Rituais, ritos de passagem e de iniciação: uma revisão da bibliografia antropológica. Estudos Teológicos, 44(2): 138-146.
- Silva, M. (1999). “Linguagem e parentesco”. *Revista de Antropologia*, 42 (1-2): 133-161.



Viana, N. (2011). *Mito e Mitologia*. *Cronos* 12(1): 79-89.