

Universidade Eduardo Mondlane

Digitalização de Teses

ATD-04

ATD-14



00057.00172

[ZJB] - Zaida Júlio Bembane

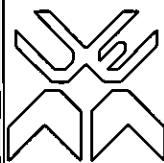
[24-06-2009 11:15:57]

Mod: 203/00-2007.09.04

Microfil - Moçambique S.A.
Av.24 De Julho, 652
1101 Maputo - Moçambique
Telf: +258 21 333409

ATO-04

2001



UNIVERSIDADE EDUARDO MONDLANE
UNIDADE DE FORMAÇÃO E INVESTIGAÇÃO EM CIÊNCIAS
SOCIAIS (UFICS)



Autor: Nunes Gimo Sanhantamba

As representações e práticas da Família na Comunidade Bárue
Estratégias de Casamento

O Caso da Povoação de Davete, área da Localidade de Tchuala, Distrito de Bárue

Projecto de investigação apresentado em cumprimento parcial dos requisitos exigidos para a obtenção do Grau de Licenciatura em Antropologia na Universidade Eduardo Mondlane.

Supervisora: Prof^a. Doutora Ana Maria Loforte

Maputo, Junho de 2001

U.E.M. - UFICS
R. E. 4414
DATA 12 / 07 / 05
AQUISIÇÃO <i>Open</i>
COTA ATO-04

UNIVERSIDADE EDUARDO MONDLANE
UNIDADE DE FORMAÇÃO E INVESTIGAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS.

(UFICS)

Autor: Nunes Gimo Sanhantamba

As representações e práticas da Família na Comunidade Bárue
Estratégias de Casamento

O Caso da Povoação de Davete, área da Localidade de Tchuala, Distrito de Bárue

Projecto de investigação apresentado em cumprimento parcial dos requisitos exigidos
para a obtenção do Grau de Licenciatura em Antropologia na Universidade Eduardo
Mondlane

Supervisora: Prof^a. Doutora Ana Maria Loforte

Maputo, Junho de 2001

DECLARAÇÃO

Declaro que este projecto de investigação nunca foi apresentado, na sua essência, para a obtenção de qualquer grau, e que ele constitui o resultado da minha investigação pessoal, estando indicadas no texto e na bibliografia as fontes que utilizei.

DEDICATÓRIA

Dedico este título acadêmico, ao meu pai já falecido, que ainda na idade de infância não se poupou a esforços em me mandar à escola, não obstante as dificuldades econômico-financeiras, próprias de um camponês.

À minha mãe, pelo empenho que me prestou e pelos conselhos que me deu em não abandonar a escola apesar de nunca ter frequentado escola alguma.

À todos os Sanhantambas.

À minha esposa e filhos

AGRADECIMENTOS

Quero em primeiro lugar agradecer a minha supervisora Prof^ª. Doutora Ana Maria Loforte pela orientação metodológica e técnica sem a qual não teria sido possível a efectivação deste trabalho.

Aos Directores Distritais de Educação, Saúde, Agricultura e Desenvolvimento Rural, Presidente do Conselho Municipal de Catandica e a todos os entrevistados que contribuíram decisivamente para o sucesso deste trabalho, no Distrito de Báruè.

Quero deixar expresso os meus agradecimentos a todos os meus professores e aos CTA's da UFICS a quem devo a minha formação, em especial ao Prof. Doutor Eduardo Medeiro, por ter-me iniciado na área antropológica; ao Prof. Doutor Rafael da Conceição, por toda a orientação antropológica ao longo de todo o curso; e à Prof^ª. Doutora Ana Maria Loforte, que deu corpo a este trabalho.

Ao Dr. Cristiano Matsinhe (director do curso) pela sua simplicidade na resolução dos problemas que foram surgindo ao longo do trabalho.

À direcção da Universidade Eduardo Mondlane pela disponibilização de fundos que tornarão possível a minha deslocação e aquisição de material para a elaboração deste trabalho.

À todos os meus colegas, em especial ao José Adalima, Momad Saide, Daniel Amade, Aurélio Miambo, Emídio Gune, Salvador Cadete, Aníbal Morgado, Isabel Cambe e aos drs. Alex Nhambire e Zefanias Matsimbe, que me ajudaram nesta reflexão, o meu muito obrigado.

Finalmente, não quero deixar de agradecer a todos aqueles que directa ou indirectamente contribuíram para que a realização deste trabalho fosse possível, mas que aqui não foram mencionados, o meu muito obrigado

RESUMO

O presente trabalho tem por objectivo analisar os fenómenos do parentesco enquanto determinantes de modelos intitucionalizados de relações sociais, especificamente, sobre as estratégias de casamento na comunidade de Davete, Distrito de Bárue, procurando identificar pontos de ruptura e de continuidade nas alianças matrimoniais.

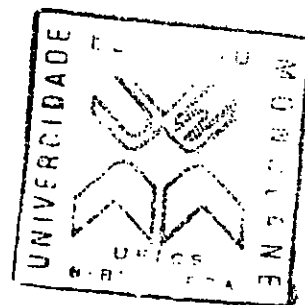
Ainda que as estratégias de casamento tenham elementos comuns, existem elementos específicos que cada geração de um grupo social adopta. Apesar de acolher as estratégias histórico-culturais transmitidas pelas gerações dos mais velhos, verifica-se uma influência dos contextos político, económico e social vigentes assim como das dinâmicas internas e externas ao grupo. Na verdade, na comunidade de Davete, os casamentos preferenciais realizam-se no interior do grupo entre indivíduos pertencentes ao grupo Bárue.

Ao iniciar este tema, pretendemos contribuir com a humildade necessária para que estudos mais aprofundados tenham lugar, visando uma reflexão de assuntos relacionados com a família na comunidade Bárue, adoptando o método de análise comparativa das sociedades matri e patrilinear moçambicanas.

Finalmente, temos consciência sobre a diversidade cultural que determina e condiciona os agentes sociais a adoptar estratégias diferentes no tempo e no espaço, esta diversidade deve merecer atenção aos antropólogos e sociólogos, no seu empenhamento quotidiano.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	1
OBJECTIVOS.....	4
I. REVISÃO BIBLIOGRÁFICA.....	5
II. CONCEPTUALIZAÇÃO.....	10
1. AS REGRAS DO CASAMENTO	10
2. FAMÍLIA E UNIDADE DOMÉSTICA	13
3. A CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADE FEMININA E MASCULINA.....	14
III – RESULTADOS PRELIMINARES DA INVESTIGAÇÃO.....	15
1. BREVE CARACTERIZAÇÃO DA POVOAÇÃO DE DAVETE.....	15
2. HISTÓRIA DO GRUPO BÁRUÊ E PRÁTICAS ASSOCIADAS A FAMÍLIA	16
2.1. REFERÊNCIAS SOBRE A ESTRUTURAÇÃO E ORGANIZAÇÃO DAS UNIDADES DOMÉSTICAS	19
2.2. PROVA DA FECUNDIDADE	20
2.3. COMPROMISSO DE NAMORO.....	20
2.4. TRANSFERÊNCIA DA NOIVA PARA A CASA DOS PAIS DO NOIVO.....	22
2.5. NUPCIALIDADE E PROVA DA VIRGINDADE.....	23
2.6. TCHUMA COMO MEIO DA LEGITIMAÇÃO MATRIMONIAL E DA LINHA DE DESCENDÊNCIA DOS FILHOS.....	25
2.7. OS CONTORNOS DO TABU DO INCESTO PARA A REPRODUÇÃO HUMANA	26
2.8. TENDÊNCIA ACTUAL DAS OPÇÕES MATRIMONIAIS	27
2.9. HERANÇA E SUCESSÃO.....	28
IV. A EXOGAMIA	29
V. AS ESTRATÉGIAS DE CASAMENTO NA COMUNIDADE DE DAVETE: RUPTURA OU CONTINUIDADE	33
VI. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	39
VII. A CONSTRUÇÃO DA PROBLEMÁTICA	40
VIII. HIPÓTESES	42
IX. METODOLOGIA DE FUTURAS INVESTIGAÇÕES.....	44
BIBLIOGRAFIA REFERENCIADA	46
BIBLIOGRAFIA GERAL	50



INTRODUÇÃO

A Povoação de Davete é constituída por um conjunto de unidades domésticas dispersas umas das outras, nas quais é possível identificar famílias extensas e nucleares, poligínicas e monogâmicas, com residência virilocal e neolocal.

Relativamente autónomas, as unidades domésticas têm ligação entre si, e este processo de interacção social independe da pertença ou não ao mesmo grupo de parentesco. Assume um carácter de responsabilidade recíproca e obrigações comuns no concernerente a cooperação, solidariedade e socialização dos seus membros. Cada unidade doméstica está estruturada e hierarquizada com base na geração e sexo, o que determina a distribuição de papéis e funções entre os seus membros.

A Povoação é habitada maioritariamente por membros do grupo social Báruè, um dos segmentos da etnia Shona, localizando-se grupos sociais Ndau, Teve, Atongas, com os quais se identifica na observação do princípio de filiação agnática, na prática do lobolo como meio de transferência da noiva para o grupo aliado, e no pagamento de *tchuma* para a legitimação da aliança matrimonial e da filiação dos filhos nascidos na relação matrimonial.

Os casamentos são exogâmicos por força do tabu do incesto e a escolha da noiva, ocorre, regra geral, no interior da Povoação, quer por iniciativa dos interessados que carecem de aprovação dos pais ou parentes, quer por iniciativa dos parentes, nomeadamente, o pai, a mãe, a irmã mais velha, o tio paterno, avó materna e outros membros próximos.

A sexualidade feminina na comunidade de Davete está relacionada com a preservação da virgindade das raparigas, que é vigiada sistematicamente por mulheres adultas, e, como esposa, o homem tem direitos sexuais exclusivos sobre a sua mulher.

Os membros da Povoação dedicam-se a produção de bens para o consumo e para o mercado, nomeadamente o milho, mapira, mexoeira e, a partir de 1999, os homens dedicam-se ao cultivo de tabaco.

Este projecto propõe-se fornecer uma imagem da comunidade de Davete, relativamente as estratégias de casamento, procurando estabelecer relação com as esferas política, económica e social. O interesse sobre o assunto deriva das nossas inquietações e da inexistência de obras que dizem respeito a organização social destas unidades domésticas, com enfoque na área matrimonial da comunidade Báruè.

Estivemos no terreno por duas vezes. A primeira vez a nossa estadia foi de três semanas e, a segunda vez, de dez dias. Durante a nossa estadia na Povoação não tivemos dados que nos permitissem obter o número de seus habitantes no local assim como na administração do Distrito para além de dados estatísticos gerais do censo populacional de 1997. Mesmo assim, estimamos existir cerca de oitenta famílias o que numericamente pode traduzir-se em cerca de 300 a 400 habitantes.

Para termos a ideia sobre as estratégias de casamento na Povoação de Davete, adoptamos a metodologia que nos permitisse fazer uma reflexão da nossa amostra com a incursão sobre a realidade munidos de fontes primárias que constituem bases epistemológicas de legitimação do saber.

Adoptámos a Povoação de Davete como local do nosso estudo. A escolha desta Povoação obedeceu ao princípio de que este espaço é predominantemente habitado por membros do grupo Báruè. A nossa presença no terreno confirma esta presunção, pois, dos 39 indivíduos entrevistados, 30 são Báruès cujas linhagens viveram e têm terrenos na Povoação. Os restantes 9 dos entrevistados, 6 são mulheres de homens do grupo Báruè e 3 são homens, sendo 2 Gorongozas e 1 Ndau.

O grupo dos entrevistados não obedeceu a um prévio critério de selecção, porém, foi nossa ideia conversar com jovens e adultos de ambos os sexos. Certos entrevistados

vivem/viveram as nossas inquietações e outros ainda obtiveram informação por terceiros, sobre assuntos do passado.

As entrevistas foram aleatórias e adoptamos a técnica de observação não participante.¹

Sendo que o tema se insere na Antropologia Social elaboramos um questionário estruturado, entrevistas formais e conversas informais; procuramos saber sobre as questões ligadas à família, casamento, tipos de alianças tradicionais, formas de residência, compensação matrimonial, reprodução biológica, produção de bens, divisão sexual de trabalho, práticas religiosas, poder e autoridade doméstica.

Questionámos os entrevistados porque se casam, o que acontece quando não se casam, o que se pretende com o casamento, como e onde se arranja um parceiro, com quem se pode casar, como se legitima e quem legitima as alianças matrimoniais, como se faz a prova da fecundidade masculina e feminina e qual é o termo de filiação local. Estas e outras perguntas que fizemos contribuíram para a reflexão assim como as fontes primárias que tivemos acesso nas Bibliotecas da UFICS, da Faculdade de Letras, do Arquivo Histórico de Moçambique, do Departamento do Género/CEA e de Monografias que nos foram postas à disposição para consulta na administração do Bárue, em Catandica.

Nesse local (Catandica), tivemos, de igual modo, contacto com o Director da Educação, Director da Agricultura e Desenvolvimento Rural, Director da Saúde, Presidente do Conselho Municipal de Catandica, Chefe da Secretaria da administração do Distrito e Oficial do Registo Civil do Distrito de Bárue.

Como projecto a ser aprofundado à posteriori, propomo-nos na confrontação dos dados, e ter uma imagem da situação social, explicando a estruturação e

¹ É a metodologia aplicada para este projecto, que consistiu na permanência no terreno do pesquisador como visitante e não integrado no objecto de estudo, que exigiria maior tempo de vida em comum na comunidade onde a pesquisa decorre.

composição das unidades domésticas, o lugar do indivíduo na família, regras de casamento e processos associados as estratégias matrimoniais no tempo e no espaço.

O trabalho está estruturado da seguinte maneira: Introdução onde resumimos o assunto a abordar e os objectivos.; a Iª parte contém a revisão bibliográfica, na qual confrontamos vários autores que fizeram estudos na área da Antropologia do Parentesco em África e em Moçambique; a IIª parte contém a conceptualização do âmbito do tema; a IIIª Resultados preliminares da investigação; a IVª parte contém a exogamia; a Vª estratégias de casamento na comunidade de Davete: ruptura ou continuidade; a VIª parte contém considerações finais; a VIIª parte integra a construção da problemática; a VIIIª, hipótese, e a IXª parte contém a metodologia de futura investigação. Por último vem a Bibliografia referenciada e a Bibliografia geral.

Objectivos

Sendo o casamento o lugar privilegiado da reprodução social, económica e biológica, a necessidade de conhecer as posições assumidas por homens e mulheres na hierarquia da família e no exercício do poder doméstico, constitui, objectivo geral deste trabalho, sobre uma comunidade predominantemente rural.

O nosso objectivo específico consiste em fazer uma incursão sobre o discurso e práticas associadas as estratégias de casamento na comunidade de Davete, procurando, deste modo, detectar aspectos de continuidade e de ruptura condicionados por dinâmicas internas e externas à comunidade Báruè, através da adopção de novas formas de estruturação das unidades domésticas e o uso de mecanismos visando a reprodução social, cultural, biológica, económica e política.

I. Revisão Bibliográfica

Os primeiros trabalhos tornados público relacionados com a Antropologia do Parentesco são *Ancient Law*, de Maine(1861), seguido da obra de McLennan(1865), *Primitive Marriage*, e, Morgan(1871), que publica sua obra intitulada *Consanguinity and Affinity of the Human Family* (Fox, 1986:10). Estes trabalhos tinham sido dominados por uma visão do Direito, por isso, neles se pode notar os conceitos sobre deveres e direitos entre membros do parentesco, família e entre os casados.

As ideias que podemos ter acerca da emergência da Antropologia do Parentesco ligam-se ao século XIX, dominado por obras que procuram interpretar e explicar os fenómenos associados as esferas política, económica e social, condicionados por contactos culturais dos “ocidentais” com outros povos, sobre os quais há um olhar de alteridade dominado por metanarrativas².

Apesar desse olhar depreciativo, passados mais de cem anos, as obras sobre a Antropologia do Parentesco dominam a produção da maioria das obras da Antropologia, um esforço que é também levado a cabo por africanistas e estudiosos africanos como adiante veremos. Neste ensejo sugerem uma nova perspectiva para a compreensão de uma situação mais próxima da realidade social cujos trabalhos já não se produzem apenas no gabinete mas associados com o trabalho de campo.

É na sequência deste esforço que aparece a obra intitulada *Sistemas Políticos Africanos de Parentesco e Casamento*, uma colectânea de vários trabalhos etnográficos levados a cabo em África por africanistas.

A obra aborda e espelha os conceitos de parentesco, família e casamento, noções não uniformes, pois cada grupo social tem uma visão e forma típica de estruturação

² Cf. Jean-François Lyotard, 1986, que nega, através da sua obra *fenomenologia* as metaprescrições, reconhece que cada sociedade produz suas próprias formas de estar e lidar com as realidades no espaço e no tempo, condicionados por práticas culturais locais.

e organização dos grupos domésticos africanos destacando-se sociedades que se assumem predominantemente matri ou patrilineares.

Com efeito, Radcliffe-Brown(1982:11) desperta atenção ao afirmar que “na compreensão de qualquer aspecto da vida social de uma população africana, v.g., económico, político ou religioso, é essencial conhecer a organização de parentesco e do casamento”. Assim, ele propõe o reconhecimento da Antropologia do Parentesco na Antropologia, como uma área de extrema importância no estudo sobre a realidade social, sugerindo seguir uma análise comparativa como método, com o qual é possível comparar as situações sociais afim de obter esquemas de classificação através de uma análise sistemática da realidade.

Este método de indagação procura estabelecer uma visão a partir do qual se pode explicar o parentesco, a família e o casamento como uma totalidade, os pontos que os alicerçam e que podem, por ventura, quebrar e criar caos.

Importa, entretanto, aclarar o conceito parentesco. Na definição de Richards(1950), nos seus estudos sobre os Banto da África do Centro, afirma que o parentesco vinca laços entre pessoas nascidas no mesmo ventre ou amamentadas pelo mesmo seio, e, Radcliffe-Brown(1982), diz que duas pessoas são parentes quando uma descende da outra, e tal descendência pode ser em linha varonil (patrilinear) ou uterina (matrilinear). Por outro lado, Evans-Pritchards(1982:482) nos estudos sobre os Nuer do Sudão, diz que “todos os membros de uma aldeia ou acampamento, são parentes uns dos outros”.

As diferenças na definição de quem é parente torna a própria Antropologia do Parentesco um lugar de confrontação, que pode motivar um debate a partir do qual se pode ter uma ideia consensual ou aparentemente consensual. Todavia, e porque nos parece mais evidente, adoptamos a definição dada por Radcliffe-Brown como a mais próxima da realidade, acrescentando-lhe os membros dos grupos aliados, vizinhos, padrinhos de casamento. Assim, o parentesco acolhe duas dimensões

importantes: biológica, em função da descendência; e cultural, com base ao casamento.

A respeito da família, Richards (1950) afirma que a unidade doméstica básica entre os Mayombe é uma família poligínica composta de um homem e as suas esposas, e Colson (1970:153) afirma que “na sociedade tradicional africana, a mulher e os seus filhos constituem família nuclear”. Wilson (1982), nos estudos que fez entre a sociedade Nyakusa, afirma que a família elementar consiste de um homem, sua mulher e os filhos, e Feliciano (1998:152) afirma que “o *Ndango* ou *muti* é subdividido em núcleos matricêntricos compostos por cada uma das esposas e seus filhos”.

Geertz (1973) entretanto refere que os antropólogos e etnógrafos devem fazer descrição e interpretação de fenómenos culturais, compreendidos como signos e mensagens. É nesta base que nos propomos concordar com as diferentes maneiras de designar família por se tratar de um código que faz parte da cultura de distintos grupos sociais. Tanto a família nuclear, como a família extensa são formas da organização das unidades domésticas que traduzem práticas culturais e simbólicas ligadas ao grupo. Isto não significa, entretanto, que no interior do mesmo grupo não coexistam as duas formas de organização e estruturação das unidades domésticas.

Relativamente ao casamento (Richards,1950), nos estudos sobre as sociedades matrilineares dos Banto da África do Centro, predominantemente matrilineares, diz que o casamento é a base da existência de unidades de residência baseadas numa família extensa nas quais é possível identificar famílias de tipo nuclear e, Kenyata (1961:163) diz que “In the Gikuyu system of marriage in the desire of every member of the tribe to build up his own father’s *mbari* clan”³.

³ Jomo Kenyatq, 1961pp163 “(...) entre a comunidade Gikuyu, o casamento é um acto obrigatório de cada um dos seus membros, visando a expansão do grupo para perpetuar a linhagem do pai”

Kenyata (1961:164) destaca que "...marriage is one of the most powerful means of maintaining the cohesion of Gikuyu society"⁴(...). Esta visão é partilhada por Oliveira (1976:89) nos estudos sobre os Tauaras do vale do Zambeze na afirmação de que "o casamento de dois indivíduos é combinado pelas respectivas famílias para reforçar alianças entre grupos ou indivíduos aparentados ou não". Ainda sobre o mesmo assunto, no que refere os Ashanti do Gana, Fortes (1982), diz que o pai e a mãe desempenham um papel muito importante no casamento dos filhos porque é pelo casamento que eles se estabelecem como pessoas socialmente responsáveis".

Alicerçando o mesmo assunto, Kenyata (1961:165) afirma que " ...In the gikuyu community boys and girls left free to choose their mates, without any interference on the part of the parentes on either side"⁵.

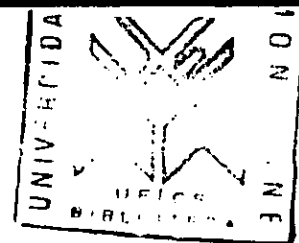
Depreende-se, que as formas de aquisição da noiva tem explicação nas referências culturais de cada grupo social. Por isso, entre a escolha da noiva por parentes e a escolha de parceiro por iniciativa dos indivíduos interessados. Fortes (1982:362) admite que "mesmo quando um rapaz encontrar uma noiva por si, jamais se casaria com ela sem a aprovação do seu pai. Da mesma forma, nenhuma rapariga responsável casará sem a aprovação dos seus pais".

O papel activo assumido pelos pais e parentes na escolha da noiva para o filho, tem em vista que o filho realize um bom casamento, isto é, que não haja desperdício moral e material, defendendo "a maximização de vantagens e minimização dos custos económicos e simbólicos", como defende Bourdieu (1976:122).

Oliveira (1976:90) destaca que com "a crescente difusão da economia monetária, passou a vulgarizar-se o »preço da noiva«", que Fortes (1982:374) diz que "os casamentos obedecem aos costumes; porém, a mudança mais importante foi a

⁴ Cf. Jomo Kenyata, 1961 "(...) o casamento é um dos mecanismos que permite a manutenção da coesão social na sociedade Gikuyu".

⁵ Ibidem, 165 "(...) entre a comunidade Gikuyu há uma liberdade na escolha de parceiro para o casamento, sem interferência dos parentes de cada uma das partes.



substituição por pagamento em dinheiro, da maioria dos presentes em espécie, como era costume no passado”.

Os contactos com outros povos permitem a troca de valores que vão influenciar novas formas de relacionamento entre indivíduos e instituições, produzindo ao que podemos dizer de novas maneiras de olhar e de agir condicionados por processos político, económico e social.

Kenyata (1961:174) afirma que "...the Gikuyu customary law of marriage provides that a man may have as many wives as he can support"⁶. Oliveira (1976:88) diz que "a poliginia embora não seja predominante, ocorre com alguma frequência na sociedade Tauara". Comenta-se, segundo o mesmo autor, que "ter uma só mulher é como ter um só olho: se ele se perde, fica-se cego", e, Loforte (2000:114) nos estudos sobre os Tsonga de Moçambique, ela afirma que "um elevado número de esposas é sinónimo de mais filhos, de prestígio e de prosperidade..a poligenia simboliza riqueza”.

Relativamente ao casamento Oliveira (1976:88) não encontra outro argumento para além de que "o objectivo no casamento consiste em ter filhos e em número elevado. Um homem sem filhos é, virtualmente, considerado como uma anormalidade social". E é movido por esta razão que o casamento entre a comunidade de Gikuyu, já citada, "é um acto obrigatório". Entretanto, Oliveira (1976:88) aflora o princípio de exogamia na afirmação de que "no interior da linhagem é proibido o casamento entre os seus membros, tal proibição é extensiva entre primos cruzados", dando-nos entender as regras de matrimónio nas sociedades predominantemente patrilineares.

Porém, Rita-Ferreira (1975:141) destaca que entre os Shona "o principal casamento preferencial é entre o homem e a irmã mais nova da mulher, *muramo*", casamento que nos sugere o reforço da solidariedade e cooperação entre os dois grupos aliados.

⁶ Ibidem,174 "...a tradição Gikuyu autoriza o homem a casar com tantas mulheres quantas poder sustentar”.

Acerca das unidades domésticas Feliciano (1998:152) nos estudos sobre os Thonga do sul de Moçambique diz que “cada grupo doméstico constitui unidade de base de habitação, produção, consumo, unidade política e religiosa, gozando de uma relativa autonomia às outras unidades domésticas. O grupo doméstico aparece assim, na horizontal, como um conjunto de duas metades sexualmente distintas: homens e mulheres e esposas e filhas; na vertical, como um grupo estratificado por gerações e idades”.

Segundo Loforte (2000:115), “nas famílias alargadas, encontramos, em primeiro lugar, as gerações mais velhas, constituídas pelos pais, seguidas dos filhos e em último lugar os netos. Um segundo critério de hierarquização é a ordem de nascimento entre irmãos, que se traduz, em termos sociais, pela distinção entre os mais velhos e os mais novos”. No seguimento da sua análise sobre o impacto da hierarquia (ibidem,115) ela sustenta que “a hierarquização tem reflexos na divisão de trabalho no interior do *muti*, definindo tarefas femininas e masculinas com implicação no processo produtivo”.

A unidade doméstica é o local da produção e reprodução da identidade social através do processo de socialização, de produção de bens para uso e consumo, de reprodução biológica com os nascimentos, de solidariedade, cooperação, inter-ajuda e de previdência social.

II. Conceptualização

1. As regras do casamento

Sendo que, o nosso tema tem a ver com as estratégias de casamento na comunidade de Davete, somos por isso exigidos a tratar de conceitos relacionados com o tema.

Como bem o disse, Oliveira (1976:88) sobre o conceito de exogamia, parte-se do princípio de que “os parentes consanguíneos não podem casar com as mulheres do seu grupo, sendo por isso obrigados a casar com mulheres de um outro grupo”. Este

princípio de casamento toca de modo particular a comunidade de Davete, predominantemente patrilinear. Tal proibição tem a ver com princípio do incesto, que Fox (1968:71) citando os neo-freudianos defendem a teoria do "desejo natural"; isto é, todos os homens consomem desejos incestuosos que reprimem constantemente.

Porque a exogamia impõe o casamento fora do grupo, Bourdieu (1976:124) sustenta que "as alianças devem obedecer ao princípio de homogamia", fazendo entender que os noivos reproduzem os seus valores culturais e simbólicos com relativa estabilidade quando ambos têm aparentemente estatutos sociais iguais.

Com efeito, a homogamia preside os casamentos realizados entre membros da comunidade de Davete, para além de que adoptam o princípio de realizar alianças matrimoniais no interior da comunidade. Esta forma da reprodução social leva-nos a concordar com Bourdieu (1976) que sustenta de que as escolhas matrimoniais contém, em si mesmas, estratégias matrimoniais. A ideia é partilhada por Saraceno (1992) para quem, neste tipo de matrimónio, tanto o homem como a mulher, têm uma posição instrumental.

Entretanto, e apesar da aparente homogamia entre os noivos, verifica-se "a primazia masculina em relação as mulheres, dos mais velhos em relação aos mais novos" Bourdieu (1976:126). A diferenciação de posições na estrutura das famílias e das unidades domésticas dos seus membros tem a ver com o poder e autoridade. Assim, o poder e autoridade é um atributo da geração ascendente em relação à descendente, dos homens em relação as mulheres (idem), e, Oliveira (1976:69) afirma que "a linhagem é encabeçada pelo homem mais velho dada a primazia das gerações(...)".

Relativamente ao poder doméstico evocado por Yanagisako(1979), um dos nossos informantes respondendo a uma das nossas perguntas acerca deste assunto disse:

“(...) A Mulher não manda em nada. Ela é lobolada e paga-se» tchuma« aos pais dela. Se ela quer mandar, manda em casa de seus pais”.(Bilingala, 70 anos de idade).

Esta forma de discriminação tem a ver com as disparidades de género onde imperam relações desiguais de poder a que Bourdieu (1975) refere à cerca da dominação masculina. A mulher é vista no plano secundário quanto ao poder doméstico na comunidade de Davete. Ela não pode exercer poder algum em sua própria casa de nascimento porque é discriminada pelo pai, irmãos e todos os membros masculinos, por isso, mesmo sendo a mais velha em idade ela se subordina a um irmão mais novo na hierarquia familiar.

Esta condição de subalternidade repete-se em condições diferentes, estando integrada no lar onde assume o papel de esposa e mãe.

Os jovens da comunidade de Davete tendem à escolhas matrimoniais individuais, porém, estes não podem materializar os seus sonhos quando não autorizados pelos seus pais. Esta prática que é comum nessa comunidade, e coincide, no essencial, com as conclusões feitas por Fortes (1982:362) para quem “quando um rapaz encontrar uma noiva por si, jamais se casaria com ela sem a aprovação de seus pais; da mesma forma, nenhuma rapariga responsável casará sem a aprovação dos seus pais”.

Partindo deste pressuposto, podemos de modo particular afirmar que os casamentos obedecem aos interesses do grupo, por isso, Oliveira (1976:89) diz que “por vezes acontecia o casamento de dois indivíduos ser combinado pelas respectivas famílias”. A participação dos pais neste evento visa, não só sancionar a maturidade biológica do filho mas também a sua maturidade social. Por isso, a um rapaz Báruè se exige abertura de machamba para os sogros ou a construção de celeiro para a sogra, e à rapariga, a habilidade na manipulação da enxada.

É na base de práticas relacionadas com as relações de género, que se e define papéis e funções para homens e para mulheres. Deste modo, podemos falar de papéis e funções masculinas e femininas como categorias determinantes na divisão sexual de trabalho. Enquanto o homem dedica-se à caça, pesca, a venda ambulante, trabalho assalariado, a mulher dedica-se ao cultivo, à cozinha, a cuidar os filhos, na higiene e limpeza da casa”. A este mesmo respeito G. Rubin (1975) e Hérítier (1979, 1984) citados por Saraceno (1992:84) defendem que “o casamento baseia-se sempre na especialização dos papéis sexuais dos parceiros”. Este assunto já tinha sido referido por Engels (1954:64) citado por Loforte (2000:31) dizendo que “a primeira divisão de trabalho é aquela existente entre o homem e a mulher para a procriação”.

2. Família e unidade doméstica


Em um outro momento pretendemos cruzar os conceitos de família e agregado familiar (household). Bender (1967) diz que o que distingue a família é o parentesco real ou putativo, e o agregado familiar, a residência. Para Fortes a distinção é entre a família e a unidade doméstica. Wilk e Netting (1984) defendem que a família deve ser definida em termos estruturais(como as actividades se desenvolvem no seio da unidade doméstica, como a produção, socialização, reprodução, etc. em interacção com os contextos político, económico e social) e não funcionais.

Sobre o mesmo conceito, Yanagisako (1979) define a família como unidade de troca, poder, desigualdade e, Bourdieu (1998) define-o como uma relação que os indivíduos estabelecem entre si através de laços de consanguinidade, aliança e adopção vivendo debaixo do mesmo tecto.

Na definição deste conceito na comunidade de Davete ele tem a ver com *dhúngwè*, conceito também referido por Oliveira (1976), para quem a unidade doméstica, designa um grupo de indivíduos que vivem em conjunto, ligados por laços de parentesco ou não e que desenvolvem actividades domésticas ligadas a produção,

socialização, trocas matrimoniais, poder, cooperação, desigualdades integradas numa estrutura social, económica e política.

A respeito de socialização, Parsons (1966) destaca o papel indispensável da família neste processo e assume duas funções: a socialização de criança para que se torne membro útil na sociedade em que nasceu, e, a estabilização da personalidade dos adultos. Para Mead (1934), a socialização é o processo que, pela aquisição de linguagem os indivíduos adquirem normas, valores, crenças que balizam a sua possibilidade de viver em sociedade. A este processo Mead chama *self*, ou seja, a capacidade reflexiva de o indivíduo organizar a sua própria experiência do mundo objectivo.

Com base nas referências de Parsons retiramos a ideia de interiorização de modelos culturais, aprendizagem de papéis, rejeitamos a condição passiva do indivíduo. De Mead, acolhemos a ideia de que o indivíduo desempenha um papel activo, por isso, as famílias gerem conflitos no seu seio. 

3. A construção de identidade feminina e masculina

Na comunidade de Davete a socialização das crianças passa por um longo processo de convivência com elas, proibindo e recomendando fazer o que é aprovado. Esta actividade é mais intensa no *goelo* e no *n'hanga* onde os rapazes e as raparigas se moldam mutuamente, entanto espaços reservados para dormir os grupos de iguais. Tanto no *goelo* (espaço de dormir para rapazes) como no *n'hanga* (espaço de dormir para as raparigas) há uma hierarquia que vai reproduzindo e estruturando os indivíduos na fase adulta.

Deste modo, cada um destes espaços define uma identidade sobre a qual podemos afirmar que os indivíduos nascem como simples seres humanos, e as sociedades e culturas é que fazem de uns homens, e de outros, mulheres.

Os papéis e funções de homem e de mulher são construídos partindo do meio social em que os rapazes e raparigas são inseridos tendo como base a distinção do espaço

de dormir. Assim as raparigas dormem no *n'hanga*⁷ e os rapazes no *goelo*⁸. Os espaços distintos definidos para rapazes e para raparigas com base nas diferenças biológicas dos dois sexos constituem referências da construção da identidade de género que vai se reproduzindo ao longo de toda a vida do Báruè.

A diferenciação de papéis e funções no trabalho doméstico leva a uma hierarquização desses papéis e funções na comunidade da povoação de Davete. Esta hierarquização é igualmente uma construção social em que as actividades relacionadas com a identidade masculina assumem posição de supremacia em relação às actividades que dizem respeito à identidade feminina.

A diferenciação de papéis e funções no seio da unidade doméstica Davete ao se reproduzir na comunidade, tem implicações “no processo produtivo”, no acesso e gestão de recursos, conduzindo a mulher para a condição de subalternidade, tanto no grupo de parentesco consanguíneo como no grupo da aliança matrimonial (Loforte,2000:115).

III – Resultados Preliminares da Investigação

1. Breve caracterização da Povoação de Davete

Localizada a cerca de 40km a Sul da Vila de Catandica, Sede do Distrito de Báruè, e a cerca de 88km a Norte da Cidade de Chimoio, capital da Província de Manica, a Povoação de Davete situa-se a Este da estrada nacional nº 102, distando desta a cerca de 8km. Ela ressurgiu em 1995 depois de cerca de vinte e três anos em que os habitantes tradicionais tinham-na abandonado por razões político-militares,

⁷ É lugar de acolhimento das raparigas enquanto solteiras. Neste espaço elas aprendem a comportar e a criar identidade associada com a sua condição biológica, daí a importância deste espaço na reprodução da identidade e das práticas femininas.

⁸ Goelo é espaço de acolhimento de rapazes. Nele criam identidade associada a condição masculina que vai se reproduzindo na esfera pública, fora deste espaço.

nomeadamente, a guerra de libertação⁹ (em 1972) e a última guerra dos dezasseis anos¹⁰.

Actualmente a Povoação é habitada por grupos heterogêneos relativamente a identidade étnica, condicionada pelo processo de reassentamento dos repatriados da República de Zimbabwe entre 1993 a 1996, que se tinham refugiado da guerra naquele país.

A Escola mais próxima é de Mussianhalo que dista a cerca de 4km, seguida da de Tchuala que fica a 8km. Relativamente a Unidade Sanitária, o único Posto de Saúde fica a cerca de 12 km, em Honde.

A população é sobretudo camponesa, cada adulto tem sua própria machamba, e cada mulher tem seu próprio celeiro. Os homens partilham os currais de gado caprino e suíno e homens e mulheres possuem a mesma capoeira de galinha

Segundo um dos nossos informantes, Davete é nome em memória de um caçador inglês, cujo nome sabe dizer "David", que na língua local se traduziu para Davete, morto por um elefante durante a caçada, no passado. A Povoação, o pântano e o riacho são conhecidos por Davete.

2. História do grupo Báruè e práticas associadas à família

Relativamente ao processo de expansão e conquistas militares sobre populações autóctenas do Báruè, Rita-Ferreira, conjectura o nome de Mutota, a quem foi atribuído o cognome de "Mwene Mutapa" (Senhor da Pilhagem), processo que inicia em 1420 e por um período de trinta anos. Para explicar a causa da

⁹ Refere-se a luta levada a cabo pelas Forças Populares de Libertação de Moçambique, braço armado da FRELIMO (Frente de Libertação de Moçambique), contra o governo colonial português em Moçambique, guerra que inicia a 25 de Setembro de 1964 e cessa em 1974 com a celebração de Acordos de Lusaka em 7 de Setembro de 1974.

¹⁰ Após a proclamação da independência nacional a 25 de Junho de 1975, o governo moçambicano confronta-se com uma outra guerra com a RENAMO a partir de 1976, que termina em 1992 com a celebração dos Acordos de Roma, em 4 de Outubro de 1992.

agressividade e ânsia de domínio dos primeiros Mwene Mutapa, Rita-Ferreira (1975:118) socorre-se da “dinâmica interna da nova nação, que prosperou economicamente no comércio com os árabes”.

O poder político e religioso do Mwene Mutapa era a fonte principal de reprodução da sua autoridade, por isso, Rita-Ferreira (1975:123) afirma que “Mwene Mutapa era também *Mambo* a suprema autoridade religiosa que podia comunicar com os espíritos dos antepassados”, sobre quem se acreditava possuir atributos divinos no culto *mhondoro*

A mais antiga citação sobre o Reino do Báruè data de 1506, e a região foi temporariamente submetida, em 1650, por António Lobo da Silva, Rita-Ferreira (1975). No reino do Báruè, onde imperaram os Makombes, a referência dos Vangones em geral e de Muzila em especial parece ter sido mais apagada (idem, 136).

Manuel António de Sousa, cognominado o “Gouveia”, com a morte de Makombe Chipapata casa-se com a filha deste e transforma Báruè em propriedade particular (ibidem). M. Newitt, citado por Rita-Ferreira (1975), afirma que entre 1874 a 1886, os portugueses perderam parte do território a favor dos ingleses, integrando esta parte à Rodésia.

Parece-nos evidente a origem deste grupo social ter partido do Complexo Mutapa Rozwi, como sugere P. Garke citado por Rita-Ferreira (1975), em que o Grande Zimbabwe era o centro nuclear duma unidade cultural...espalhada por grande parte da actual Rodésia e por uma parcela do nosso Distrito de Vila Pery...e, são conhecidos pelo nome de Rozwis. Segundo a tradição, vinham comandados por uma personagem Ne-Mbire”, que Rosário (1996), com base a fontes orais, formula a hipótese de esse grupo ter partido de Mbire, região da República do Zimbabwe, comandada por Mutota, guerreiro, e de seu irmão Samanyanga, guardião do espírito *mhondoro*.

O Distrito de Báruè é herdeiro do então Estado do Báruè que compreendia os actuais Distritos de Báruè, Guro e Macossa, sendo no entanto espaço onde se localiza o grupo social Báruè, que habita a zona do planície do Distrito¹¹.

Porém, por falta de informação primária, o nome Báruè está no centro de pesquisa e dos dados até aqui produzidos remetem-nos para uma investigação dirigida especificamente para este assunto, recorrendo, por vezes, a fontes existentes na vizinha República do Zimbabwe de onde se acredita a proveniência do grupo social Báruè.

O velho Bilingala, 70 anos de idade, afirma que Báruè “(...) é uma nomeação atribuída ao território conquistado por Makombe, como consequência da guerra que se travava no actual território do Zimbabwe entre Rozwi e Gungunhana”.

Mauswa, 69 anos de idade, diz que Báruè “(...) é nome de um dos Makombes que mais se evidenciou no processo de conquista e expansão do grupo étnico shona vindo de Mbire, região de Ntoko, território da actual República do Zimbabwe”.

Enquanto isso, Draiva, 47 anos de idade, associa o nome Báruè “(...) à uma terra de abundância com uma forte relação com o grupo totémico nyangulu, da linhagem do Makombe, com poderes políticos, económicos e administrativos sobre os macates, grupo totémico indígena, desestruturado e incorporado por Makombe através de práticas míticas e religiosas simbolizadas no mhondoro, espírito de leão, guardião do reino Báruè”.

A nossa percepção a respeito do termo Báruè tem a ver com a ideia de nascimento ou abundância alimentar. Báruè parece provir etimologicamente da palavra *barhwe*, que significa nascimento. E parece ter sentido uma vez que o Distrito herda um nome que tem a ver com expansão militar do Makombe, partindo, supostamente de Ne-Mbire, Rita-Ferreira (1975) e Mbire, Rosário (1996), região de onde partiu por razões militares. Ao se estabelecer, por sucessivas conquistas militares num

¹¹ Monografia(1999) elaborada pela Administração do Distrito de Báruè

território alheio, sobre um povo sem a arte militar, Makombe terá, provavelmente, anunciado que *nascemos*, dos seus seguidores.

2.1. Referências sobre a estruturação e organização das unidades domésticas

De acordo Rosário (1996), “a aringa, residência do soberano, constituía-se por casas circulares, o soberano estabelecia-se no seu centro, os conselheiros e os guerreiros tinham casas na sua periferia”. É provável que a configuração das casas dos grupos domésticos de Davete actuais tenham referências na estrutura da aringa. O soberano é o chefe do agregado familiar (household), os conselheiros e guerreiros, filhos casados e solteiros com residência virilocal.

Havia, de acordo com o velho Bilingala, uma estrutura doméstica que distinguia grupo de rapazes, do grupo de raparigas solteiros do mesmo agregado familiar, o que sustentava a construção de identidades e atribuição de papéis e funções masculinas e femininas através de um processo de socialização marcado por diferenciação de espaços reservados a cada um dos grupos.

O espaço reservado e identificado com cada um dos grupos era lugar de conservação da roupa individual, espaço para dormir e de produção e reprodução de identidades e de valores culturais e simbólicos.

Tanto o goelo como o n'hanga o número de seus ocupantes era a totalidade dos filhos e filhas solteiros do agregado familiar; havia, para cada grupo, uma hierarquia interna estabelecida pelo chefe do agregado familiar, que obedecia ao critério de idade. O mais velho dos rapazes e das raparigas era designado chefe e tinha um adjunto para assuntos especiais(limpeza, corte de lenha, corte de capim, pastagem do gado, cozinha, e outros.

2.2. Prova da fecundidade

O líder do “goelo” levava para o riacho adolescentes que já tinham iniciado sonhos eróticos, onde eram submetidos a um processo de masturbação assistida, idealizando o acto sexual real. O sémen que flutuasse anunciava a infertilidade, enquanto o sémen que imergisse ou seja, que afundava, prenunciava uma probabilidade de fecundidade masculina. Estas provas eram reportadas ao ascendente ou assistidas, por este personagem, de forma discreta o qual reunia outros membros séniors do agregado para anunciar a condição sexual de cada um dos rapazes. A fecundidade masculina era um assunto sério por afectar a estrutura social no seu todo com o processo da reprodução biológica.

Relativamente às raparigas, a líder assistida por uma outra mulher já adulta, geralmente em menopausa, submetiam a uma rigorosa observação das raparigas com a menarca iniciada, de manhã. A vagina que se apresentasse fechada com aspecto de selo de cola era considerada potencial reprodutora biológica. Aquela que não apresentasse estes detalhes mas corrimentos suculentos, havia sobre ela uma reserva da capacidade de vir a ser mãe.

2.3. Compromisso de namoro

As raparigas eram comprometidas ainda crianças ou estando a mãe grávida. Se a mulher grávida viesse a gerar um rapaz, obrigava-se a gerar e oferecer uma rapariga à família do grupo com o qual os seus pais se tinham comprometido.

O compromisso de namoro consistia no corte de lenha para a mulher grávida que era, geralmente, uma vizinha ou parente não consanguínea. A lenha era meio que simbolizava anelamento, “mhete”, os “pais” passavam a titular o homem, de genro. Este acto era uma das formas da segurança da esperada filha relativamente ao seu destino matrimonial.

Acontecia que, com cerca de 6 a 10 anos de idade a menina podia ser comprometida “ku lorhwa”. Este processo envolvia apenas os pais, por isso, o lobolo (mhete) era feito quando a rapariga atingisse a idade de 16 ou 18 anos, que coincidia com a maturidade biológica e social, pois, segundo Mathukusso, 60 anos de idade “(...) *as raparigas daquela época apresentavam seios muito tarde e muito tarde se casavam*”.

Sobre a idade de casamento entre os Tsonga, Junod (1996:108) afirma que “outrota, os rapazes costumavam passar a juventude, até vinte e cinco anos...actualmente casam-se muito cedo”

Só aos 16 ou 18 anos de idade a rapariga entrava em contacto com o namorado, passados mais de dois anos em que os seios ficavam à descoberto¹², o que indiciava a virgindade. Este processo era mediado por padrinho (samukuru), representante dos pais do noivo e conselheiro da família do noivo em assuntos de namoro, casamento, resolução de conflitos no lar.

“(...) *A rapariga não se opunha à decisão matrimonial de sua pessoa tomada pelos seus pais ou parentes, pois, o destino da filha é um assunto de toda a família*”, segundo Aroni, 73 anos de idade.

Com base nesta citação, damos crédito a Fortes (1982:362) acerca da “sanção das opções matrimoniais individuais dos neófilos por parentes adultos”.

As raparigas recebiam do *samukuru*, como gesto de compromisso, “mapfumba ou ntsambo”, pulseiras feitas à base de prata. Se a rapariga fosse filha do soberano o anelamento(mhete) era de pulseiras de ouro, designadas por “mabhedhe”. Estes bens serviam, simultaneamente, de lobolo e meio lícito da transferência da noiva

¹² As raparigas com esta idade punham um colar de missangas sobre os seios, um ritual que inicia com o início da menarca, atributo da maturidade biológica. Elas usavam três tipos de colares e cada colar tinha a duração de um ano e cada colar tinha um signo: o primeiro significava o início do período; o segundo, habilidade fisiológica e maturidade social; e o terceiro a donzela (nyamankhunda) era-lhe atribuído um terreno de cultivo para demonstrar aos pais a sua habilidade no trabalho da machamba.

para a casa dos pais do noivo depois deste prestar os serviços de prova, que consistiam (continua ainda prática) na abertura da machamba para os sogros e na construção da casa ou de um celeiro “nkhozi ou ntsaka”, dependendo se se destina à conservação de mapira (sorgum) ou milho (*Zea mays L.*)¹³, para a sogra.

Em gesto de gratidão por este acto, na noite anterior de despedida do futuro genro era e continua sendo servido um jantar de gala constituído por *sadza* (massa de farinha de milho ou de mapira) acompanhada por caril de um galo. O futuro genro retirava uma aza, o pescoço e uma perna da galinha como gratidão, manifestando com tal atitude as boas maneiras e o reconhecimento das partes da galinha reservadas a um chefe da família.

2.4. Transferência da noiva para a casa dos pais do noivo

A noiva transferia-se para *mui*¹⁴ ou *musha* do pai do noivo acompanhada pela sua madrinha. Antes deste acto ela era submetida à verificação da virgindade “mathumba”, por duas madrinhas: uma representando a família da noiva e outra, em representação da família do noivo. Se se verificasse a virgindade da rapariga as madrinhas punham-na nas costas, produzindo alaridos, símbolo de satisfação, de prestígio e honra dos pais. Contrariamente, a não-virgindade tornava o ambiente familiar monótono, de uma esperança frustrada, da desonra dos pais e dos parentes.¹⁵

Na transferência, os pais ao se despedirem da filha, indicavam um dos seus irmãos mais novo para em sua representação, acompanhar a irmã para a sua nova residência.

¹³ J. de Koning, 1993. “Checklist of vernacular plant names in Mozambique”. Netherlands, Wageningen Agricultural University

¹⁴ Refere-se ao espaço de residência do agregado familiar

¹⁵ A menina estava sujeita a verificação sistemática da sua virgindade através da sua madrinha (samukuru), processo designado por “mathumba”. Havia a ideia de que as meninas que tivessem mantido uma relação

Seguia à frente do cortejo o tal irmão da noiva com a idade de 8 a 10 anos, trazendo consigo um apito de caniço, que o soprava com maior intensidade à medida que o cortejo se aproximava à casa do noivo. "*Este acto tinha lugar, de acordo com a velha Neci, 76 anos de idade, ao pôr do sol*". O rapaz representava o pai, pelo período em que a noiva chega à casa do noivo pode explicar que os casamentos eram, na sua maioria feitos entre grupos de famílias vizinhas.

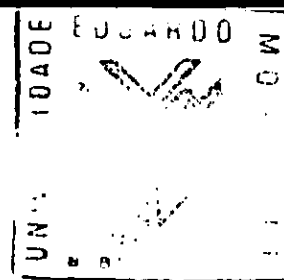
Como dote, a noiva levava consigo farinha de mapira moída na moagem de pedra, uma galinha que simbolizava sua feminização, uma peneira, uma esteira para dormir, uma esteira para secar a farinha, um pilão, um pilador, um cesto para conservação dos cereais para moer, um cântaro para conservação da farinha, duas panelas de barro para a cozinha, uma enxada. Estes bens significavam o reconhecimento dos procedimentos da "cultura de casamento" no povo Báruè, eram fonte de prestígio da noiva e um meio de sua própria estabilização no grupo aliado.

Todos os bens trazidos pela noiva como algo semelhante ao dote, têm uma simbologia feminina.

2.5. Nupcialidade e prova da virgindade

À chegada do cortejo, os parentes do noivo jubilavam cantando e dançando, satisfeitos com a presença da noiva, que era dirigida para o interior da casa na qual se estendia a esteira. No meio da esteira punha-se um pano, em regra, de côr branca. Nessa noite as madrinhas de ambos nubentes posicionavam-se discretamente à volta da casa dos nupciais acompanhando o processo que culminaria com a ruptura da membrana vaginal da noiva, cujos vestígios eram conservados no pano que era dobrado pela noiva. Pela madrugada, os noivos retiravam-se do local da cópula, sentando-se num dos extremos da esteira, permitindo, com este gesto, a entrada das madrinhas para a recolha do "pano-testemunha".

sexual pré-conjugal causaria dores de coluna aos pais. Este processo funcionava como mecanismo de controlo da sexualidade das raparigas.



Ao se introduzirem no interior da casa dos afilhados, as madrinhas dirigiam-se para o pano, o abriam e ao detectar sangue de um coito iniciado, elas propagavam alarido. Levavam o pano indo entregá-lo à mãe da noiva, que o conservava em lugar secreto depois de anunciar ao marido. Esta conservação visava a preservação da fecundidade da filha. Mesmo iniciado o processo de nascimentos o pano continuava conservado pela mãe para evitar privação da fecundidade por feitiço.

Segundo Junod (1996:119), "antigamente, não eram permitidas relações sexuais entre rapazes e raparigas...actualmente, são toleradas, e pode suceder pedir o noivo à noiva que se lhe entregue, afim de »provar o seu amor« *kukamba lirhandru*. Se ela se recusa, o noivado pode ser comprometido". Entre a comunidade Báruè, ao noivo é proibido seduzir a noiva para uma relação pré-conjugal; esta proibição é motivo de vigilância sistemática da sexualidade da rapariga por mulheres adultas.

Passado algum tempo, o noivo, em gesto de gratidão e satisfação por ter esposa dirigia-se à casa dos sogros na companhia da esposa carregada de farinha de mapira moída e um galo. O galo simboliza a masculinidade. Com efeito, a visita devia ser vista como da noiva e não do jovem casal¹⁶. Satisfeitos com a presença do genro, os sogros matavam um galo e serviam-no no prato designado "ndilo"¹⁷.

A "desvirgindade" era compensada¹⁸ em bens, maioritariamente destinados à mãe da noiva como compensação pelo seu esforço no parto, no cuidar da filha enquanto criança, e na socialização da filha para a preservação da virgindade, fonte de prestígio dos pais e parentes e meio de acesso de recursos materiais.

Pelo lugar que ocupa na comunidade de Davete, damos crédito a Rita-Ferreira (1975:141) que sustenta que "ao contrário dos Tsongas, os Xona davam grande

¹⁶ A menina ao iniciar a sexualidade com o noivo sujeita-se a ir para casa dos pais na companhia do marido afim de morder raiz (*ku luma mutombwe*). Esta visita era comunicada aos pais pela madrinha da noiva o que facilitava o encontro entre os pais da noiva e o jovem casal na periferia da residência deste. Nesse espaço todos mordiam a raiz como rito de purificação, permitindo a filha comer e beber com os pais, pisar o pátio, entrar no interior da casa dos pais e a tocar os bens e objectos individuais dos parentes residentes com os pais.

¹⁷ Prato feito de madeira panga-panga ou de pau preto

¹⁸ Tal compensação é conhecida por *mabhatilo* na lingual local.

importância a virgindade por ocasião do matrimónio: havia sanções efectivas para que fosse assegurada, havia exames directos destinados a comprová-la, havia em fim, distinções cerimoniais do matrimonial conforme a noiva se encontrava ou não virgem”. De facto, a importância da virgindade associa-se a ideologia e a “cultura de casamento”, como um meio que pode determinar a estabilidade da aliança matrimonial e da estrutura das unidades domésticas.

2.6. Tchuma como meio de legitimação matrimonial e da linha de descendência dos filhos

Já com filhos, os pais da esposa convocavam *samukuru*¹⁹ a quem comunicavam sobre os bens para legitimação da aliança matrimonial e da descendência dos filhos à linha paterna, designado por “tchuma”. *Tchuma* é diferente do lobolo praticado entre o povo thonga do sul de Moçambique. Enquanto o lobolo é um meio que permite uma lícita coabitação e partilha do leito entre um homem e uma mulher entre o povo Báruè, *tchuma* legitima a aliança matrimonial e os filhos emergem da liminaridade e da precaridade relativamente ao totem que condiciona a capacidade de herdar e de suceder cargos da linhagem paterna.

Os bens de *tchuma* constituíam-se da enxada produzida na foz do rio Nhankhangale com base ao ferro extraído em Balaulo, Serra Chôa, designado por “nyawendzi”²⁰. Esta enxada não era acessível a todos, por isso, era um instrumento raro e de ostentação. A enxada que se usava para o cultivo nas machambas era feito de madeira e quem tivesse acesso a enxada de ferro tinha prestígio e estatuto social de respeito.

Esta prática assemelha-se da praticada por Tsongas (Junod,1996), em que a compra de mulheres consistia em enxadas.

¹⁹ É a designação atribuída ao personagem que medeia o namoro ou casamento, ou seja, padrinho, neste caso.

²⁰ Era uma enxada de ferro em miniatura, eficiente e produtiva em relação a “enxada” de madeira que servia de instrumento para o cultivo agrícola.

O marfim era um outro meio da legitimação da aliança matrimonial e da descendência dos filhos. A particularidade do marfim residia no facto de que sua posse era restrita aos membros da dinastia, pois, como disse Toobobo, 42 anos de idade "(...) *O marfim era um instrumento de culto aos ancestrais mhondoro mas também servia para as trocas comerciais dos membros da dinastia Makombe, os nyangulus, com outros povos, relativamente ao comércio à longa distância*".

A um homem era permitido casar mais que uma mulher. A primeira esposa designa(va)-se por *maikulu* (mãe grande), a segunda e as restantes esposas eram e são designadas por *maidhoko* (mãe pequena), Oliveira (1976). A primeira esposa tem autoridade²¹ sobre as rivais em certos aspectos que dispensam a "voz" do marido, sobre quem Rita-Ferreira (1975:142) diz que "a primeira mulher possuía posição superior".

2.7. Os contornos do tabu do incesto para a reprodução humana

Era proibido o casamento entre dois indivíduos do mesmo totem. Porém, a reprodução dos *nyangulus* fez-se através do processo de incorporação tanto dos guerreiros como de outros grupos totémicos. Esta reprodução sustenta a existência de uma maioria de *nyangulus*. Havendo excesso de *nyangulus* entre homens e mulheres, privados de casar entre si, Makombe introduz a fórmula de *nyangulu gange*, da dinastia real do Makombe, e o *nyangulu gungulu*, que inclui os incorporados que adoptaram o totem no processo da expansão makombiana. Abre-se, com esta distinção a possibilidade de se fazer alianças matrimoniais entre distintos grupos *nyangulus* mas prevalece a proibição de sua prática no interior de cada um deles.

²¹ A fonte de autoridade da primeira esposa está no facto de ela ser lobolada pelo pai do marido, assumindo, por assim dizer, um estatuto diferente em relação as restantes co-esposas. A designação de *maikulu* (mãe grande) sustenta a fonte desta autoridade e a hierarquia entre as co-esposas. Note-se, entretanto, que a primeira esposa não é aquela que casa primeiro com um homem mas a primeira a ser namorada. Se um homem namora e espera que a sua namorada cresça e tenha desposado uma outra mulher antes, considera-se primeira mulher aquela rapariga que ainda não vive com o marido, que vai assumir esta posição no lar.

É importante destacar os métodos usados na contracção do matrimónio tradicional entre o povo Báruè. Rita-Ferreira (1975) fala de três formas: *uatapa*, *garira* e compensação. Nós identificámos também três formas de casamento no passado: *kutapa*, *kugarira* e *kulola*. *Kutapa* era uma prática usada pelos guerreiros de Makombe na aquisição forçada de mulheres para reprodução biológica. Esta forma caiu em desuso com o estabelecimento do reino do Báruè por volta da primeira metade do séc. XIII-XVII, Rosário (1996); *kugarira* e *kulola* continuam à esta data.

Kugarira, significa literalmente esperar ou aguardar; isto é, namora-se uma rapariga com idade de 6 a 10 anos, o homem espera torná-la esposa na fase adulta. Mas também assume a significação relativa a “mulher do espírito” que não pode transferir-se para casa do marido real por ciúme do “outro”. Quando contrariado pode provocar ira e criar instabilidade do lar. Enquanto *kulola* é uma aliança diferida condicionada pelas idades do noivo e da noiva.

2.8. Tendência actual das opções matrimoniais

Actualmente as escolhas matrimoniais tendem a ser individuais com residência virilocal e neolocal, sobretudo entre a população jovem. Persiste, entretanto, escolhas de noiva por iniciativa de pais ou parentes quando verificarem indiferença do filho já na idade de namorar ou de casar, temendo compensação por desvirgindade de uma rapariga, cujo valor varia entre 500 mil a 2 milhões de meticais.

“(...) *Uma noiva que não seja virgem na altura do casamento ela é obrigada a denunciar o homem com que praticou a relação sexual que tenha originado a ruptura da membrana. Tal homem paga a compensação da desvirgindade não ao pai da noiva mas ao noivo por lhe ter subtraído deste direito*” (Sabão, 68 anos de idade).

A partir do depoimento do nosso informante podemos ter a ideia de que a virgindade é um capital simbólico que consiste na reprodução do prestígio dos pais, da rapariga e é, ao mesmo tempo capital económico o que justifica a sua compensação em bens e em valores monetários aos pais ou parentes da noiva. A sua preservação interessa a comunidade para a estabilidade da estrutura das unidades domésticas de Davete, fonte de confiança sobre a sexualidade da mulher pelo marido.

2.9. Herança e sucessão

A legitimação da descendência é um valor e um meio que permite a herança de bens. A herança se fazia e continua sendo de pai para o filho. O filho que herda não é necessariamente o filho mais velho ou o mais velho dos irmãos germanos por força de alianças poligínicas. Assim, *“o pai pode confiar a herança da terra, das árvores de fruta e, sobretudo da arma de fogo conhecida por “kanyangulu” (por ser uma arma inventada por Makombe) a um dos filhos com que teve uma relação saudável, ou ao filho do filho”* (Tique, 43 anos de idade). Portanto, a herança segue a linha vertical.

As esposas viúvas são herdadas por irmãos mais novos se os houver e haver disposição de parte a parte ou como decisão do grupo para proteger os filhos órfãos. Nenhuma viúva pode ser herdada por irmão mais velho do falecido porque assume estatuto de sogro relativamente a viúva. Se a viúva recusar ser herdada, sendo ela património da linhagem do marido falecido, a legitimação de esposa a um outro homem estranho é negociada pelo grupo do marido falecido que beneficia de todos os préstimos do novo marido, tornando-se literalmente em sogros.

H.A.Jonod (1996) diz que *“o homem tem também o direito de casar com a filha do irmão da mulher, mas...se põe em prática por morte da primeira mulher”*.

Quanto ao sororato é comum não só por esterilidade da mulher mas por iniciativa dos pais da mulher que vêem e classificam o genro como um homem cortês, de estima e de grande sentido de responsabilidade. Este genro pode receber uma ou duas “irmãs” mais novas da esposa.

A comunidade de Davete condena a herança da viúva do pai por um dos filhos do falecido mas pode acontecer, apesar de se considerar desvio à norma.

De modo diferente da herança, a sucessão de cargos faz-se horizontalmente, entre os colaterais. Sucede ao cargo um “irmão”²² e raramente um filho de um irmão. E quando tal acontece é em substituição do pai falecido. A nível de *mambos* ou régulos, se um régulo morre sucede-lhe seu irmão. Não havendo irmão vivo que o substituiria, o filho do irmão que o devia substituir sucede no cargo. Este age e responde em nome do pai. A sucessão não obedece a uma arbitrariedade; obedece a um critério rotativo entre os irmãos e filhos de irmãos falecidos.

Tal como Bourdieu (1976:126) fala da “primazia masculina”, a herança e sucessão são feitas por via masculina, sendo por isso, de concordar com a hipótese do autor sobre a perpetuação do património (ibidem,120) do grupo, constituir um dos pilares nas estratégias matrimoniais.

IV. A exogamia

A interpretação do incesto na comunidade de Davete não é diferente da interpretação que é mencionada em outras sociedades patrilineares, porém, como refere Fox (1968:64), apesar de sua proibição, as primeiras experiências de sexualidade ocorrem no interior da família. Ele argumenta que “descobrimos que as primeiras experiências sexuais se fazem muitas vezes com aqueles, precisamente, com quem não se pode casar”.

Os neo-freudianos defendem a teoria do “desejo natural”; isto é, todos os homens consomem desejos incestuosos que reprimem constantemente (Fox, 1968:71). Esta teoria remete-nos para a ideia de que o incesto é uma atitude comandada por intuição psíquica. A psicanálise procura, deste modo, legitimar o incesto como algo intrínseco ao homem, cada um de nós aprecia de modo diferente a sua própria irmã, mãe, filha, filho, pai, etc., entretanto, o seu combate e desencorajamento é uma atitude cultural.

O tabu de incesto referido por Lévi-Strauss impõe casamentos exogâmicos no sentido de sua proibição no grupo. A este respeito Bernardi (1997:266) diz que a “a indicação genérica das regras basilares que prescrevem a escolha do cônjuge é expressa pelos dois termos opostos: endogamia e exogamia: e, monogamia e poligínia”. Tal prescrição é ainda referida por Simon (s/d:12),” é que a partir do momento em que me proibo o uso de uma mulher do meu grupo, torna-se disponível para outro homem, há, em qualquer parte, um homem que renuncia a uma mulher que se torna por este facto, disponível para mim”.

A exogamia torna-se numa regra de reciprocidade entre membros da comunidade de Davete, sendo por considerar, não o totem²³ “mutupo” mas entre parentes consanguíneos nomeáveis até a terceira geração. Esta troca de mulheres é referida por Lévi-Strauss, citado por Saraceno(1992:83), como “a circulação por troca de mulheres entre grupos”.

²² O termo irmão inclui todos os membros masculinos consanguíneos, descendentes de um mesmo antepassado real ou fictício. Quanto maior for o número de irmãos menor é a esperança de suceder ao cargo dado o critério de rotatividade que determina a sucessão de um para outro irmão.

²³ Totem Cf Martins, 1992:265. Nome de uma família extensa ou clã, significando geralmente um animal-símbolo. Cf. Rita-Ferreira, 1975:131 citando H.Ph.Junod “um animal que se julga protector do grupo, a quem se não deve fazer dano e cuja carne não deve ser comida. Em caso de transgressão deste interdito alimentar, julga-se, como entre os Xonas, que os dentes apodrecem. O casamento entre indivíduos pertencentes à mesma linhagem, *bvumbo*, é proibido, não sendo impeditivo a simples identidade de mutupo (totem)

A exogamia implica, segundo Bourdieu (1998:68), que "(...) "she's your sister contains the imposition of brotherly love as desexualized social libido-the incest taboo"²⁴

Por isso, os membros da comunidade de Davete encontram o parceiro em outro grupo de parentesco, o que sugere usarmos o termo exogamia. Na exogamia, tanto o homem como a mulher são autorizados a casarem-se mas tal aliança obedece ao que Bourdieu (1976:124) afirma, da "maximização das vantagens e minimização dos custos económicos e simbólicos", propondo casamentos homogâmicos.

Como afirma o velho Sinalo, 45 anos de idade, "(...) *Até recentemente prevalecia a ideia de privação de casamentos entre indivíduos do mesmo totem, por exemplo, entre nyangulus*".²⁵

Com as dinâmicas económicas, sociais, e, sobretudo políticas há uma nova visão (com a guerra entre Makombe e os portugueses na conquista do Estado do Báruè). As mortes em combate de muitos homens provocou um desequilíbrio entre homens e mulheres, sendo por isso, indicados casamentos entre indivíduos do mesmo totem mas não parentes consanguíneos.

A questão do totem foi levantada por defraudação por parte de certos indivíduos que autoproclamavam-se membros de um certo tipo de totem na tentativa de ascender a uma certa posição social. O afastamento do totem reduziu as privações e alargou as possibilidades de os indivíduos poderem casar não longe dos meios sociais onde vivem, ou seja, entre vizinhos.

Por isso, a exogamia é uma construção histórico-cultural e é um pressuposto que legitima a prática de alianças entre parentes, significando com isto que um pai pode casar com duas mulheres, e um dos irmãos de uma das esposas pode casar com a

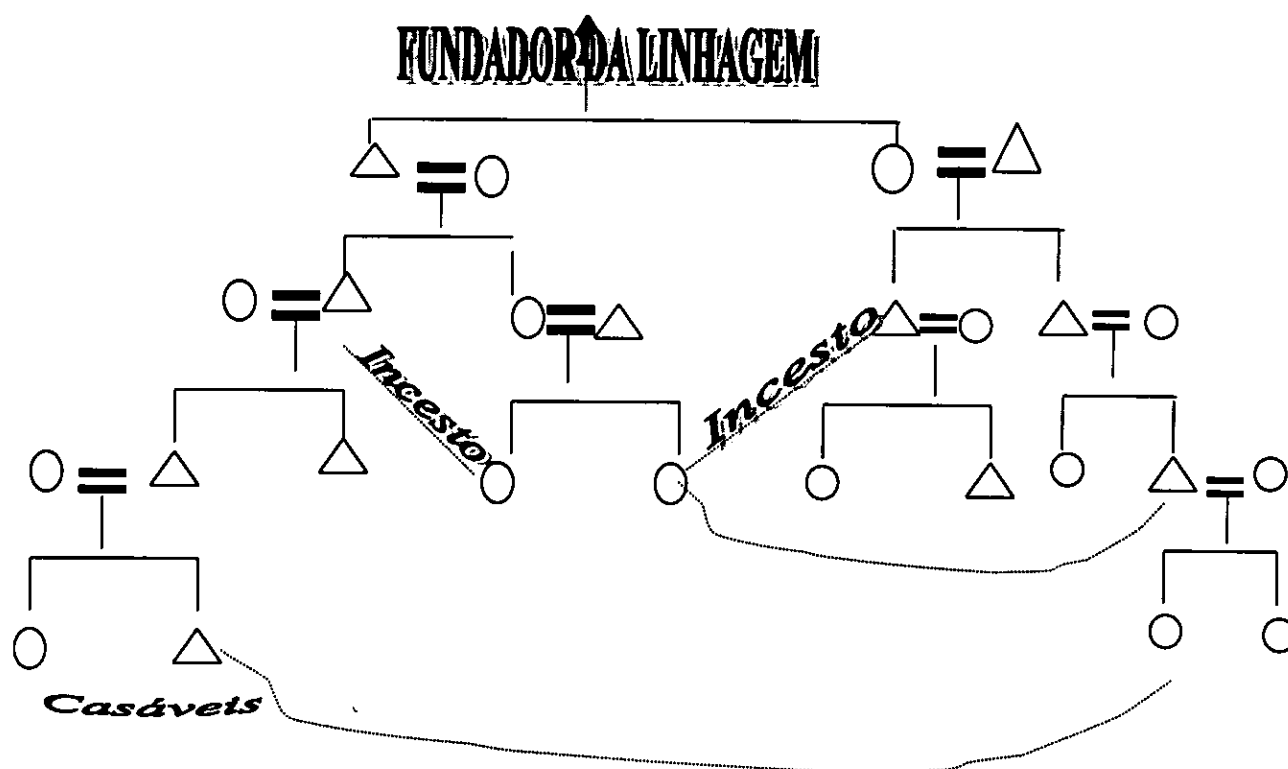
²⁴ Pierre Bourdieu, 1998 p68 "...entre irmãos há proibição na prática de relações sexuais"(...)

²⁵ Depoimento de um ancião que pertence ao clã nyangulu, da dinastia Makombe.

filha do marido da irmã, que teve com outra esposa. Este tipo de aliança, transforma um cunhado em sogro e outro cunhado em genro.

Baseando-nos nas preferências matrimoniais na comunidade de Davete, os casamentos entre parentes são os mais desejáveis como o acima descrito, mas também entre vizinhos e amigos há troca de parceiros. Uma das justificações para este tipo de casamento é de que as relações estabelecidas para além de serem reforçadas, entre amigos e vizinhos há um código de conduta baseado na reciprocidade de ideias e práticas associadas à família.

De um mesmo fundador, os filhos dos filhos não podem casar entre si nem os filhos dos filhos dos filhos. Na terceira geração na qual há um homem que descende do fundador e uma mulher cuja avó é prima paralela do avô, os netos casam-se entre eles. Aqui o casamento justifica-se pelo facto de que não existe uma mesma descendência; há um homem que dá continuidade à linhagem do fundador e há uma mulher que vai casar num outro grupo gerando filhos de uma outra linhagem que vai multiplicar-se, possibilitando apenas casamento dos membros da terceira geração, conforme ilustra a árvore genealógica abaixo.



V. As estratégias de casamento na comunidade de Davete: ruptura ou continuidade

As estratégias nas alianças matrimoniais em certas sociedades, estão relacionadas com a produção, fecundidade, reprodução biológica, transmissão de valores culturais e simbólicos da unidade doméstica e do grupo social de pertença, herança de bens patrimoniais e sucessão de cargos, Bourdieu (1976)²⁶.

A comunidade de Davete observa estratégias semelhantes nas suas alianças matrimoniais, mas destaca, mesmo entre a população jovem, casamentos no interior do grupo. Este tipo de aliança é sustentado pela partilha de significados, referências culturais e símbolos comuns, permitindo a sua transmissão para perpetuação e manutenção do grupo social báruè.

Nas entrevistas que levamos a cabo com homens de distintos grupos etários constata-se unanimidade a este aspecto.

"(...)A ideia de casar não deve ser discutida sobre onde arranjar uma esposa. Temos mulheres e são estas mulheres que devemos casar porque nos entendemos e temos os mesmos sentimentos, costumes..." Quenadi, 27 anos de idade.

Um outro entrevistado deixou a seguinte ideia a respeito do mesmo assunto:

"(...) Casar com uma mulher de fora, não pode. Temos nossos valores diferentes de outros grupos(pessoas). Se nós casamos fora quem vai casar as nossas(...)" Lavimó, 23 anos de idade.

A partir do depoimento dos dois entrevistados podemos verificar que há um interesse comum nas estratégias de casamento dos mais velhos e da geração nova.

²⁶ Cf. Pierre Bourdieu, 1976 Veja-se a este propósito, por exemplo, o caso dos camponeses de Béarn, na Polinésia na sua obra sobre "As estratégias de casamento como estratégias da reprodução social".

Tal interesse pode resultar no facto de, com a guerra dos dezasseis anos,²⁷ os Báruès conviveram com grupos sociais Atongas, Nhúnguès, Sena e Manhica no campo de refugiado de Nhanombe, na República do Zimbabwe onde se confrontaram com diferentes universos culturais e diferentes formas de interpretação das alianças matrimoniais. Apesar desta partilha de espaço e da troca de traços culturais com os diversos grupo, os Báruès mantiveram a ideologia de casamento entre os seus membros como forma da sua própria reprodução entanto que grupo étnico.

Concordamos com Bourdieu (1976:120) quando argumenta que " ...marriage was not based on obedience to any ideal rule but came about as the result of a strategy wich availing itself of strongly interiorized principles of particular tradition was able to reproduce in a manner more subconscious"²⁸.

Esta estratégia não pode ser vista como uma ruptura com as estratégias de casamento do passado. Aparece como um novo elemento de continuidade das estratégias de casamento, que invade as unidades domésticas de Davete, como resultado da dinâmica interna e externa imposta por processos político, económico e social.

O mesmo sentimento é partilhado pela velha G. Makhalitchi, 60 anos de idade ,para quem "(...) *o casamento é algo sagrado e espiritual, por isso aconselhamos os nossos filhos a se casarem com mulheres báruès para a estabilidade do grupo Báruè*".

A ideia sobre a perpetuação e manutenção do grupo social, Bourdieu(1998:69) evidencia o papel jogado pela família na reprodução da estrutura social e do espaço das relações sociais..."the famly play a decisive role in the maintenance of social

²⁷ Guerra promovida pela RENAMO contra o Governo instituído com a proclamação da independência de Moçambique em 25 de Junho de 1975, como resultado das contradições ideológicas de dois mundos(capitalista e socialista).

²⁸ Cf. Pierre Bourdieu, 1976 p120. Argumenta que a estratégia de casamento está interiorizada na tradição e age como produto subconsciente.

order, through social as well as biological reproduction, that is, reproduction of the structure of the social space and social relations".

Sendo a família o espaço e lugar da produção e reprodução de identidades é justo concordar com a ideia de Bourdieu relativamente a casamentos endogâmicos, que observam alianças no interior do grupo étnico, referenciados por Saraceno (1992:192). Goode (1959) e Girard (1974) já tinham sobre ele dito que "o semelhante continuará a casar com o semelhante".

"(...)O meu filho vem visitar-nos todos os anos com o fim da última guerra²⁹. Mas não tráz os meus netos nem a minha nora. Eu disse a ele para escolher uma mulher Báruè. Há muitas mulheres aqui..." Lamentou a velha K. Gravata³⁰)

Não pretendendo ser tautológico, fazemos questão de transparecer que para além da tradicional reprodução da linhagem presente em cada unidade de casal, o grupo, entanto que unidade social, procura defender a sua sobrevivência, e tal implica que a circulação de mulheres se faça no interior e entre membros do grupo social Báruè. Por isso, os rapazes são aconselhados a casar com as raparigas Báruès e estas desaconselhadas a fazer alianças matrimoniais com indivíduos estranhos ao grupo social Báruè.

Durante o processo de recolha de dados no terreno apercebemo-nos da coexistência de duas formas de aquisição da noiva: por iniciativa dos próprios noivos que comunicam aos seus parentes sobre o seu desejo, e, por iniciativa dos parentes.

A escolha individual é uma prática de uma parte da população jovem, com destaque para àquela que tem acesso ao ensino escolar. Para ter uma ideia sobre a opção matrimonial individual dos jovens, ouvimos alguns pais que foram unânimes em afirmar que:

²⁹ Refere-se a Guerra que a RENAMO impôs ao Governo moçambicano a partir de 1976, provavelmente, um ano após a proclamação da independência política de Moçambique.

³⁰ Tchangadea é membro da dinastia Makombe, conta com cerca de 65 anos de idade

"(...) O tempo é outro. Já não podemos obrigar um filho a casar com a rapariga de nosso agrado. Há filhos que dizem que essa tal menina que arranjou é para você..." (Nainipendzi, 56 anos de idade)

A posição assumida pelos pais coincide, em parte, com a estratégia de casamento defendida por Bourdieu(1976) que olha a escolha matrimonial como uma imposição das dinâmicas sociais que agem de modo subconsciente em vista a um cálculo socialmente aceite e reconhecido pela sua utilidade na comunidade. A sanção dos mais velhos nas opções matrimoniais individuais dos neófilos acolhe o argumento de Saraceno(1992) que concebe o amor como potencialmente perigoso e destrutivo das estratégias familiares nas sociedades tradicionais.

Um jovem que se dedica ao comércio ambulante fez o seguinte depoimento acerca da escolha da noiva:

"(...)Eu conheci uma menina vizinha em Honde. Gostei dela e comuniquei aos meus pais. Há um ano que ela vive comigo como esposa". (Lavimó)

Este depoimento reforça a cedência que os pais da comunidade de Davete prestam aos seus filhos relativamente as suas opções matrimoniais, não significando, todavia, a diluição do seu poder e autoridade sobre os filhos neste assunto. Com efeito, concordamos com Saraceno(1992:96) na ideia de que "as alianças matrimoniais sustentadas por práticas costumeiras são uniões entre dois grupos aliados e não de um homem e de uma mulher".

Tal se explica que mesmo que o rapaz tenha escolhido pessoalmente uma rapariga para noiva, ele não a desposará sem aprovação de seu pai ou parentes; de igual modo, uma rapariga só poderá casar com a aprovação de seus pais (Fortes,1982), pois, é dever do pai da noiva provar a maturidade social do noivo. Constitui mecanismo de prova da maturidade social do noivo, a obrigação de construir casa, celeiro ou abertura de machamba para os futuros sogros, processo que na sua

consumação o noivo passa a gozar de um prestígio diferente na comunidade pelo facto de ter demonstrado as suas capacidades de homem.

As raparigas da comunidade de Davete namoram cedo em relação aos rapazes e assumem estatuto de esposas, sendo por tal consideradas e respeitadas. Tal facto deve-se a importância atribuída a virgindade das raparigas que é preservada e sistematicamente controlada por mulheres adultas nomeadas por seus parentes. A ideologia da sexualidade pré-conjugal sustenta que as filhas ao praticarem este tipo de coito desregrado, os pais ficam enfermos, designadamente, de dores da coluna. O controlo sistemático da virgindade, deve-se ao facto de ser um meio e recurso de acesso a bens materiais e monetários compensados pelo noivo aos pais da noiva.

Tivemos a oportunidade de observar uma rapariga de 12 anos, aluna da 2ª classe e o noivo aluno da 5ª classe; ela vive em casa dos sogros há um ano. A matrícula, o uniforme escolar, o material didáctico, a roupa e outras necessidades de carácter individual são assumidas pelos pais do noivo uma vez que o noivo é também aluno.

Ao fim de 3 a 4 anos do início da menarca, isto é, aos 15 ou 16 anos de idade ela é considerada biológica e socialmente madura, por isso, só nesta idade é formalmente entregue aos pais do noivo pelos padrinhos da parte da noiva, como esposa.

Antes de atingir esta idade, ela dorme com as cunhadas solteiras no *nhangá*, espaço reservado para as raparigas solteiras dormir, trocar ideias, construir a identidade feminina e o seu mundo simbólico.

Persiste, entretanto, a prática de algo semelhante ao dote, que consiste em bens trazidos pela noiva na sua transferência para a casa do pai do noivo. Tais bens são constituídos por utensílios domésticos e de uso como panelas de barro para caril e para preparar *sadza* (massa de farinha de milho, mapira ou mexoeira), esteiras para dormir e para secar farinha, enxada para o cultivo, cesto, peneira, cântaro para acaretar água e outros. O dote da noiva singulariza as referências e quadros culturais báruès e, visa, a sua própria estabilidade no lar.

Na comunidade de Davete os casamentos são legitimados através de *tchuma*, que são bens transaccionados, nos quais intervêm padrinhos (*samukuru*) da parte da noiva e da parte do noivo, envolvendo bens e valores monetários, diferentes do lobolo³¹ (*mhete*), que é meio lícito da transferência da noiva para casa do noivo.

Vemos, de forma explícita, o significado do *tchuma* enquanto forma de legitimação do casamento e da filiação dos filhos nascidos numa relação matrimonial; não existe valor monetário para cada filho, mas um único valor que pode ser considerado simbólico em relação ao valor da compensação da virgindade. O valor de *tchuma* varia de 100 mil a 300 mil meticais que pode ser devolvido pelos pais da mulher em caso de divórcio, se não houver filhos gerados na vigência da aliança matrimonial do casal ou quando provada a culpa da mulher.

Se não se proceder o pagamento do “*tchuma*”, os filhos assumem um estatuto precário relativamente à capacidade de herdar bens e de suceder cargos da linhagem, sendo por isso designados *wana wa makuio*³². Certos filhos, por incapacidade financeira do pai, chegam a pagar *tchuma* devida pelo pai ao avô ou parentes maternos como forma de se libertarem da marginal e liminar descendência linhageira.

Tanto o lobolo (*mhete*) como *tchuma*, deixaram de ser pagos em objectos e bens de uso, traduzidos, actualmente, em valores monetários na comunidade de Davete. Esta prática sugere-nos que a transacção e legitimação das alianças matrimoniais foram modificadas pelos processos histórico, social, cultural e económico.

Loforte (2000:201) afirma que “as condições económicas e sociais que ocorrem no país (Moçambique) têm criado espaços para a construção de uma sexualidade mais

³¹ Na língua bárue designa-se por *mhete*, valor simbólico que licita a transferência da noiva para a casa dos pais do noivo. Este valor varia entre 20 mil a 50 mil meticais não devolvível na altura de divórcio. Visa, sobretudo, para a comunicação dos ancestrais (avô paterno) do namoro da neta a quem se pede protecção, vigia, fecundidade e felicidade no lar.

autónoma relativamente à matriz tradicional". Esta posição assume semelhante visão na comunidade de Davete. O pagamento do lobolo (mhete) confere ao marido os direitos sexuais exclusivos sobre a sua esposa. Deste modo, a sexualidade controlada não pode ser compreendida como privação da mulher no manejo do seu próprio corpo mas na legitimidade dos filhos que vai gerar, como esposa.

Uma autonomia da sexualidade deve significar uma responsabilidade social que transcende o próprio indivíduo. É com base nesta percepção que o adultério é severamente condenado, podendo ser motivo do fim do casamento.

VI. Considerações Finais

O nosso objectivo resumia-se na necessidade de detectar aspectos de ruptura ou continuidade das estratégias de casamento na comunidade de Davete. Apesar de o tempo ter sido relativamente curto para uma leitura mais próxima da realidade, não nos obsta, porém, de referir que existe uma pretensa continuidade das estratégias matrimoniais relativamente à preservação do grupo social Báruè que é mantido com a prática de casamentos no interior do grupo. Porém, a nossa percepção é de que as compensações nas trocas matrimoniais foram modificadas como resultado das dinâmicas internas e externas à comunidade de Davete, ligadas aos processos sociais e económicos.

Enquanto no passado as transacções matrimoniais ocorriam com a circulação simultânea de pessoas e espécies, com a introdução do dinheiro derivado do comércio com outros povos, as trocas matrimoniais são feitas a base de valores monetários. Por este facto, estamos de acordo com Bourdieu (1976) ao referir que "as práticas sociais não são regidas por leis fixas", tal explica que as estratégias de casamento na comunidade de Davete são dinâmicas e visam responder as necessidades das unidades domésticas enquanto instituições sociais, económicas e políticas.

³² Designa descendência cognática, indiferenciada ou bilinear, pois, apesar do filho ser conhecido pelo nome e totem do pai ele é socialmente membro do grupo da mãe até ao pagamento do *tchuma*.

VII. A Construção da Problemática

Sendo que as estratégias de casamento não são uniformes, universais e nem estáticas, podemos desde já defender a ideia de que elas resultam de práticas e inserem-se nos interesses dos grupos enquanto entidades sociais distintas. Deste modo, se elas não são universais nem estáticas, somos coagidos a reconhecer que cada geração de um grupo social adopta estratégias de casamento diferentes no espaço e no tempo, que Bourdieu (1976) designa por "habitus" como procedimento socialmente aceite para a preservação de algo útil para a colectividade . .

As perguntas que se seguem servem de base ao nosso questionamento.

Será que sobre a comunidade de Davete se pode falar de estratégias de casamento as alianças matrimoniais praticadas no passado e no presente ? Quais podem ser os parâmetros que podem legitimar que em cada um desses momentos as estratégias de casamento sempre existiram ? Afinal, o que preside as transacções matrimoniais na comunidade de Davete ?

Será de facto estratégia matrimonial a perpetuação da linhagem com os nascimentos de novos membros do grupo ? Afinal porque se casa e porque se exigem os nascimentos ? Há ligação entre os bens transaccionados e a noiva que é desposada ? Porque se mantém válido o princípio de casamento fora do grupo consanguíneo na comunidade de Davete ?

As estratégias de casamento têm alguma relação com as práticas culturais de cada grupo social ? E quais as que são comungadas pela comunidade de Davete ? Podemos falar de continuidade ou ruptura das estratégias de casamento na comunidade de Davete?

Kenyata (1961) diz que o casamento é obrigatório entre a comunidade de Gikuyu e Oliveira (1976) afirma que o objectivo no casamento consiste em ter filhos e em

número elevado. A este respeito Bourdieu (1976) defende que os nascimentos permitem a perpetuação do património, herança e sucessão.

Podemos ter a ideia de que o casamento na comunidade de Davete não tem uma diferença substancial em relação ao que Kenyatta (1961:163) disse de que “a posição social de um casal com filhos assume uma certa importância e prestígio”, por isso, Oliveira (1976), afirma que um homem sem filhos é, virtualmente, considerado como uma anormalidade social.

Sendo uma comunidade que observa o princípio de filiação agnática, os casamentos acontecem entre dois indivíduos pertencentes a duas linhagens diferentes. Esta nossa posição é sustentada pelo "princípio de exogamia" defendido por Bourdieu (1998:68), que Oliveira (1976:88) fez questão de dizer que “no interior da linhagem é proibido o casamento entre os seus membros, tal proibição é extensiva entre primos cruzados”.

Qual é o lugar da poliginia nas unidades domésticas de Davete ?

Na verdade, entre os Báruès, a poliginia pode significar maior prestígio social, e forma de obtenção de força de trabalho com a aquisição de maior número de esposas cada uma a cultivar na sua própria machamba.

A questão que colocamos é de se saber o que é o casamento e como ele é legitimado?

Segundo a definição que se encontra na sexta edição de *Notes and Queries in Anthropology*, de 1955, citada por Saraceno(1992:81), o casamento “é uma união entre um homem e uma mulher realizada de modo a que os filhos dados à luz pela mulher sejam reconhecidos como filhos legítimos dos cônjuges”; Sachs e Welch (1990:72) afirmam que “o reconhecimento público do casamento vem do facto de que as pessoas vivem juntas como uma unidade familiar”.

Será que a comunidade de Davete tem formas de compensação matrimonial ? Haverá neste tipo de compensação continuidade ou ruptura de bens transaccionados?

Para ter uma ideia a este respeito, Oliveira (1976:90) afirma que com a crescente difusão da economia monetária, passou a vulgarizar-se o “preço da noiva”, e, Fortes (1982:374) nos estudos sobre os Ashanti de Gana sustenta que “os casamentos obedecem aos costumes, porém, a mudança mais importante foi a substituição por pagamento em dinheiro, da maioria dos presentes em espécie, como era costume no passado”. Terá havido esta mudança na comunidade de Davete como resultado de um processo de interacção no contacto com outros grupos sociais?

Boudieu (1976:124) fala da “supremacia masculina sobre a mulher, dos mais velhos sobre os cadetes”, Colson (1970:152) afirma que “ a maioria das unidades domésticas são chefiadas e geridas por homens, que as representam no plano externo”, e, Feliciano (1998:152) diz que “as mulheres, esposas dos homens do *muti* estão hierarquizadas em relação a hierarquia dos homens, seus maridos”, e, Loforte (2000:115) sustenta que “a ordem de casamento hierarquiza as co-esposas”.

VIII. Hipóteses

Antes de sugerir as nossas propostas como hipóteses de trabalho, fazemos a seguinte pergunta de partida: **Quais as estratégias matrimoniais que a comunidade de Davete comunga ?**

Com base na nossa inquietação, a presente proposta de projecto parte da hipótese de que, embora as estratégias matrimoniais tenham elementos permanentes, são diferentes as formas que elas assumem no campo e na cidade. Distinguem-se por força de dinâmicas internas e externas à família. Por isso, há um conjunto de representações sobre as estratégias matrimoniais onde se salientam os valores e

símbolos, mais especialmente, as posições ocupadas pelos membros nas alianças matrimoniais que se diferenciam na rede das relações de género e de idade.

Entendemos que por força das opções individuais das alianças matrimoniais que ocorrem na cidade, há uma tendência cada vez maior de as singularizar, tal nos parece não ocorrer na comunidade de Davete, em que os seus membros têm uma dependência cada vez mais acentuada entre si, e as práticas sociais obedecem ao interesse da colectividade.

Por outro lado, parece-nos que um dos aspectos importantes nas estratégias de casamento na comunidade de Davete é a prática de alianças entre os seus membros. Tal prática resulta de um processo histórico-cultural do grupo social Báruè. Porém, os recursos que acompanham tais alianças foram modificadas no tempo e no espaço com o uso de dinheiro no lugar de espécies como era prática no passado, nas transacções matrimoniais.

Pretendemos, ainda, provar que diferentemente das estratégias de casamento marcadas por opções individuais na escolha do parceiro nas zonas urbanas, as estratégias de casamento na comunidade de Davete subordinam-se ao princípio da defesa do interesse da colectividade e que por este facto, procura salvaguardar os valores culturais, simbólicos e patrimoniais do grupo social, influenciadas por dinâmicas internas e externas dos processos político, económico e social.

Sendo nosso objectivo dar resposta as nossas inquietações procuramos relacionar as estratégias de casamento na comunidade de Davete como estando ligadas com a perpetuação e manutenção dos actores sociais entanto que agentes sociais que asseguram a preservação dos valores culturais, simbólicos e patrimoniais a transmitir à geração seguinte no tempo e no espaço e na lógica da reprodução social.

Partimos, deste modo, de quatro possíveis respostas às nossas inquietações que vão guiar a nossa reflexão partindo do pressuposto teórico e de dados empíricos.

Chegados aqui, resta-nos tecer algumas ideias relativamente as hipóteses de trabalho que adoptamos para o nosso tema.

Assumimos como facto comprovado e os resultados preliminares apontam nesse sentido, que a reprodução étnica, é uma das estratégias que se impõem nas alianças matrimoniais na comunidade de Davete. Tais alianças matrimoniais endogâmicas realizam-se entre homens e mulheres do grupo social Báruè, como forma da reprodução social do grupo. Esta prática é aconselhada e legitimada pela geração ascendente sobre a geração descendente na troca e circulação de mulheres de um grupo para outro.

Assim, a geração ascendente assume a responsabilidade social do destino do grupo Báruè através do exercício do poder e autoridade que é-lhe reconhecida pelos membros mais novos do grupo.

Sendo assim, a título provisório somos sujeitos a afirmar que a reprodução étnica é uma das estratégias nas alianças matrimoniais na comunidade de Davete baseada na prática de alianças matrimoniais entre homens e mulheres Báruès.

IX. Metodologia de futuras investigações

Procuramos estabelecer um campo de análise do social com base nos conteúdos que nos propomos pesquisar no futuro, visando reduzir o máximo a distância entre a realidade e a nossa racionalidade sobre ela. E porque este é um critério científico, mas não total, e tendo como pressuposto de que se trata de um projecto cujos actores estão em permanente mobilidade influenciados por dinâmicas internas e externas, reservamo-nos, com este trabalho, fornecer pistas possíveis para um estudo exaustivo e de profundidade necessária, adoptando a técnica de observação participante, como nos sugere Iturra(1986)

Esta metodologia designada por técnica de observação participante (ibidem,152) pode vir a levantar outras questões não abordadas neste Projecto por limitação do tempo e do próprio quadro analítico.

Propomo-nos, no futuro, levar a cabo um estudo com uma certa profundidade sobre as estratégias de casamento na comunidade Báruè, e em uma outra Povoação do Distrito de Báruè. É nossa pretensão explorar uma linha de investigação que visa detectar aspectos de convergência e de divergência entre a geração ascendente e os seus cadetes relativamente as referências objectivas da área matrimonial sobre o mundo subjectivo que aparentemente caracteriza as aspirações dos neófilos no concernente as opções matrimoniais individuais.

BIBLIOGRAFIA REFERENCIADA

ADMINISTRAÇÃO DO DISTRITO DE BÁRUÈ(1999)" Monografia do Distrito de Bárue", Catandica

ARIÈS, Philippe(1980)" O homem, os homens e as instituições. A família".In Philosopher, Paris, Fayard

BENDER, Donald(1967)"A refinement of the concept of household, families, co-residence and domestic functions":In American Anthropology, vol 69, Number 1, University of Minesota, pp. 493-505

BERNARDI, Bernardo(1997)"Introdução aos estudos etno-antropológicos", Lisboa, Edições 70

BOURDIEU, Pierre(1976)"Marriage strategies as strategies of social reproduction: In FOSTER, Robert and RANUM, Orest. Society, Selection from the Annales, Economies Societés, Civilizations, Baltimore and London, The Jhons Hopkins University Press pp.117-144

----- (1998)"Pratical Reason on the theory of action".Cambridge, Polity Press

COLSON, Elizabeth(1970)" Family change in contemporary Africa", In MIDDLETON, John, Black Africa:Its peoples and their cultures today; London, The amcmillan Limited

CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA DE MOÇAMBIQUE(1990), 4ª edição, Maputo, Imprensa Nacional

ECO, Umberto(1982)"Como se faz uma tese em ciências humanas".6ª edição, Lisboa, Edições Presença

FELICIANO, José Fialho(1998)" Antropologia Económica dos Thonga do Sul de Moçambique". Maputo, Arquivo Histórico de Moçambique

FOX, Robin(1986)"Parentesco e casamento":uma perspectiva antropológica". Lisboa

GEERTZ,C.(1989)"A interpretação das culturas". Rio de Janeiro,Editora Guanabara
GIDDENS, Anthony(1966). "As regas do método sociológico",2ª edição, Lisboa, Gradiva

GIRARD, A.(1974)"Le choix du conjoint". Paris, PUF

GOODE, W.(1959)"The Theorical Importance of Love":In American Journal of Sociology, 24, pp38-47

ITURRA, Rui(1985)"Casamento, ritual e lucro: a produção dos produtores numa aldeia portuguesa(1862-1983).Ler história

JUNOD, Henry(1996)"Usos e costumes Bantu". Maputo, Arquivo Histórico de Moçambique

KENYATA, Jomo(1961)"Facing mount Kenya: The tribal Life of the Gikuyu". London, Secker& Warburg

KONING, J. de(1993)" Cheklist of Vernacular plant names in Mozambique". Netherlands, Wageningen Agricultural University

LÉVI-STRAUSS, Claude(1965)"O futuro dos estudos de parentesco". Pp.124-144

LOFORTE, Ana(1996)"Género e Poder entre os Tsonga de Moçambique". Lisboa, ISCTEM

LYOTARD, Jean-François(1986)"A fenomenologia". Lisboa, Edições 70

MEAD, G. H.(1934)"Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist". Chicago

MARTINS, Manuel dos Anjos(1992) »Elementos da língua Nyungwe : Gramática e dicionário(Nyungwe-Português-Nyungwe), Roma, Missionários Colombianos

OLIVEIRA, Carlos Ramos de(1976) " Os Tauras do Vale do Zambeze", Lisboa, Junta de Investigação Científica do Ultramar

PARSONS, Talcott(1966)"Family, socialization and interaction process". In collaboration with James Olds [et. al]. New York, Free Press

QUIVY, Raymond e CAMPENHOUD, Luc van(1992)"Manual de investigação em ciências sociais". Lisboa, Gradiva

RADCLIFFE-BROWN, A.R. e FORDE, Daryll (orgs.) (1982)"Sistemas Políticos Africanos de Parentesco e Casamento".2ª edição, tradução de Teresa Brandão, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian

RITA-FERREIRA, A.(1975)"Os povos de Moçambique: História e Cultura", Porto, Edições Afrontamento

ROSÁRIO, Domingos Artur do(1996)"Makombe: Subsídios à reconstituição da sua personalidade", Maputo, Colecção Embondeiro

SACHS, Albie and WELCH, Gita(1990) "Liberating the law: creating popular justice in Mozambique", London and New Jersey, Zed Books

SARACENO, Chiara(1992)"Sociologia da família". Lisboa, Editora Estampa

Antropologia do Parentesco
As representações e práticas da família na comunidade bárue

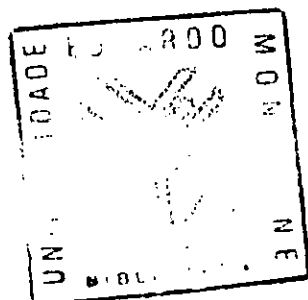
SILVA, A. S. e PINTO, J. M.(orgs) (1986)"Metodologia das ciências sociais".
Porto, Afrontamento

SIMONS, Yvan(s/d)"A paixão do incesto (introdução ao estruturalismo), Moraes
Editora

WILL, R.R. e NETTING, R. McC(1971)"Household:changing forms and
functions"Cambrigde, Lancashire

YANAGISAKO, Sylvia Junko(1979)"Family and household:the analysis of
domestic groups". California, Stanford University. pp. 161-183

VELHO, Gilberto(1985) "Desvio e divergência: uma crítica da patologia social" 6ª
edição, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor



BIBLIOGRAFIA GERAL

AAVV(1968)"Qu'est ce le structuralisme?".Paris, Aux Éditions du Seuil

AAVV(1998)"Famílias em contexto de mudanças em Moçambique". Maputo, WLSA Mozambique /CES/UEM

ALMEIDA, Ana Nunes (1985)"Trabalho feminino e estratégias familiares".In *Análise social* 21, Instituto de ciências sociais da Universidade de Lisboa, pp.7/44

AMÂNCIO, Lígia(1982)"As assimetrias nas representações do género".In *Revista crítica de ciências sociais*, 34, Coimbra, Centro de Estudos Sociais, pp.9/22

AUGÉ, Marc(1975) "Os domínios de parentesco". Lisboa, Edições 70

BOURDIEU, Pierre(1980)"Le sens pratique". Paris, Aux Éditions du Seuil

BOURDIEU, Pierre(1992)"A economia das trocas simbólicas".3ª edição, São Paulo, perspectivas

CASIMIRO, Isabel e XIMENE, André(1992)"Construindo uma teoria de género em Moçambique". Maputo, Cadernos Mulher, DEMEG, CEA/UEM

GLUCKMAN, M.(1935)"Zulu women in holcultural ritual".In *Bantu Studies*, IX,3:255-271

GOMES-PEDRO,J.(coord) et al, Bebe XXI(1995)" Criança e família na viragem do século". Lisboa, Gulbenkian

HÉRITIER, Françoise(1979)"Família".In *Enciclopedia Einaudi*, vol.20, Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda

KAYONGO-MALE, Diane e ONYANGO, Plilista(1984)"The sociology of the african familiy. London/New York, Longman

LAPIERRE, J.M.(1968)"Essai sur le fondement du pouvoir politique".Aix en Provence, Éditions Ophrys

LOFORTE, Ana e ARTHUR, Maria José(1995)"A família em contexto de mudanças". Maputo, CEA/UEM

MBILINYI, D.A.S. and OMAR, C.K.(eds)(1996)"Gender relations and women's image in the media". Dar-Es-Salaam, Dar-Es-Salaam University Press

MEENDA, Ruth(ed)(1992)"Gender in Southern Africa: conceptual and theoretical issues". Harare, Sapes Books

MERZARIO, R.(1981)"Il paese stretto.Stragie matrimoniali nella diocesi di Como". Secoli XVI-XVIII, Torino, Einaudi

MOORE, Henrietta(1988)"Feminism and anthropology". Canbridge, Polity Press

NEEDHAM, Rodney[1976]"La parenté en question: onze contribuitiuons à la théorie anthropologique". Paris, Aux Éditions du Seuil

NGOENHA, Severino Elias(1993)"Das independências às liberdades". Maputo, Edições Paulista

NIELSON, McCarl Joyce(1990)"Sex and Gender in society perspectives on stratification"

PALMER, Ingrid(1985)"The impact of male outmigration on women in farming". West Harford, Kumarian Press

Antropologia do Parentesco
As representações e práticas da família na comunidade bárue

SEIDLER, Victor(coord) (1992)"Man, sex and relationships".Writings from
Achilles London, Routlege

TURNER, Victor W.(1974)"O processo ritual: estrutura e antiestrutura". Petrópolis,
Editora Vozes Lda, Antropologia 7

ABREVIATURAS

ACNUR	Agência das Nações Unidas para os Refugiados
PNUD	Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento
CEA	Centro de Estudos Africanos
UFICS	Unidade de Formação e Investigação em Ciências Sociais
CTA's	Corpo Técnico Administrativo
S/D	Sem data

GUIÃO DE ENTREVISTAS

As representações e práticas da família na comunidade Báruè

1. Identificação

Nome _____ Idade _____ Naturalidade _____ Ocupação _____

Estado civil _____ Residência _____ Língua materna _____

Nível escolar _____

2. Situação histórico-cultural

O que significa Báruè, qual a proveniência do povo Báruè, como estava estruturada a unidade doméstica, tipo de descendência dominante e forma de residência _____

Quantas mulheres se podia casar, quem decidia sobre o seu casamento e quais os bens de troca, transferência e de legitimação e de descendência dos filhos _____

Como se processava a herança, sucessão e a quem se reservava _____

3. Compensação matrimonial

O que é lobolo, qual sua utilidade no casamento e que destino se dá _____

O que acontece para mulheres não pagas *tchuma* e aos filhos gerados com o homem ____ Quais os bens que fazem parte de *tchuma* ____ Há diferença de *tchuma* para raparigas e mulheres divorciadas e viúvas ____ Em caso de divórcio o que se faz com *tchuma* ____ -Que destino se dá _____

Qual é o lugar da virgindade nas raparigas, há controlo e prova de virgindade, como se processa o controlo, quem controla, como se chama este processo na língua local. Há compensação pela desvirgindade, em que consiste.

Porque se casa e com quem se casa, pratica-se a poliginia, o que representa a poliginia para os Báruès? ____ Qual é o casamento preferencial. Herda-se a viúva do pai, pratica-se o levirato e o sororato

4. Idade de casamento

Como se determina a idade de casamento(a partir do início da menarca) ou pela idade de nascimento. Com que idade é permitido casar e qual é a idade preferencial.

5. Poder doméstico

Quem é chefe de família, quem legitima, como se processa e qual é o lugar da mulher. A mulher pode discordar de uma outra aliança pretendida pelo homem. Há hierarquia entre as esposas que determina autoridade entre si, a que critério obedece(ordem de casamento, de compromisso ou de idade).

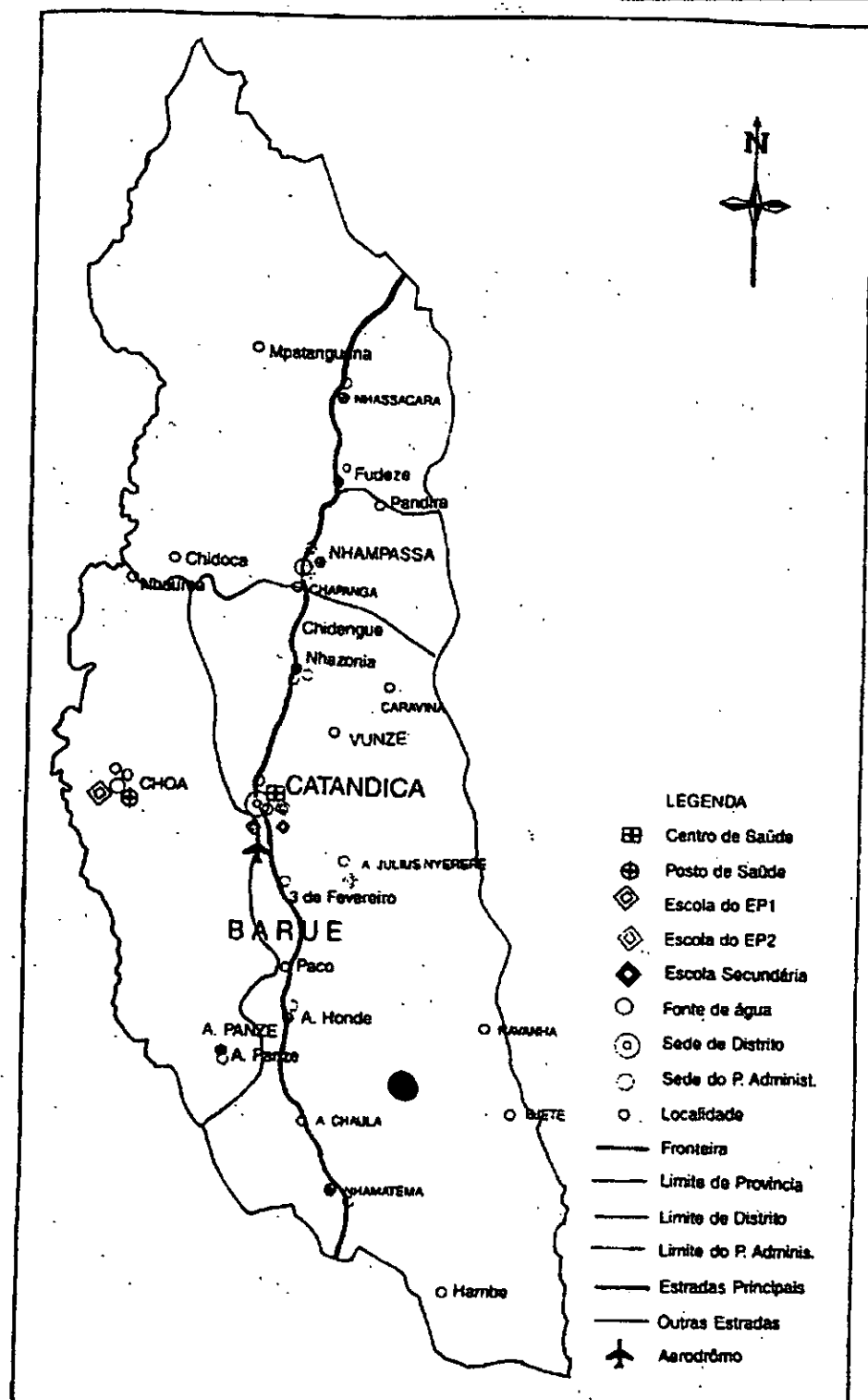
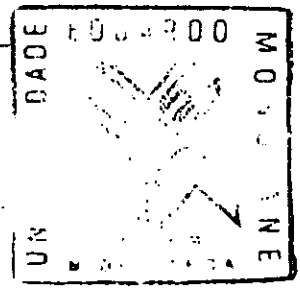
Quem decide sobre os casamentos dos cadetes de ambos os sexos, o que condiciona tal decisão, os cadetes podem fazer escolhas matrimoniais individuais?

Quem orienta os cultos religiosos, a quem evoca e qual a finalidade? _____

6. Situação económica

Qual é produção dominante, qual é o lugar da mulher na produção, quem controla o celeiro, qual é o destino da produção do marido e do excedente agrícola, com quem vivem os incapacitados, inválidos?

Recebe ajudas de outros membros que vivem nas cidades, tipo de ajudas _____



UNIDADE TECNICA CENTRAL	
DISTRITO DE BARUE	Fonte: DINAGECA
Data, Julho de 1998 Escala 1 : 2 000 000 Desenho :	
D.N.A.L. - Direcção Nacional de Administração Local	