

# O “Destino das Mulheres e de sua Carne”: regulação de gênero e o Estado em Moçambique\*

Osmundo Pinho\*\*

## Resumo

Neste artigo, busco discutir a continuada produção/regulação da mulher, de seu corpo e das relações de gênero e parentesco no contexto da transição pós-colonial em Moçambique, a partir de: 1) documentação encontrada no Fundo “Direção de Serviços de Negócios Indígenas”, do Arquivo Histórico de Moçambique (AHM) e que se refere ao conturbado processo de elaboração dos Códigos Penal e Civil dos Indígenas de Moçambique, decorrido entre 1941 e 1946; e 2) documentos oficiais da FRELIMO (Frente de Libertação de Moçambique) e artigos publicados na revista *Justiça Popular*, “Boletim do Ministério da Justiça” da República Popular de Moçambique, entre 1980 e 1987.

**Palavras-chave:** Mocambique, FRELIMO, Genero, Indigenato.

---

\* Recebido para publicação em 12 de janeiro de 2015, aceito em 20 de agosto de 2015. A pesquisa em Moçambique foi apoiada pelo CNPq, por meio dos editais MCT/CNPq/SPM-PR/MDA nº 57/2008 e MCT/CNPq nº 03/2009. Agradeço a Brazão Catopola, pelo apoio no campo em Maputo, e a Sandra Chirinha, Abel Pemba e Alberto Calbe pela preciosa ajuda no Arquivo Histórico de Moçambique. Durante todo o processo de pesquisa, o apoio, as sugestões e críticas de Omar Ribeiro Thomaz, Teresa Cruz e Silva, Isabel Casimiro, Hector Guerra Hernandez, Marta Jardim e Valdemir Zamparoni foram fundamentais. Nenhum deles tem, entretanto, quaisquer responsabilidades sobre eventuais erros ou omissões.

\*\* Professor Adjunto no Centro de Artes, Humanidades e Letras da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, *campus* de Cachoeira; do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, do Mestrado Profissional em África, Diáspora Africana e Povos Indígenas, da mesma universidade; e professor colaborador no Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos da Universidade Federal da Bahia, Cachoeira, BA, Brasil. osmundopinho@uol.com.br

The “Destiny of Women and Their Flesh”  
Gender Regulation and the State in Mozambique

**Abstract:**

In this paper I attempt to discuss the continued production/regulation of the woman, her body and the gender and kinship relations in the context of post-colonial transition in Mozambique, I do it from: 1) the documentation found in the Fund “Indigenous Affairs Directory”, at the Historical Archives of Mozambique (AHM) and referred to the troubled process of drafting the Criminal and Civil Codes for the Indigenous of Mozambique, held between 1941 and 1946; and 2) official documents of the FRELIMO (Mozambique Liberation Front) and articles published in the journal “Justica Popular - Bulletin of the Ministry of Justice of the People’s Republic of Mozambique” between 1980 and 1987.

**Key Words:** Mozambique, FRELIMO, Gender, Indigenous codes.

## Introdução

Neste artigo, busco discutir a continuada produção/regulação da mulher, de seu corpo e das relações de gênero e parentesco no contexto da transição pós-colonial em Moçambique, a partir de: 1) documentação encontrada no Fundo “Direção de Serviços de Negócios Indígenas”, do Arquivo Histórico de Moçambique (AHM) e que se refere ao conturbado processo de elaboração dos Códigos Penal e Civil dos Indígenas de Moçambique, decorrido entre 1941 e 1946 e; 2) documentos oficiais da FRELIMO (Frente de Libertação de Moçambique) e artigos publicados na revista *Justiça Popular*, “Boletim do Ministério da Justiça” da República Popular de Moçambique, entre 1980 e 1987.

Esses documentos são tomados como ponto de partida para a consideração das continuidades que podem ser reconhecidas entre o período colonial e o período pós-colonial, socialista, posterior. O foco analítico recai sobre a centralidade da regulação de gênero e da sexualidade para o processo de construção do Estado, como a estatização da sociedade, processada em suas margens, pela incorporação/produção da mulher como um sujeito (pós)colonial assujeitado (Mbembe, 2001). A discussão desse processo nos permitiria explorar, no contexto concreto da transição moçambicana, o processo de inscrição da nativa, como o descreve G. Spivak (2010), sob o marco da “legibilidade”<sup>1</sup>, como discute Veena Das (2004).

Dessa perspectiva, seria possível definir o trânsito político de incorporação do destino da mulher e de seu corpo, que, ao tornarem-se matéria de consideração por parte do Estado, nos permitiria vislumbrar a articulação de uma economia política do gênero no ambiente colonial. Tal transição/tradução incompleta

---

<sup>1</sup> Das (2004) se apoia em Derrida para argumentar sobre o poder vulnerável das leituras e escrituras da lei como tecnologias utilizadas pelo Estado “espectral” para sua produção nas margens da sociedade.

opera como elemento da “*postcolony*”<sup>2</sup>, como a descreve Achille Mbembe (2001), que sobrevive à emancipação política de Moçambique e prossegue, requalificada, no discurso frelimista, como pretendo então indicar cotejando a documentação colonial relativa ao código dos indígenas com os documentos frelimistas.

A seguir, apresento o contexto e o debate em torno de elaboração dos Códigos, o contencioso sobre o destino das mulheres, e a natureza dos usos e costumes nativos, que envolvem o governo colonial e a Igreja Católica na colônia; e a produção de inscrição e legibilidade para a “mulher nativa”, marco político-epistemológico que configurou as contradições do discurso da FRELIMO sobre gênero no período posterior, tal como aparecem em documentos oficiais do novo Estado moçambicano, assim como na revista *Justiça Popular*, publicação do Ministério da Justiça, que pude consultar em suas treze edições.<sup>3</sup>

#### **Um contexto para o Código<sup>4</sup>**

O General José Tristão de Bettencourt, Governador-Geral de Moçambique, cria em 31 de Julho de 1941 a Missão Etnográfica de Moçambique para proceder à elaboração dos Códigos Penal e Civil dos Indígenas de Moçambique, a partir de estudo etnográfico dos povos coloniais. O trabalho foi entregue à chefia de José Gonçalves Cota, jurista e advogado da colônia (Serra, 2010).

Convém recordar a promulgação do “Estatuto dos Indígenas Portugueses das Províncias da Guiné, Angola e Moçambique”, ocorrida em 1954. Esse documento foi precedido por diversos outros como o “Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas”

---

<sup>2</sup> Em Achille Mbembe (2001:42), o conceito de *postcolony* está vinculado à ideia de uma “*age*”, com temporalidades concorrentes. Desse ponto de vista, a produção do Estado, ou a “estatização” da sociedade, não advém da dissolução de antigos laços sociais, mas da superposição de velhas hierarquias e redes .

<sup>3</sup> Agradeço ao Dr. João Trindade, que muito gentilmente me cedeu a coleção completa da revista em formato digital.

<sup>4</sup> Uma versão anterior e bastante modificada desta sessão foi publicada em Pinho, 2015 (no prelo).

de 1929, o “Código do Trabalho dos Indígenas nas Colônias Portuguesas na África” de 1929, e outros, como está em Thomaz (2002). E, fundamentalmente, o “Ato Colonial” de 1930, promulgado por meio do Decreto n.º 18.570, de 8 de julho de 1930, de caráter concentrador. Todos esses códigos e o conjunto da legislação assentavam sobre o princípio de uma desigualdade fundamental entre cidadãos portugueses e indígenas, uma desigualdade que, apesar de calcada na diferença racial, poderia ser suplantada pela contraditória política assimilacionista do Estado colonial português, a qual preconizava “diferença de estágio civilizatório” entre os nativos.

O trabalho de Cota conclui-se em 1946, cinco anos depois de seu início, com a publicação do *“Projeto Definitivo do Código Penal dos indígenas da Colônia de Moçambique, acompanhado de um relatório e de um estudo sobre direito criminal indígena”* e do *“Projeto definitivo do estatuto do Direito Privado dos indígenas da Colônia de Moçambique, precedido de um estudo sumário do direito gentílico”*.<sup>5</sup> O material etnográfico que serviu de suporte à elaboração dos dois projetos foi publicado em 1944 sob o título *“Mitologia e Direito Consuetudinário dos Indígenas de Moçambique”*, acompanhado do muito significativo subtítulo *“Estudo de Etnologia mandado elaborar pelo Governo Geral da Colônia de Moçambique”*.

O ano de 1941 consta como inaugurando nova fase na administração colonial em Moçambique. No ano anterior, a metrópole assistia a realização da Exposição do Mundo Português, o que proporcionou a ornamentação ideológica necessária à alteração da política colonial. Veríamos assim reunidas condições práticas e superestruturais – as exposições, os congressos, as disposições e regulamentações legislativas (o Ato Colonial, a Carta Orgânica do Império Colonial Português) – para um exercício efetivo de administração colonial (Thomaz, 2002; Zamparoni, 2007; Cabaço, 2009).

---

<sup>5</sup> Segundo Serra (2010), os dois projetos nunca foram promulgados pelo Governo Metropolitano.

O esforço decidido para a consolidação da administração – e do efetivo poder – colonial seria o estabelecimento de uma nova normatividade jurídica para o exercício da função judicial colonial sobre os “indígenas” e, na verdade, a condição para a produção/inscrição dos nativos no aparato político do Estado como atribuidor da legibilidade aos sujeitos coloniais.

A iniciativa encomendada a Cota concordaria assim com um novo esforço para conceder coerência normativa aos distintos regimes jurídicos coabitantes na colônia, submetendo-as às prerrogativas do Estado Colonial Português.

Nas colônias atender-se-á ao estado de evolução dos povos nativos, havendo estatutos especiais dos indígenas que estabeleçam para estes sob influência do direito público e privado português regimes jurídicos de contemporização com os seus usos e costumes individuais, domésticos e sociais que não sejam incompatíveis com a moral, com os ditames da humanidade ou com o livre exercício da soberania portuguesa, embora procurando o seu lento aperfeiçoamento (Serra, 2010).

A imperiosa necessidade de produção de um arcabouço legislativo disciplinador do estatuto dos sujeitos coloniais explica a missão de Cota. A redução da diversidade de “usos e costumes” a um quadro legível seria uma tarefa fundamental, definida desde o ato colonial de 1930 e posteriormente reiterada. Ora, como aponta Thomaz (2002:71), podemos tomar a legislação com uma representação por excelência, por meio da qual “uma sociedade ou grupo, projeta uma imagem de si”.

O referido “Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas”, publicado como o Decreto nº 16.473, de 1929, estabeleceu as bases legais para o trabalho de Cota e de seus interlocutores. Toda essa legislação do período republicano em Portugal é procedida por outras, discutidas com propriedade em Zamparoni (2007). Como o próprio desenvolve, a primeira preocupação legislativa com relação aos nativos foi a produção de uma força de trabalho e a submissão (civilização) do negro por

meio do trabalho. Dessa forma, já em 1899, foi publicado o “Código do Trabalho Indígena”, da autoria de Antônio Enes<sup>6</sup>, com forte ênfase na legitimidade da coerção estatal para obrigar o negro ao trabalho. A necessidade de produção de matéria-prima a baixo custo e de uma mão de obra barata estaria, no argumento de Zamparoni, conectada à necessidade de produção de uma categoria particular, o indígena, submetido à legislação diferencial. Antônio Enes, citado por Zamparoni, explica qual o objetivo principal da exigência do trabalho coercitivo: “Explorar em proveito nosso o trabalho de uns milhões de braços, enriquecendo-nos a custa deles. De tal modo se fez no Brasil” (Enes 1920 *apud* Zamparoni, 2007:55). Ora, como efetivo dispositivo de uma biopolítica, a legislação colonial operou a sujeição do nativo, submetendo-o para os fins do trabalho. Ainda assim, o assujeitamento produzido não poderia ser mais completo ou efetivo, sem a reprodução de padrões morais, como justificativa para colonização.

### **O “Destino das Mulheres e de sua Carne”**

O casamento indígena realizado por meio do lobolo, *preço-da-noiva*, ou prestações matrimoniais, pareceu profundamente escandaloso e objeto de prolongada controvérsia que sobreviveu à emancipação colonial em Moçambique.<sup>7</sup> A dimensão meramente mercantil do casamento provocava repulsa, uma vez que o pai e os irmãos da noiva estariam profundamente interessados em um bom casamento, realizado com um *lobolo* valioso, que permitisse aos homens da família, eles próprios, realizarem bons casamentos. Como diz Cota:

---

<sup>6</sup> Sobre Enes, ver Macagno, 2001.

<sup>7</sup> O *lobolo* é uma forma ritualizada de contrato nupcial, conhecido como *preço-da-noiva* ou *bridewealth* é encontrado em diversas sociedades das África Austral e caracterizado pela oferta de bens feita pela família do noivo à família da noiva. Para referências clássicas, ver Evans-Pritchard, 1934; 1947 e 1970, além de Junod (2009) e outros. E, mais recentemente, Granjo (2005).

O pai, em regra sente pelo filho, o interesse de um criador de rebanhos pelos animais mais novos. Valendo os filhos pelo que rendem no trabalho e as filhas pelo que rendem no casamento, quando seja obrigatório o lobolo, peti, chiva ou mahari.<sup>8</sup>

O romance de Paulina Chiziane “Ventos do Apocalipse” (2010) faz eco trágico e poético à percepção desses fenômenos. Na aldeia de Mananga, nos tempos de uma guerra indefinida<sup>9</sup>, o velho Sianga, antigo régulo desprestigiado pelos novos tempos e pela autoridade dos mais novos, como o secretário da aldeia, pretende casar a filha, Wusheni, com o ainda mais velho Muianga, justamente para poder ele próprio, *lobolar* uma mulher mais jovem que a sua esposa atual, Minosse. Mas Wusheni, apaixonada pelo pária romântico Dambuza, se nega a casar-se e é por isso brutalmente espancada. Antes de saber da recusa, o velho Sianga se dirige a assembleia de parentes para anunciar o casamento.

A minha Wuseheni está madura, está bela. Está na altura de produzir frutos. Chegou a hora da colheita, de receber minha recompensa e o preço de todas as canseiras que suportamos pelo seu crescimento (Chiziane, 2010:82).

Além da atenção ao *lobolo*, Cota detém-se meticulosamente na descrição de ritos de iniciação feminina e, com grande escândalo, observa a relação de poder entre as mulheres mais novas e mais velhas, e o aspecto licencioso e devasso dos ritos.<sup>10</sup> No Capítulo III, o Projeto do Código Penal prescreve a penalização pelo “estupro artificial” em seu artigo 84<sup>o</sup>, no qual são descritos os ritos sexuais (*insungukati*) perpetrados por mulheres mais velhas, que se valendo do fruto da massala (*Strychnos spinosa*) antecipam ritualisticamente o defloramento da jovem:

---

<sup>8</sup> Processo 020811 Direção dos serviços dos negócios indígenas, S1/caixa 1640-AHM – UEM.

<sup>9</sup> Mas que seria a guerra civil entre a RENAMO e a FRELIMO.

<sup>10</sup> Redescritos recentemente por Arnfred (2011).

Ainda há as que se utilizam de um pau roliço, etc. a seguir a esta operação feita por muitas velhas a muitas donzelas reunidas em série realiza-se às vezes alguma dança (Zavala) a beira de uma lagoa, de um rio ou ribeiro, dança em que as velhas simulam o coito com as raparigas e cantam as obscenidades apavorantes no propósito de preparar o espírito das mocinhas para a futura moral do lar... Esta dança é muitas vezes precedida de um banho na lagoa ou rio ou ribeiro, à noite de preferência a luz do luar. Só as donzelas entram na água as velhas ficam próximo, em terra, voltadas para as banhistas, a quem dirigem alusões impudicas e bárbaras ao destino das mulheres e de sua carne (Projeto..., 1946:116).

Não poderia, obviamente, o destino das mulheres, ou de sua carne, tal como apontaria Foucault (2004), passar ao largo de processos de individuação, como efeitos das táticas do poder apoiadas na produção do corpo, e em sua submissão e repartição como objeto político. Investido pelas relações de poder, o corpo estaria “mergulhado num campo político”, ocupado por uma tecnologia política, por meio do qual o Poder (colonial) produz saber sobre o Outro (a mulher nativa) em meio a processos e lutas. Ora, a alma é uma entidade histórica, ponto de apoio ou sutura, produzida na superfície dos corpos.

O homem de que nos falam e que nos convidam a liberar já é em si mesmo o efeito de uma sujeição bem mais profunda que ele. Uma “alma” o habita e o leva a existência, que é ela mesma uma peça no domínio exercido pelo poder sobre o corpo. A alma, efeito e instrumento de uma anatomia política: a alma prisão do corpo (Foucault, 2004:29).

Assim é que, a perspectiva colonial, associada ao catolicismo em África, empenhou-se na produção política do corpo e na sua submissão a uma alma, entidade abstrata introduzida como dispositivo político para a biopolítica imposta

pelos europeus. A ela contrapunham-se as técnicas corporais locais que operavam em outro registro e compromisso com as estruturas culturais de poder e gênero, como desenvolve Arnfred (2011) para o lugar da sexualidade, do desejo e da licenciosidade em meio às mulheres Makhuwa e seus ritos de iniciação e técnicas corporais. De modo corajoso e inovador, Arnfred aponta ainda como as mulheres “tradicionais” podiam fazer uso da sedução, do desejo e dos poderes sexuais, para fazer política.

O etnólogo evolucionista alemão Karl Weule (1864-1926), aluno de Ratzel (1844-1904), realizou em 1906 viagem etnográfica pela então África Oriental Alemã, o que hoje é a Tanzânia, e a descreveu no ricamente ilustrado livro “Resultados Científicos da Minha Viagem de Pesquisa Etnográficas no Sudeste da África Oriental”, publicado originalmente em 1908.<sup>11</sup> Weule descreve a viagem entre as atuais Tanzânia e Moçambique, na qual ele pode registrar inúmeras práticas das culturas Yao, Makonde e Makhuwa. Nesse livro, descreve e fotografa inúmeras técnicas corporais nativas, notadamente aquelas ligadas à mulher e à produção de um corpo feminino erotizado. Como o alongamento dos lábios vaginais, deformações do corpo e uso do *pelele*, e outros objetos nos lábios e orelhas, além, é claro, das tatuagens. Descreve também ritos de iniciação, *unyago*, entre rapazes e moças, e a circuncisão, *lupalanda*, dos rapazes. Descrevendo o *chipuitu* iniciação feminina entre os Yao, Weule diz:

As crianças são levadas a alongar os lábios minora sistematicamente, puxando dia após dias durante anos. Eu próprio vi e fotografei órgãos deformados desta maneira que atingiram sete a oito centímetros de comprimento. Segundo informações, dadas de bom grado por inúmeros indígenas masculinos, esse prolongamento pode atingir dimensões tais que esses lábios bambolem até chegar a meio caminho do joelho. A finalidade dessa deformação é apenas de natureza erótica; é considerada excitante para o sexo masculino (Weule, 2000:36).

---

<sup>11</sup> Ver o ótimo prefácio de G. Liesegang ao livro (2000).

Ora, o novo código buscaria justamente penalizar tais práticas.<sup>12</sup> Na “Secção IV – Das tatuagens e outras práticas deformatórias” vemos os artigos 76: “pena de prisão e multa a quem fizer – mesmo com consentimento – tatuagem no tronco”, e 77: “O indígena que perfurar os lábios também será punido”.<sup>13</sup> De tal forma que, ainda que busque relativizar determinadas práticas, ao menos reconhecendo-as como instituições nativas, Cota não foge ao propósito colonial mais geral de implantação de uma governação política do território moçambicano também como uma governança dos corpos, notadamente do corpo da “mulher”, como estamos vendo.

### **A família, o casamento e a dignidade da mulher**

Em 26 de novembro de 1947, D. Sebastião Soares, Bispo da Beira e Nampula, devolve à Direção dos Negócios Indígenas o copião do chamado “Estatuto do Direito Privado dos Indígenas de Moçambique”, que havia sido enviado àquela repartição pelo “venerando” Tribunal da Relação de Lourenço Marques, a fim de que fossem ouvidas as missões católicas, “a bem da Nação”.

Os pareceres, emitidos pelo bispo da Beira e por seu colega em Lourenço Marques, são agressivamente contrários ao trabalho de Cota, como veremos abaixo. Fundamentalmente, a legitimidade que a codificação parece oferecer aos costumes nativos perturba a autoconfiança e a consciência dos bispos, que

---

<sup>12</sup> Também referidas por Junod, com a grande preocupação de não chocar os leitores desavisados, de tal modo, que se refere a elas em uma seção separada de seu *“Life of a South-African Tribe”*, intitulada *“notas para médicos e etnógrafos”* e publicadas originalmente em latim, para evitar leitura por leigos. “Os pequenos lábios são designados pela palavra mileve (sing. Leve) que as moças costumam esticar tanto que atingem cinco, dez e até quinze centímetros São medidos às vezes com uns pauzinhos o comprimento deles, vangloriando-se elas entre as amigas e principalmente entre os maridos (noivos) com tais práticas as mocas pretendem apenas agradar o futuro marido” (Junod, 2009:412).

<sup>13</sup> Processo 020811 – Direção dos serviços dos negócios indígenas S1/caixa 1640– AHM – UEM.

veem feridos os pruridos civilizatórios de que se julgavam depositários.

Dom Joaquim Teodósio, Arcebispo de Lourenço Marques, havia, em 31 de março de 1947, feito remeter à Direção de Negócios Índigenas o seu próprio parecer, no qual é muito claro:

Não concordamos com a finalidade do projecto nem com a doutrina exposta em muito dos seus artigos” [uma vez que] “dar foros de cidadania no domínio do direito a costumes bárbaros, parece-nos degradante para as nossas tradições de povo civilizado (ênfase no original datilografado).<sup>14</sup>

A oposição do cardeal é semelhante à de seu colega da Beira: a legislação não pode incorporar ou mesmo legislar sobre o que deveria ser meramente extinto, como manifestação da missão civilizatória portuguesa e da vontade de Deus.

Pois é de estranhar que uma nação como a portuguesa que se constituiu desde há 8 séculos, a paladina da civilização cristã através do mundo – que recorda com título da sua mais lídima glória ter levado a civilização cristã a América, à Ásia, a Oceania e a África – que fixou na constituição como elementos fundamentais da educação moral as virtudes da doutrina e moral cristãs tradicionais do País (Arto. 420.) venha agora sancionar, codificando-os, os usos e costumes bárbaros da raça negra de Moçambique, como sejam a magia, as superstições pagãs, a poligamia, o lobolo, a iniciação ao casamento, etc.<sup>15</sup>

Segundo o cardeal, o Decreto n.º. 35461 de 22 de janeiro de 1946, que regulamenta o casamento canônico entre os indígenas católicos, é claramente oposto ao projeto e deveria ser essa a referência da legislação, não os usos e costumes “cafreais”.

---

<sup>14</sup> Processo 020811 – Direção dos serviços dos negócios indígenas S1/caixa 1640– AHM – UEM.

<sup>15</sup> Processo 020811 – Direção dos serviços dos negócios indígenas S1/caixa 1640– AHM – UEM.

Nesse caso, os argumentos da Santa Igreja se assemelham quase totalmente ao que, posteriormente, foram os argumentos de Samora Machel e da FRELIMO. A família é a célula mater da sociedade, a base elementar sobre a qual se elevam e constroem os valores fundamentais da sociedade e da civilização. Cristianizando-se a família, diria o cardeal, teremos uma sociedade cristã. Ora, o casamento é a base da família, e por isso a “constituição familiar é tanto mais sólida quanto maiores garantias de unidade e indissolubilidade o casamento oferecer”.<sup>16</sup>

Nas páginas da *Revista Justiça Popular*, publicada entre 1980 e 1987, podemos observar a pregação frelimista, análoga à católica, em torno da importância de atribuir-se direitos legais/universais ao casamento para fins de herança e de descendência, sem descuidar de ressaltar as prerrogativas do poder patriarcal.

Para construir uma sociedade nova temos que criar uma nova mentalidade no homem e na mulher, e este processo inicia-se no seio da própria família, célula-base de nossa sociedade. Embora o homem tenha o papel dominante, mas mulher, a esposa, a mãe assumem na família a grande responsabilidade de assegurar a estabilidade o lar e educar as novas gerações para o futuro (Machel, 1984).

Desse ponto de vista sustenta-se a importância do registro civil como fonte de informações e a necessidade de reconhecer-se que, a despeito da importância da família ampliada, o princípio a ser respeitado seria “o da voluntariedade por parte dos próprios cônjuges”, o que vinte anos depois seria contemplado na Nova Lei de Família (Arnfred, 2011; Arthur, 2003; Osório e Arthur, 2002). A família é, assim, entendida pela FRELIMO como a célula base de toda a sociedade, formada por meio do casamento, “união de um homem e de uma mulher”, no que também concorda com o Cardeal Teodósio.

---

<sup>16</sup> Processo 020811 – Direção dos serviços dos negócios indígenas S1/caixa 1640– AHM – UEM.

Recordo-me como em 2011, o “Ano Samora Machel” em Moçambique, eu ouvia o camarada presidente no rádio de um táxi, atravessando Maputo no empoeirado frio seco de agosto. Na pregação, Samora atacava ferozmente os costumes corruptos associados ao colonialismo. Proferido no tempo da luta de libertação nacional, o discurso incidia contra os soldados portugueses que chegavam ao porto trazendo, segundo Machel, os vícios da sociedade corrompida – a prostituição, as bebedeiras, as drogas, a corrupção das mulheres moçambicanas, servas do prazer momentâneo dos colonos.

O modo, aliás, como a prostituição e as prostitutas pareciam encarnar toda a degeneração do regime colonial, ocupa grande espaço na retórica de Machel e da FRELIMO como aparece nos “Estatutos e Programa da Frente de Libertação de Moçambique”<sup>17</sup>:

A Mulher Moçambicana foi sempre considerada um simples instrumento de prazer pelos colonialistas. As nossas mães, irmãs, filhas são exploradas, oprimidas, violadas impunemente pelos colonos. A dignidade da Mulher Moçambicana é espezinhada, o papel que tradicionalmente lhe pertencia no lar Moçambicano não mais pôde ser preenchido (citado em Muiane, 2006:114).

Ponto supurado da articulação entre raça e gênero, a prostituição colonial ofendia vigorosamente a sensibilidade revolucionária, comprometida com a emancipação da mulher e claramente entremeadada por uma sensibilidade cristã, que via na família e na honestidade das mulheres valor essencial.

Ora, a despeito da manifestação revolucionária em favor da emancipação feminina, para Samora tal processo não significaria a constituição de uma “igualdade mecânica” entre os gêneros, muito menos a aproximação dos padrões de comportamento da mulher “emancipada” ocidental: “Que bebe, fuma, usa calças e

---

<sup>17</sup> Aprovado pelo II Congresso da FRELIMO, realizado na província de Niassa entre 20 e 25 de julho de 1968 (Muiane, 2006).

minissaias, que se dedica a promiscuidade sexual e a não ter filhos” (Machel, 1974). Como Harris, Casimiro e outros autores apontam, a formação de parte da elite frelimista em missões cristãs (católicas e protestantes) marcou a natureza ideológica e os moralismos (sexismos) do discurso frelimista (Casimiro, 2005; Harris, 2001; Manghezi, 1999).

### **O combate ao *lobolo* e a regulação de gênero**

A FRELIMO, no processo de reconversão política e subjetiva desse novo sujeito moçambicano, histórico e pós-colonial, em oposição a aquele outro, imobilizado como primitivo (ou o nativo ficcionalizado pela escola funcionalista como “fora da história”), promoverá intensa campanha de desmoralização ou “combate político” ao “tradicionalismo”. A questão, como aponta com perspicácia Jose Luís Cabaço (2009), seria como construir uma nova cultura, enraizada nas tradições culturais do povo sem, entretanto ré-etniciza-lo. Acreditava-se que as próprias circunstâncias da guerra, com a formação de batalhões multiétnicos e a “implícita desestruturação das principais referências tradicionais (ritos, símbolos, relações de parentesco, hierarquia linhageira etc.)” (Cabaço 2009:304) significariam a oportunidade para a construção de uma simbologia nova e uma nova imagística cultural, base de novas subjetividades liberadas do colonialismo e do “feudalismo”, tribal e obscurantista. Nas palavras de Samora Machel, seria necessário criar-se uma “personalidade africana e revolucionária” como aparece na Declaração de independência moçambicana (1975).

O projeto de sociedade da FRELIMO teria sido definido e elaborado em 1962, ano em que a organização foi fundada, no seu I Congresso em Dar-es-Salam, na Tanzânia de Julius Nyerere (hoje nome de uma importante avenida em Maputo) (Zawangoni, 2007). A fim de derrotar o colonialismo, militarmente e ideologicamente, a FRELIMO adotou 17 resoluções, dentre as quais a de número 6, que dizia ser a tarefa da emancipação “promover por todos os métodos o desenvolvimento social e cultural da

mulher”. Em 1968, na Primeira Conferência do Departamento de Educação Cultural, foi aprofundada a política estratégica da FRELIMO em torno de dois eixos: a Nova Sociedade e o Homem Novo. Para a consecução desses objetivos, determinados comportamentos culturais, entendidos e nomeados pelo regime colonial como “usos e costumes” deveriam ser extirpados (Macagno 2001; Thomaz 2002).

Após a vitória anticolonial em 1975, e mesmo antes, nas chamadas “zonas liberadas”, a FRELIMO buscou implementar políticas culturais e educacionais em torno da construção do “Homem Novo” moçambicano, emancipado das amarras do colonialismo, mas, talvez, de modo mais importante, do “feudalismo” e do “tribalismo”.

Seguindo a discussão de Judith Butler (2003), adaptando-a a um contexto bem distinto, diria que o que perturba a distinção entre “legitimidade e ilegitimidade são práticas sociais que não aparecem como coerentes no repertório de legitimação disponível”. O repertório que se fundava em Moçambique, após 1975, estava baseado na supressão dos particularismos étnicos e na transferência de legitimidade e jurisdição dos usos e costumes para as novas práticas instituintes do Estado socialista. No caso francês que Butler discute, os debates sobre o casamento e o parentesco gay e as preocupações sobre a reprodução agem em paralelo com preocupações sob a reprodução de uma cultura francesa estável (e suas conexões com a ordem social). Em nosso caso, trata-se de reinventar uma sociedade nacional e pós-colonial, construindo suas tradições políticas em uma relação, eventualmente tensa, com o que parece historicamente representado como a particularidade cultural e a esfera da vida privada, o *lócus*, onde tal tradicionalidade se instalava. Nesse sentido, a família está centralizada no discurso frelimista como célula base, laboratório da vida social, e não poderia ser deixada ao livre arbítrio das autoridades tradicionais, indunas<sup>18</sup>, conselhos

---

<sup>18</sup> Termo zulu para determinado tipo de liderança tradicional, aplicado por extensão a outros contextos.

de anciãos ou o que os valesse. A reprodução social e a produção material da vida social, em sua escala mínima, não poderiam passar ao largo da regulação do Estado. Ora, tal disposição parece baseada na convicção de que a produção da vida social passa pela reprodução das condições naturais de vida, e que a natureza da sociabilidade e/ou da cultura assim o exige (Butler 2003:252).

É nesse contexto que Patrícia Teixeira (1987) retrata a investida da FRELIMO contra o *lobolo*. Ela apresenta e discute a resolução do IV Congresso da FRELIMO, realizado em 1983, e que definiu tarefas para as agremiações democráticas, e para a OMM (Organização da Mulher Moçambicana) o dever de combater “práticas retrógradas e tradicionais-feudais”. O discurso de Samora Machel ataca ferozmente, nessa ocasião, a ação “psicossocial” do colonialismo português, que se apoiava nas práticas tradicionais, chanceladas como “usos e costumes” (Macagno 2001), tais como o *lobolo*, a poligamia, etc. “Usos e costumes” ademais corrompidos pelo “mercantilismo”, denunciado na carta abaixo.

A OJM (Organização da Juventude Moçambicana) deveria fazer uma mobilização intensa no sentido de fazer compreender a nossa juventude que não é com dinheiro ou preço alto que se garante amor. Pelo contrário, serve de escravidão dentro do lar, porque nenhum homem irá tolerar pagar seus 17000.00 MT ou 2000.00 MT em benefício de uma mulher que ultimamente não virá a fazer o melhor do que esperasse no seu lar com o marido (carta de leitor publicada na *Revista Tempo* em 1979, e citada por Teixeira, 1987).

Nos anos 80, as transformações individualizantes descritas posteriormente por Costa (2007) se intensificaram, como se pode discriminar, e o faz muito bem Teixeira, a partir das cartas dos leitores da *Revista Tempo*, uma das quais, de um rapaz de vinte e dois anos à época (1982), que se queixava do obscurantismo e do alto preço do *lobolo*.

Não imaginam, caros leitores que dificuldades atravessei para me casar com tal mulher e conclui que realmente quem paga o *lobolo* está culpado e contribui bastante para o subdesenvolvimento da República Popular de Moçambique (carta de leitor, *Revista Tempo*, 1982, citada por Teixeira, 1987:13).

O tema da regulação é obviamente central aqui porque no centro da disputa sobre o *lobolo* como um dispositivo efetivo de legitimação das uniões matrimoniais, como um meio de instituir a família, e de organizar no seio da família uma ordem social, é efetivamente uma transferência de jurisdição, ou regulação, que está em jogo.

É justamente dessa forma que podemos entender porque, o *lobolo* moveu-se para o centro das considerações políticas de construção da sociedade nova. E porque o preço da noiva tornou-se uma questão de Estado. Na República Popular de Moçambique, pós-colonial e socialista, as questões do pluralismo jurídico e da conciliação de regimes de regulação das relações de gênero e da família pareciam ser uma necessidade imperiosa da revolução (Santos, 2003). Ora, na sociedade “tradicional-feudal” (no linguajar frelimista), o *lobolo* apresentava um estatuto jurídico claro – já identificado em Junod ser “o centro de todas as relações familiares e de propriedade”. Diante da nova situação inaugurada com a República Popular de Moçambique, que nega explicitamente o valor do referente jurídico tradicional, há que se reconhecer que o *lobolo* segue sendo praticado. Como encontrar as formas novas e nacionais de regulá-lo?

Para a FRELIMO o combate ao *lobolo* enquanto instituição do direito tradicional não apenas é uma posição ideológica, é antes de mais nada uma estratégia global de luta contra o tribalismo e divisão da luta pela consciência nacional e pela unidade (Welch s.d.:17).

Finalmente, entretanto, seria a consolidação da nova Lei de Família, que viria a ser sancionada pelo Presidente Joaquin

Chissano, em 25 de agosto de 2004, que criaria um sistema alternativo ao *lobolo*, e que estimularia, em tese, os moçambicanos a renunciar à prática em benefício dos novos valores da nova sociedade (WLSA, 2003).

Essa nova legislação sobre a família, que deveria suplantiar o Código civil colonial de 1966, começou a ser discutida ainda em 1978, segundo a WLSA (Women and Law in Southern África). Mas apenas em 1988 é que processo iniciou-se de fato, tendo sido concluído em 2004.<sup>19</sup> Em 1986, a revista *Justiça Popular* anunciava o início da preparação do novo projeto, e, em 1987, dá nova manchete ao caso.

A luz da tradição [diz o texto] em quase todo o país se considera o casamento como sendo não só uma união entre duas pessoas, mas uma aliança entre duas famílias; assim, se argumenta que é necessário reconhecer na legislação o papel dos pais, dos conselhos de família e dos padrinhos, quer na constituição da família, quer na resolução dos problemas que surgem (*Justiça Popular*, 1987:3).

Entretanto o que se consagrou no texto da lei, e sob os auspícios da Constituição de 1990 (a Constituição de 2004 só foi aprovada pela Assembleia da República em novembro, portanto após a promulgação da Lei da Família), enfatizava os aspectos individual e voluntário do casamento, submetendo-o à lógica dos direitos humanos individuais, no que se baseia o artigo 36 da Constituição: “O homem e a mulher são iguais perante a lei em todos os domínios da vida política, econômica, social e cultural” (WLSA, 2007a:6). Com base na igualdade constitucionalmente estabelecida, uma série de alterações produzidas na lei deveria estimular alterações na própria sociedade, como pensavam as organizações de mulheres.

---

<sup>19</sup> Para uma reconstituição detalhada do processo, conferir Arthur, 2003; WLSA, 2003; Osorio e Arthur, 2002.

## **Construindo o Estado no corpo da mulher**

Como talvez tenha ficado claro para o caso moçambicano, a produção do Estado em suas margens por meio dos poderes paradoxais da (i)legibilidade é também a produção de suas próprias margens, defendidas e diferidas no corpo dos nativos e, ainda mais especificamente, no corpo das nativas. Nesse sentido, podemos considerar, como Spivak faz em “*Crítica da La Razón Poscolonial*” (Spivak, 2010), a necessidade do discurso universalizante da dominação colonial manifestar-se como a articulação de representações, e do poder da letra da lei em sua dimensão ilocucionária, como fundo último para a submissão das populações nativas, por meio de sua conversão em indígenas, como força de trabalho e mão de obra barata<sup>20</sup> (Spivak, 2010; Zamparoni, 2007; Macagno, 2001).

No ambiente atual de financeirização/globalização do mundo, no qual as agências humanitárias e as instituições econômicas globais coincidem sobre a produção da mulher, universalmente considerada como objeto de políticas de desenvolvimento, sob a rubrica do *Women Development Programs*, o que Arnfred e Casimiro já apontaram e discutiram muito bem para o caso moçambicano (Arnfred, 2011; Casimiro e Andrade, 1992), o informante nativo tornou-se a mulher do terceiro mundo. A figura repudiada, “*foreclosed*” necessária à sustentação da axiomática imperialista: “La perspectiva repudiada (*foreclosed*) del informante nativo está situada en la subalternidad global de la mujer” (Spivak, 2010:97).

É na produção do registro da autoridade colonial como uma diferença política, que localizamos a introdução de categorias de gênero no cálculo político-discursivo de produção do Estado moçambicano. Como parece evidente, e algo desconcertante, na

---

<sup>20</sup> Já sabemos como as relações de gênero nativas entram no cálculo da manutenção/substituição de mão de obra, transferindo para as atividades não incorporadas a lógicas da mercadoria, o trabalho agrícola, predominantemente feminino, a responsabilidade para com a reprodução biológica da força de trabalho em Moçambique, como discutido em First (1998).

forte continuidade, tanto formal quanto estratégica, de produção da inscrição legível do corpo da mulher no corpo da lei, tal qual o código (Haraway, 1991). O que efetivamente parece produzir a sua “alma” como uma redução assujeitada, e como a própria reposição de determinada unidade empírica, sobre a qual se busca exercer controle ao impingir a letra da lei. O que identificaríamos como uma modalidade de estatização espectral, assujeitando a mulher enquanto figura necessária e ainda assim repudiada.

### **Referências bibliográficas**

- ARNFRED, Signe. *Sexuality and Gender Politics in Mozambique – Rethink Gender in Africa*. Woodbridge, James Currey/The Nordic Africa Institute, 2011.
- ARTHUR, Maria José. Ainda a Proposito da Lei de Família: Direitos Culturais e Direitos Humanos das Mulheres. *Outras Vozes*, n° 4, agosto de 2003 [<http://www.wlsa.org.mz/artigo/ainda-a-proposito-da-lei-de-familia-direitos-culturais-e-direitos-humanos-das-mulheres/> – acesso em: 26 set. 2015.
- BUTLER, Judith. *Undoing Gender*. New York, Routledge, 2004.
- CABAÇO, José Luís. *Moçambique. Identidade, Colonialismo e Libertação*. São Paulo, Editora UNESP, 2009.
- CASIMIRO, Isabel Maria. Samora Machel e as Relações de Gênero. *Estudos Moçambicanos*, n° 21, Maputo, 2005, pp.55-84.
- CHIZIANE, Paulina. *Ventos do Apocalipse*. Maputo, Ndjira, 2010.
- DAS, Veena. The Signature of the State: The Paradox of Illegibility. In: DAS, Veena e POOLE, Deborah. *Anthropology in the Margins of the State*. School of American Research Press. Santa Fé, 2004, pp.225-252.
- DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1994.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. Social Character of Bride-Price, with Special Reference to The Azande. *Man*, vol. 34, novembro, 1934, pp.172-175.

- EVANS-PRITCHARD, E.E. Bridewealth Among the Nuer. *African Studies*, 6:4, 1947, pp.181-188.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. Zande Bridewealth. *African Journal of International African Institute*, vol. 40, n° 2, abril 1970, pp.115-124.
- FIRST, Ruth. *O Mineiro Moçambicano. Um Estudo sobre a Exportação de Mão de Obra em Inhambane*. Maputo, Centro de Estudos Africanos, Maputo, 1998.
- FOUCAULT, Michel, *Vigiar e Punir. História da Violência nas Prisões*. Petrópolis, Vozes, 2004.
- GRANJO, Paulo. *Lobolo em Maputo: um velho idioma para novas vivências conjugais*. Porto, Campo das Letras, 2005.
- HARAWAY, Donna J. A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century. In: \_\_\_\_\_. *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*. Londres, FAB, 1991, pp.149-181.
- JUNOD, Henri. *Usos e Costumes dos Bantu*. Unicamp/IFCH, Campinas, 2009.
- JUSTIÇA Popular, n° 3, Maputo, 1987.
- LIESEGANG, Gerhard. Prefácio Biográfico e Notas Técnicas do Tradutor. In: \_\_\_\_\_. WEULE, Karl. *Resultados Científicos de Minha Viagem de Pesquisas Etnográficas no Sudeste da África Oriental*. Ministério da Cultura – Departamento de Museus, Maputo, 2000, pp.xix-xxxiii.
- MACAGNO, Lorenzo. O Discurso Colonial e a Fabricação de Usos e Costumes: Antonio Enes e “Geração de 95”. In: \_\_\_\_\_. FRY, Peter (Org.). *Moçambique Ensaios*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 2001, pp.61-90.
- MACHEL, Samora. *A Libertação da Mulher é uma necessidade da Revolução, Garantia de sua Continuidade, Condição de seu Triunfo*. Caderno n° 4, Edições da Frelimo, CEA – UEM, Pasta 161/W, 1974 [1972]. Coleção Estudos e Orientações.
- MACHEL, Samora. *A Harmonia deve Começar no Seio da Cada Família. Presidente Samora na abertura da Conferência Extraordinária da OMM*. CEA – UEM, Pasta 160/ZC, 1984.

- MANGHEZI, Nadja. Eduardo Mondlane nos Estados Unidos da América (1951-1961). *Estudos Moçambicanos*, nº 17, Maputo, 1999, pp.7-34.
- MBEMBE, Achile. *On the Postcolony*. University of California Press, 2001
- MORGAN, Lewis Henry. A Sociedade Antiga. In: \_\_\_\_\_; CASTRO, C. (Org.) *Evolucionismo Cultural. Textos de Morgan, Tylor e Frazer*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2005, pp.41-65.
- MUIANE, Armando Pedro. *Datas e Documentos Históricos da FRELIMO*. Edição do autor, Maputo, 2006.
- OSÓRIO, Conceição e ARTHUR, Maria José. A Situação Legal das Mulheres em Moçambique e as Reformas Atualmente em Curso. *Outras Vozes*, nº 1, out. de 2002 [<http://www.wlsa.org.mz/artigo/a-situacao-legal-das-mulheres-em-mocambique-e-as-reformas-actualmente-em-curso/> – acesso em: 26 set. 2015].
- SANTOS, Boaventura de Souza. O Estado Heterogêneo e o Pluralismo Jurídico. In: \_\_\_\_\_. *Conflito e Transformações Sociais. Uma Paisagem das Justiças em Moçambique*. Porto, Edições Afrontamento, 2003, pp.47-95.
- SERRA, Carlos. *Estado, pluralismo jurídico e recursos naturais recursos naturais*, 2010 [[http://www.cfjj.org.mz/IMG/pdf/Microsoft\\_Word-trabalho\\_Pluralismo\\_Juridico\\_1\\_.pdf](http://www.cfjj.org.mz/IMG/pdf/Microsoft_Word-trabalho_Pluralismo_Juridico_1_.pdf)].
- SPIVAK, Gayatri C. *Crítica de la Razón Poscolonial*. Madrid, Akal, 2010.
- THOMAZ, Omar Ribeiro. *Ecos do Atlântico Sul: Representações sobre o Terceiro Império Português*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 2002.
- WEULE, Karl. *Resultados Científicos de Minha Viagem de Pesquisas Etnográficas no Sudeste da África Oriental*. Ministério da Cultura – Departamento de Museus, Maputo, 2000.
- WLSA Moçambique e Fórum Mulher. Lei de Família. Falemos de Igualdade e Justiça. *Outras Vozes*, nº 3, maio de 2003 [<http://www.wlsa.org.mz/artigo/lei-de-familia-falemos-de-igualdade-e-justica/> – acesso em: 26 set. 2015].
- WLSA. *Lei de Família. 1ª. Brochura. O Casamento*. Maputo, WLSA, 2007a.
- ZAMPARONI, Valdemir. *De Escravo a Cozinheiro. Colonialismo e Racismo em Moçambique*. Salvador, EDUFBA, 2007.