



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA
SOCIAL/PPGAS - UFAM



Um olhar antropológico sobre os homens de pumbo em Inhassunge - Moçambique

Jorge Carlos Jorge
Mestrando do PPGAS/UFAM – Bolsista Capes
Orientadora: Prof.^a Dr.^a Márcia Regina Calderipe Farias Rufino
Co-orientador: Prof. Dr. David Mudzenguerere

Manaus-Amazonas
2023



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA
SOCIAL/PPGAS - UFAM



**Um olhar antropológico sobre os homens de pumbo em Inhassunge -
Moçambique**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, da Universidade federal do Amazonas, sob orientação da Profa. Dra. Márcia Calderipe Rufino e co-orientação do Prof. Dr. David Mudzenguerere

**ORIENTADORA: MÁRCIA REGINA CALDERIPE FARIAS RUFINO
CO-ORIENTADOR: DAVID MUDZENGERERE**

**MANAUS-AM
2023**

Ficha Catalográfica

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Jorge, Jorge Carlos Jorge

J82u Um olhar antropológico sobre os homens de pumbo em
Inhassunge - Moçambique / Jorge Carlos Jorge Jorge . 2023
94 f.: il.; 31 cm.

Orientador: Márcia Regina Calderipe Farias Rufino

Orientador: David Mudzenguerere

Coorientador: Thiago Mota Cardoso

Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade
Federal do Amazonas.

1. Pumbo. 2. Ancestry. 3. Gender . 4. Mozambique. I. Rufino,
Márcia Regina Calderipe Farias. II. Universidade Federal do
Amazonas III. Título

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho aos meus irmãos, Aurelio, Cremildo, Mariza, Natalia e Rosita, pelo amor, por poder dividir com eles uma parte da minha vida e por saber que, em qualquer circunstância, eles estarão sempre ao meu lado quando eu precisar, torcendo por mim. À minha filha Ashley Jorge Carlos Jorge, por me ensinar muito sobre a vida.

AGRADECIMENTOS

Redigir comentários de agradecimento é percorrer a mente delimitando momentos, eventos e destacando pessoas que, de acordo com a nossa percepção e memórias, foram-nos importantes na realização de algum projecto. É fazer etnografia das nossas convivências. De uma forma geral, quero expressar meus agradecimentos a todos que directas ou indirectamente me ajudaram a levar a cabo esta pesquisa.

Primeiro ao Programa de Formação de Professores de Educação Superior de Países Africanos (ProAfri) em cooperação com Ministério das Ciências e Tecnologia de Moçambique (MCT) pela concessão da bolsa durante os dois anos (2019-2021), que durou a pesquisa.

Aos meus amigos moçambicanos que, com os quais estive no programa ProAfri: Iolanda Lamera, Leonel, Luísa, Jerónimo, João Mazalo, Venâncio Cumaio e demais amigos/amigas africanos e brasileiros.

A minha orientadora, Professora Doutora Márcia Calderipe, endereço especiais agradecimentos pela disponibilidade em discutir as idéias iniciais do projeto sugerindo algumas linhas de análise. Agradeço-a pela conversa e pelas contribuições na banca de qualificação.

Às professoras Fátima Weiss de Jesus, Luiza Dias Flores e David Mudzenguerere pelas contribuições no exame de qualificação que foram fundamentais para a continuidade da pesquisa e finalização dessa Dissertação.

Ao corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS), especialmente aos professores: Ana Carla dos Santos Bruno, Fátima Weiss, Márcia Regina Calderipe Farias Rufino, Sidney Antônio da Silva e Sérgio Ivan Gil Braga.

À Franceana, secretária do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS), que faz parte dessas combinações ardilosas do cosmo sobre a humanidade. Minha vinda ao Brasil deveu-se muito ao zelo nas suas actividades. Sem ela, provavelmente nem a minha vinda tardia teria ocorrido.

À todos aqueles com quem convivi directa ou indirectamente e tão generosamente me proporcionaram a troca de conhecimento das tradições, da cultura, envoltas nos sonhos e entraves que a vida a todos destina, o meu *ninou tamalelani*¹

¹ Muito obrigado, a língua falada pelos sujeitos da pesquisa e na cidade de Quelimane.

RESUMO

A presente dissertação busca compreender, através da perspectiva localista, o que é o "Pumbo" e como atua nas relações sociais na província da Zambézia, no distrito de Inhassunge, Moçambique. Com a pesquisa etnográfica, observei que o pumbo, no contexto autóctone-tradicional, tem sido retratado na comunidade como um veio de poder, respeito e hierarquia para os homens que o possuem, atualizando a força e a presença dos ancestrais em Inhassunge, pois possuir o pumbo torna o corpo dos homens diferenciado e marcado pelo pertencimento coletivo. Ao mesmo tempo, busco pensar as relações de gênero a partir da fala de homens e mulheres de diferentes gerações. Nas narrativas construídas pelas comunidades, existem vários tipos de pumbo e cada qual com a sua função específica que remete tanto a práticas de trabalho, ao sucesso na pesca ou caça, assim como para obter vitória no jogo de futebol, indicando a atualização de uma referência simbólica. A comunidade o considera como uma prática transmitida de geração em geração pelos antepassados que tem de ser mantida como forma de respeito, sendo um veículo de ligação com ancestralidade. Porém, em algumas circunstâncias, os homens que o têm são vitimizados/acusados como feiticeiros pelos outros homens e, por sua vez, os primeiros dizem tratar-se de inveja por causa do sucesso que tem alcançado.

Palavras-chave: Pumbo; Ancestralidade; Gênero; Moçambique

ABSTRASCT

This dissertation aims to understand, based upon a situated perspective, the meaning and importance of Pumbo, as well as how it operates in social relations in the province of Zambézia, in the district of Inhassunge, Mozambique. The ethnographic research has revealed the Pumbo, in the autochthonous-traditional context, as a vehicle of power, respect and hierarchy for the men who possess it. Indeed, possessing the Pumbo not only differentiates men's bodies but also marked a collective belonging, reinforcing the strength and presence of the ancestors in Inhassunge. At the same time, this research seeks to broaden the study of gender relations by studying the discourses of men and women of different generations about Pumbo. In the narratives constructed by the communities, several types of Pumbo are identified, each with its own specific function related to labor practices, success in fishing or hunting, as well as to victory in football games; in short, Pumbo operates as a symbolic reference. The community considers it as a practice transmitted across generationa by the ancestors, a practice that has to be maintained as a form of respect, being a vehicle of connection with ancestry. However, in some circumstances, the men who have it are victimised/accused of being witches by the other men and, in turn, the former say it is envy because of the success they have achieved.

Keywords: Pumbo, Ancestry, Gender Mozambique

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

AMME – Associação Moçambicana Mulher e Educação

ANAI – Associação de Amigos e Naturais de Inhassunge

APEs – Agentes Polivalentes Elementares de Saúde

DPSZ – Direção Provincial de Saúde da Zambézia

FRELIMO – Frente de Libertação de Moçambique

FRIOCRUZ -Fundação Oswaldo Cruz

IAF – Inquérito aos Agregados Familiares

IOF – Inquérito do Orçamento Familiares

NAFEZA – Núcleo das Associações Femininas da Zambézia

OMS – Organização Mundial da Saúde

ONGs – Organizações Não Governamentais

PEDD – Plano Estratégico de Desenvolvimento Distrital

PMT – Praticantes de Medicina Tradicional

PRE – Programa de Reabilitação Económica

SIDA – Síndrome da Imunodeficiência Adquirida.

SNS – Sistema Nacional de Saúde

Índice de figuras

Figura 1- Ponto de travessia em Iracamba - Cidade de Quelimane	9
Figura 2- Homens e mulheres no mercado na vila sede	10
Figura 3 - Vila sede de Inhassunge, edifício do governo distrital	11
Figura 4- Divisão político-administrativa de Moçambique.....	16
Figura 5- Enquadramento geográfico da Provincia da Zambezia	18
Figura 6- Mapa do distrito de Inhassunge	19
Figura 7- Régulos do povoado de Gonhani e Mucupia.....	23
Figura 13 – Senhor Jamilo.....	53
Figura 14 – Homem de pumbo antes da abertura do seu comercio na comunidade de Mucupia.....	54
Figura 15 – Homem de pumbo	56
Figura 16 – Homem de pumbo	57
Figura 17 – Daudo aquecendo sua comida no pumbo.....	70
Figura 18 - Dançarinos de Hibondo	72
Figura 19- Serviço Distrital de Saúde, Mulher e Acção Social.....	76
Figura 20- Centro de Saúde Assne	77
Figura 21- Centro de Saúde Bingagira	77
Figura 22- Detalhes da fotografia em família depois da formação	85
Figura 23- Campanha dos APEs no mercado local	87

Índice

INTRODUÇÃO	1
PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS	6
CAPÍTULO I - CARACTERIZAÇÃO DA ÁREA DE ESTUDO	
.....	15
1.1. Breve Historial de Moçambique, Zambézia e Inhassunge	15
1.2. Organização social do povo Macarungu	22
1.3. Perspectivas sobre a construção cultural do homem novo em Moçambique	Error! Bookmark not defined.2
1.4. Minha aproximação com os homens de pumbo	317
CAPÍTULO II - ENFOQUES SOBRE GÊNERO NA ÁFRICA	Error!
Bookmark not defined.2	
2.1. Os sentidos de ser homem e mulher em Inhassunge	492
2.2. Enfoque sobre homens e masculinidadesn em Moçambique	Error!
Bookmark not defined.1	
2.3. Configuração dos Corpos dos Homens de Pumbo	52
2.4. Historial do pumbo em Inhassunge	60
2.4.1. Concepções Locais da Relação entre Pumbo e Prática da Feitiçaria	591
2.5. Significados do pumbo para os homens e mulheres	624
2.6. O pumbo enquanto prática cultural	679
CAPÍTULO III - DISCURSOS E PRÁTICAS CONTEMPORÂNEAS SOBRE O PUMBO	736
3.1. A construção de um “Homem Novo” em Moçambique	736
3.2. O pumbo para os fazedores da saúde	758
3.3. A formação de APEs nas comunidades	836
3.4. Posicionamento da Direção Provincial da Educação, Cultura e Desenvolvimento Humano da Zambézia	90

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS	915
5. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	94

INTRODUÇÃO

A presente dissertação aborda a problemática do pumbo² no distrito de Inhassunge, localizada na Província da Zambézia, região central de Moçambique. Para a população local, aqueles homens que tem pumbo possuem poder e prestígio, sendo capazes de alcançar várias coisas desejadas, como enriquecer, obter vitória em um jogo de futebol e sucesso na pesca ou caça. Quem o possui é afortunado e exerce um papel de autoridade sobre outros homens e mulheres, uma vez que sobre essa pessoa se assenta o poder político, cultural e social secularmente transmitido pelos seus antepassados.

Na cosmopercepção das comunidades (OYEWÙMÌ, 2021), o pumbo está relacionado aos corpos e à forma como os homens se expressam socialmente através dos gestos, hábitos, sendo um instrumento de acção de produção de realidade que não é apenas utilitarista e voltado para produzir um determinado efeito. Há toda uma questão simbólica que remete à uma tradição, a um saber aprendido ao longo do tempo, crescimento e desenvolvimento, explicitando normas coletivas que regulam a prática de certas atividades pelos homens.

No entendimento colectiva das comunidades, o pumbo aparece de forma hereditária através dos antepassados para os homens escolhidos. Configura-se como uma dádiva e, enquanto tal, fornece vários benefícios aos homens que o possuem, mas exige certas obrigações, fazendo com que esses homens assumam responsabilidades que contribuem com os interesses coletivos.

Nestes termos, o objectivo que levou à realização deste trabalho de pesquisa foi compreender a influência do pumbo nas comunidades e na vida dos homens que o possuem. Especificamente procurou-se: (i) Identificar as interpretações socioculturais sobre pumbo; (ii) analisar a relevância sociocultural da pumbo na construção das identidades masculinas; e finalmente (iii) demonstrar o tipo de relacionamento existente entre os representantes da tradição (régulos) e os representantes da modernidade (saúde pública) em relação ao pumbo.

²O que caracteriza e qualifica o pumbo para os homens que o possuem são os testículos volumosos, visíveis em seus corpos como indicativo de pertencimento a uma comunidade e de comunicação efetiva com os antepassados.

O interesse por esta compreensão surgiu do exercício profissional de extensão universitária, em 2014, aquando da realização de uma visita ao distrito de Inhassunge, onde pretendia conhecer as causas do absentismo dos professores. Durante um ano de trabalho verifiquei que havia muitos homens com pumbo, tanto nas casas, bem como na estrada durante as actividades que íamos desenvolvendo. Essa situação suscitou a curiosidade de conversar com algumas pessoas para saber o porquê de tantos homens com o pumbo. Com base nas minhas lentes antropológicas, foi notório observar que, na construção social, em Inhassunge, as pessoas que têm pumbo ocupam lugares cimeiros e são muito queridas socialmente.

Com base nas observações efectuadas, surgiu o interesse em pesquisar o fenómeno acima apresentado, tentando compreender a importancia e significado para as comunidades e, especificamente, para os homens de pumbo. Vários questionamentos surgiram nesse momento inicial: O pumbo estaria associado à construção social dos homens na localidade já que é algo que acontece nos seus corpos? O que implicaria ser um homem de pumbo? Haveria benefícios e/ou obrigações por parte desses homens?

Dos detalhes e dos encontros com as autoridades comunitárias, representantes do sector da educação e de saúde surgiram vários domínios em relação ao pumbo, sendo que (i) os líderes comunitários, mantiveram a posição da preservação da prática como um elemento cultural que legitimava o poder masculino; (ii) os da educação sugeriam fazer um estudo para preservar o pumbo como um legado cultural e, por fim, (iii) os profissionais da saúde avançam a possibilidade de se tratar de uma doença, transtorno ou enfermidade.

Ao final da pesquisa percebi que o pumbo situa-se para além da construção das masculinidades locais ou do poder masculino, configurando-se como uma ligação com os antepassados que atualiza as referencias coletivas com aqueles que vieram antes e transmitem poderes que embasam a própria vida coletiva. Receber uma dádiva dos antepassados se constituiu como força e poder nas relações sociais, o que obriga os homens a liderarem e buscarem beneficios para suas famílias e comunidades. Na ligação com os antepassados, esses homens são vistos como escolhidos e representantes dos valores coletivos, são beneficiários de capacidades que lhes proporcionam riqueza, autoridade e respeito.

Na perspectiva da biomedicina, que vou tratar no capítulo três, o pumbo é visto como uma patologia, fazendo parte das doenças negligenciadas, ou seja, aquelas que

apresentam indicadores inaceitáveis e investimentos reduzidos em pesquisa, produção de medicamento e seu controle, segundo a organização Mundial de Saúde – OMS. Essa doença é causada por agente infeccioso ou parasita, sendo considerada endêmica na região da Zâmbia, o que faz com que seja alvo de campanhas por meio dos Serviços Distritais de Saúde no distrito de Inhassunge (SDSI, 2018).

Proponho uma análise sobre gênero em Inhassunge, numa perspectiva relacional, através das discussões teóricas de Oyèwùmí (2004), Diop (2015), Cossa (2014, 2017) e Assunção (2020), que discutem essa temática à luz do sistema de pensamento africano. Nas suas reflexões, Oyèrónké (2004), chama atenção para o fato de que as pesquisadoras feministas usam gênero como um modelo explicativo para compreender a subordinação e opressão das mulheres em todo o mundo. De uma só vez, elas assumem tanto a categoria "mulher" e sua subordinação como universais. Diante desta observação, a autora afirma que a perspectiva do gênero ocidental não pode ser adotada para pensar as relações sociais na África, ou seja, devem ser pensadas fora dos moldes ocidentais e americanos. Isto porque as feministas quando iniciaram esse debate lutavam pelos direitos das mulheres ocidentais subalternizadas e colocadas em segundo plano nas decisões da nação devido a vários processos, entre eles a revolução industrial, sendo que a ideia central era defender os direitos das mulheres.

Portanto, para analisar situações na África, Oyèwùmí (2004) escreve sobre sua aldeia "Yorubá" na Nigéria, onde as mulheres desempenham as mesmas funções que os homens. Exalta que a diferenciação dos papéis masculinos e femininos não se aplica às sociedades africanas, aconselhando a levar-se em consideração a cultura e a idade da pessoa.

Na mesma linha de reflexão, Diop (2015) constrói seu pensamento olhando para dois aspectos - a cultura e o clima. O autor afirma que na cultura africana predomina o matriarcado e uma relação mais simétrica entre mulheres e homens que trabalham em prol de benefícios para todos. No processo colonial, a influência e intervenção sobre os fatores geográficos trouxe impactos às condições climáticas, alterando a vida nessas sociedades e, por conseguinte, desvalorizando as mulheres que produziam a partir de seus conhecimentos tradicionais.

Assunção (2020) considera que a equação que relaciona o sexo biológico com identidade de gênero e orientação sexual no ocidente são *genderificadas* e isto não

acontece necessariamente em outros contextos. Nesse sentido, homens sem filhos herdeiros poderiam deixar sua herança para uma filha que passaria a desempenhar um papel masculino e socialmente seria considerada um homem. Na outra face da moeda, as mulheres na mesma condição, ao casarem passariam a desempenhar o papel de esposo, porque socialmente ocupariam uma posição masculina, logo, o gênero é uma questão cultural onde as pessoas desempenham os papéis mediante a sua socialização.

As narrativas acima permitem-me analisar que em sociedades africanas sempre houve complementaridade entre os gêneros apesar da influência europeia que está patente nos centros urbanos. Temos uma outra África, que é a tradicional, na qual as mulheres são vistas como seres divinos, porque na nossa visão do mundo africano os deuses se manifestam primeiro como mulheres. Nas sociedades africanas elas seriam superiores aos homens que nem sempre estiveram presentes a desempenhar papel de cumpridores. Portanto, a perspectiva de que as mulheres são inferiores advém das concepções de gênero das sociedades europeias.

A partir dessas reflexões e devido às divergências de opiniões acima expostas, busco aprofundar e aperfeiçoar os conhecimentos e práticas de investigações antropológicas sobre o pumbo, com a seguinte questão de partida: Como o pumbo, enquanto uma fenômeno sociocultural que se manifesta no corpo dos homens, influencia a vida e as relações de gênero em Inhassunge, distrito da Província da Zambézia, em Moçambique?

Tomando como referencia a abordagem qualitativa, baseada no fazer etnográfico, foi possível compreender as diferentes interpretações socioculturais sobre o pumbo – seu significado enquanto poder local conflitua com a perspectiva do período colonial que o vê como uma questão de saúde pública, ou seja, no projecto colonial as práticas culturais tradicionais foram trabalhadas por teóricos europeus, consistindo como uma de suas ações inferiorizar o pumbo.

Esta constatação é reforçada por Honwana (2002, p. 34), quando afirma que “o projecto colonial é uma invenção para inferiorizar outras formas de saber não ocidentais, que não estavam inseridas na modernidade”. Em torno disso, fundamentou-se o pensamento que se constrói sobre o pumbo, a partir do colonialismo e do partido no poder pós-independência em Moçambique, remetendo as construções tradicionais a uma prática obscurantista.

O pumbo, ancorado nos saberes tradicionais, manifesta-se no corpo dos homens, o que me fez buscar as referências sobre gênero e, em especial, sobre as masculinidades. Alguns estudos feitos por Connell (1993), Pebert (2000) e Alves (2011), mostram que a masculinidade dos homens é uma configuração de prática em torno de sua posição na estrutura das relações de gênero. Existe, normalmente, mais de uma configuração em qualquer ordem de gênero de uma sociedade e, em reconhecimento desse facto, tem-se tornado comum falar em ‘masculinidades’, segundo os autores. Além disso, como observa Almeida (1995, p. 161),

masculinidade e feminilidade não são sobreponíveis, respectivamente, a homens e mulheres: são metáforas de poder e de capacidade de acção, como tal acessíveis a homens e mulheres. Se assim não fosse, não se poderia falar nem de várias masculinidades nem de transformações nas relações de gênero.

Ao abordar a iniciação feminina nas comunidades de Ajauas, Nhandjas e Makondes, no norte de Moçambique, Cossa (2014, p. 13) observa que:

os ritos explicam como são construídas e acessadas representações coletivas sobre categorias como corpo, mulher, homem, casa, mais velho e mais novo, evidenciando o tipo de hierarquia e desigualdade inerentes a cada uma das categorias, o que permite compreender para além das questões de gênero, quais são outras relações fulcrais para estruturar e marcar o lugar dos indivíduos nas suas comunidades ou nos seus grupos étnico-linguísticos.

Penso que olhar para o pumbo se constitui num movimento semelhante ao proposto pelo autor, permitindo compreender a lógica cultural que dá sentido a esse fenómeno, considerando que no universo cosmológico das comunidades, o pumbo configura-se como uma relação com os antepassados, o que implica assumir uma visão mais holística desse fenómeno social. Assim, o desafio nessa pesquisa foi fazer uma análise que inclui além das pessoas vivas, aquelas que fazem parte de relações precedentes e que continuam a fazer-se presente por meio dos homens de pumbo.

1. PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

Nessa pesquisa utilizei uma abordagem qualitativa, particularmente a contribuição etnográfica. A expressão abordagem etnográfica deve-se à pretensão de ver, ouvir e escrever as representações dos sujeitos sobre o fenômeno, como observou Oliveira (1996). Por meio da apropriação da técnica e procedimentos etnográficos, tais como a (1); seleção dos interlocutores da pesquisa (2); entrevistas semi-estruturadas (3); a observação participante com o uso do diário de campo e recursos fotográficos quando estes foram permitidos, obtive elementos para pensar sobre o pumbo.

Com a etnografia foi possível entender a grande influência que o universo sociocultural exerce sobre as práticas e saberes da comunidade no tocante à construção dos homens de pumbo. Em termos teóricos, recorri ao apoio da contribuição antropológica de Geertz (2012) particularmente na etnografia, o que permitiu buscar as estruturas de significados, contextualizados por meio da descrição densa, de acordo com o autor. Neste sentido, devemos ter cuidado de não a reduzir a uma técnica porque a etnografia deve ser entendida como “um exercício reflexivo de apreensão de uma dada realidade, possibilitando novas leituras, revelando a lógica, o desdobramento e a apreensão de dados percebidos inicialmente como fragmentários”.

Devido a esta situação, desde o início do século XIX os antropólogos tem descrito com precisão a organização social dos indivíduos, que não nós mesmos, por meio de suas etnografias. De acordo com Peirano (2014), a etnografia é a ideia-mãe da antropologia, ou seja, não há antropologia sem pesquisa empírica. Portanto, a empiria, eventos, acontecimentos, palavras, textos, cheiros, sabores, tudo que nos afeta os sentidos é o material que analisamos e que, para nós, não são apenas dados coletados, mas questionamentos, fonte de renovação. Sobre a etnografia, Geertz (2005) se inquieta em definir a função do etnógrafo, deixando claro que a presença do pesquisador em campo sempre foi e será indispensável:

A capacidade dos antropólogos de nos fazer levar a sério o que dizem tem menos a ver com uma aparência factual, ou com um ar de elegância conceitual, do que com sua capacidade de nos convencer de que o que eles dizem resulta de haverem realmente penetrado numa outra forma de vida (ou, se você preferir, de terem sido penetrados por ela) – de realmente haver, de um modo ou de outro, “estado lá” (GEERTZ, 2005, p. 15).

De acordo com Geertz (2005), é possível criar um trilho tênue por onde o pesquisador negocia ao entrar em contato com outras formas de construção de si.

Primeiro, aconselha o pesquisador a não tratar as pessoas como meros objetos, a partir de uma visão etnocentrista. E, segundo, há que se ter atenção justamente com o contrário, ou seja, em cair no impressionismo, de “ouvir uma música que não existe”. Segundo o autor, esse seria um grande causador de mal-estar na pesquisa de campo: produzir textos científicos a partir de experiências biográficas. Ou, nas palavras do autor, “uma é a preocupação científica de não ser suficientemente neutro, outra, a preocupação humanista de não estar suficientemente engajado” (GEERTZ, 2005, p. 28).

Por sua vez, Victória (2011), reforça que, ao optarmos pela abordagem etnográfica, devemos ter em conta que o comportamento humano só pode ser compreendido e explicado devidamente dentro do contexto social onde ele atua. A autora observa que:

Deste modo, é fundamental entender e compreender o ponto de vista do sujeito da pesquisa, procurando o significado das suas práticas e saberes. Contudo, devemos fazê-lo partindo do princípio de que as lógicas que norteiam tais práticas e saberes não estão explícitas, o pesquisador deve examinar minuciosamente os diversos fatos percebidos inicialmente, como fracionados e sem lógica” (VÍCTORIA, 2011, p. 3).

Essa tem sido uma das principais características da pesquisa qualitativa que fornece uma visão de dentro do grupo pesquisado, tal como preconiza Magnani (2002) no seu estudo sobre a vida urbana.

De facto, com a etnografia entendi e compreendi a prática e saber local sobre o pumbo, de acordo com o ponto de vista dos sujeitos de pesquisa. Só desta forma tive a possibilidade de chegar a uma compreensão em profundidade das formas de vida das pessoas, ao registo do comportamento não-verbal e a descrição densa da alteridade.

A escolha das famílias para participarem do estudo foi baseada nos dados obtidos do mapeamento da administração distrital. Ao chegar fui recebido pelo representante das doenças negligenciadas, aquelas "doenças transmissíveis causadas por parasitas, bactérias ou vírus que afetam as pessoas pobres"³, prejudicando o seu desenvolvimento físico, cognitivo e económico. O representante se mostrou disponível para ajudar no que fosse preciso para o sucesso da pesquisa. Imediatamente colocaram-me em contato com as comunidades.

³Conforme a Agência Fiocruz de Notícias. Acesso em <https://agencia.fiocruz.br>

Tendo em consideração o relatório anual de 2018 dos Serviços Distritais de Saúde no distrito de Inhassunge (SDSI, 2018), consta que houve 278 homens inscritos para realizar cirurgias gratuitas do pumbo⁴. Sobre esse assunto, ao analisar os processos clínicos, observei que todos se fizeram presente ao hospital. Desses, foram operados 69 e o restante, 209 evadiram do hospital.

Sobre a amostra em estudos qualitativos, Minayo (2017) observa que o critério de amostragem não é numérico, mas deve ser capaz de refletir a totalidade nas suas múltiplas dimensões. Assim, por conveniência e numa tentativa de explorar em certa profundidade a qualidade da informação, de uma forma aleatória, além dos homens, selecionei também dois curandeiros e três chefes comunitários. Esses representam o depósito do conhecimento das tradições culturais da comunidade, como também constituem a porta de entrada do sistema de qualquer processo de comunidade.

Desta amostra, 32 famílias foram localizadas e selecionadas para este estudo. Cientes deste assunto, muitos defenderam a necessidade de existência e preservação de pessoas com pumbo. De acordo com eles, é uma forma de salvaguardar o legado cultural transmitido pelos seus antepassados. E boa parte destes homens tem idade compreendida entre 30 a 80 anos, muitos deles dedicam-se à pesca, agricultura e comércio informal.

Realizei, então, 28 entrevistas semiestruturadas, sendo 23 com homens (11 no povoado de Gonhani e 12 no povoado de Jorge) e 8 com mulheres (5 no povoado de Jorge e 3 no povoado de Gonhani). Apesar de o estudo ter como grupo primário homens que tem pumbo, incluí mulheres porque considero que a construção dos sujeitos é relacional, homens e mulheres são responsáveis por esse processo. Para materializar meus objetivos, usei um guião que me orientou durante a conversa com os sujeitos na comunidade.

O trabalho de campo ocorreu em dois momentos. O primeiro foi na cidade de Quelimane, no Hospital Geral, e depois no distrito de Inhassunge. Na cidade de Quelimane, dialoguei com o responsável do sector de saúde da parte das doenças negligenciadas e a sua equipe de trabalho. Além disso, tive acesso aos processos clínicos das pessoas que se escrevem para operar o pumbo, onde constatei, segundo os relatórios, que nem todas as pessoas que se inscreveram participaram nas operações por vários motivos, como o medo

⁴ Para os profissionais da saúde, o pumbo é uma doença denominada hidrocele.

de perder a vida durante o processo, além das questões culturais. No fim, tive o nome e contacto de telemóvel do responsável das doenças negligenciadas do distrito de Inhassunge.

Em seguida, desloquei-me da capital da Província da Zambézia, Quelimane, em direcção ao distrito de Inhassunge, através de canoas de privados, sendo que não existe um horário fixo para transportarem seus passageiros para diferentes destinos, a nível distrital. Em geral, as canoas baseiam-se na lógica de partir com lotação fatigada, para garantir bom lucro dos movimentos.

Figura 1- Ponto de travessia em Iracamba - Cidade de Quelimane



Fonte: Acervo pessoal, 2020.

No mês de fevereiro de 2020 parti por volta das 6 h, quando o último passageiro se fez presente à canoa e preencheu o último banco. Eram treze passageiros (seis homens; quatro mulheres e duas crianças), dois marinheiros e, ao mesmo tempo, cobradores. Ao longo do mar a viagem durou 25 minutos. Era a sexta vez que me deslocava ao distrito. Ao longo das duas margens foi notório a presença de comerciantes ambulantes, vendendo o que se produz em pequenas bancas feitas no chão e alguns que compram para revender, como uma forma de ganhar a sua sobrevivência diária.

Figura 2- Homens e mulheres no mercado na vila sede



Fonte: Acervo pessoal, 2020.

Chegando a Inhassunge, vindo da cidade de Quelimane, apresentei-me à Administração do distrito, a qual se mostrou disponível para ajudar no que fosse possível para o sucesso da pesquisa. Depois dirigi-me à rodovia, localizada no mercado central. Neste local observei que a frota de transportes rurais de passageiros e cargas são explorados por privados.

Figura 3 - Vila sede de Inhassunge, edifício do governo distrital



Fonte: Acervo pessoal, 2020.

Nos primeiros dias da caminhada, tinha em mente treinar o olhar de estranhamento sobre o ambiente que rodeava o campo, de forma a extrair as informações que me permitissem caracterizar o espaço físico externo. Busquei observar como se inserem os sujeitos de pesquisa na comunidade (MAGNANI, 2002) Adicionalmente, fiz o exercício de desfamiliarizar o olhar sobre o ambiente que, em princípio, os meus olhos estavam habituados a ver para melhor captar os significados socioculturais da comunidade.

A quadra em que estive em trânsito pelos povoados caracterizou-se por dois momentos, os quais apelidei de estação de insucesso e sucesso. No primeiro momento, houve ausência de muitas famílias, pois encontravam-se nas suas *machambas*⁵ onde realizam suas actividades diárias. Outra parte estava na venda em pequena escala no mercado. Um outro episódio ocorreu devido os moradores pensarem que estava a inscrever pessoas para realizarem as cirurgias gratuitas de pumbo. O que, de certa forma, gerou desconforto, fazendo com que houvesse insucesso na minha investigação.

Para ultrapassar este cenário infeliz, tive que passar a marcar a entrevista com antecedência com a pessoa que encontrava em casa. No caso em que não encontrasse ninguém, voltava sempre no final do dia para marcar uma entrevista para o período que o visado mostrava disponibilidade. Só depois dessa comunicação prévia veio a ser um sucesso e houve momentos em que marquei a conversa para os finais de semana. Depois

⁵ Significa prática de agricultura em pequena parcela de terra onde todos os membros da família participam. As categorias êmicas, com exceção de nomes próprios e de localidades, serão grafadas em itálico.

disso, existiu muita abertura em quase todas as famílias por mim visitadas. Houve situações em que quando anoitecia, não precisava regressar à vila sede do distrito, pois eles ofereciam um espaço na última casa visitada para passar a noite, gerando um ambiente de dádiva, na visão maussiana.

No entanto, antes de ter contato com o grupo social de pesquisa no distrito de Inhassunge, conheci o senhor Wazili⁶, de 55 anos, agente comunitário e representante da saúde a nível do distrito. Na ocasião estava na sede, fazendo o seu trabalho junto à administração. Ao saber da minha pesquisa, ele se voluntariou para ser meu guia na comunidade. Mais tarde, soube que participou como activista social em campanhas desenvolvidas pela saúde sobre operações gratuitas de pumbo em várias comunidades do Distrito.

Dentro do distrito, não há meios de transportes públicos ou privados que circulem. A única opção de meio de transporte são as bicicletas e motos, por sinal de particulares, chamada na gíria popular por "taxi de bicicleta ou mota", que levam os passageiros para várias localidades do distrito. Razão pela qual tive que percorrer vários quilômetros a pé para localizar algumas casas dos sujeitos de pesquisa e realizar as entrevistas. Houve vezes em que não encontrei ninguém, pois muitas famílias saem pela manhã para cultivar os seus excedentes em machambas bem distante da zona de residência e só retornam no final do dia. Importa realçar que boa parte das entrevistas ocorreu nas tardes e finais de semana.

A saída do campo ocorreu na segunda semana do mês de março devido a quarentena obrigatória, por causa da pandemia do Coronavírus que suscitou algum cuidado. Ao entrar não sabia o que iria encontrar, particularmente por tentar compreender questões socioculturais ligadas ao universo cosmológico da comunidade. Ao sair prometi regressar para aprofundar em outras localidades. Devido à pandemia não foi fácil realizar as entrevistas porque eram proibidos de circular e receber pessoas estranhas em suas residências. E a polícia da república não permitia a circulação de qualquer pessoa. Essa situação fez com que me retirasse do campo sem muito sucesso.

⁶ É representante da comunidade a nível da administração distrital. Sempre que aparece qualquer pesquisa ou projecto, solicitam a esse senhor servir de guia.

ORGANIZAÇÃO DA DISSERTAÇÃO

A Dissertação está estruturada em três capítulos, as considerações finais, as referências bibliográficas e anexos.

O primeiro capítulo apresenta uma reflexão sobre os aspectos teórico-metodológicos de realização da pesquisa, desde os primeiros contactos e negociação para realizá-la, bem como a interlocução com as comunidades. Também traz uma breve caracterização da área de estudo (Moçambique, Zambézia e Inhassunge), concretamente: (i) localização de Moçambique; (ii) dados estatísticos da população segundo o último censo geral da população (2017), bem como o conjunto de transformações demográficas e de saúde; (iii) descrição das impressões ou notas etnográficas sobre a organização social do povo Macarungu⁷, que vai desde a administração distrital, os regulados e as famílias e concluo com a descrição dos rituais de iniciação.

O segundo capítulo é dedicado a pensar sobre gênero em África, dando primazia a uma epistemologia dos saberes locais a luz dos discursos recolhidos, tendo como suporte as abordagens das pensadoras africanas, Diop e Oyèrónké (2004), Cossa (2014). Apresento uma breve etnografia em torno dos sentidos de ser homem e de ser mulher em Inhassunge olhando para o tratamento social e cultural dos corpos, pensando como gênero e corpo se constroem e se realizam na perspectiva africana, mas destacando Moçambique. Mais adiante, apresento como foi o processo da aproximação e quotidiano dos indivíduos em estudo (homens com pumbo), como se materializou a pesquisa através de uma narrativa do historial do pumbo, segundo o ponto de vista de homens e mulheres, no qual o pumbo é pensado a partir da relação com os antepassados.

O terceiro capítulo aborda os discursos e práticas contemporâneas sobre o pumbo numa lógica da construção do homem novo, logo depois do decaimento do governo colonial, mostrando como esta narrativa contribuiu para desvalorização do pumbo, subjugando-o a uma prática obscurantista. Faz também uma ponte sumária com o significado do pumbo para os fazedores da saúde pública, assim como o posicionamento da direcção provincial da educação e cultura enquanto entidade reguladora e defensora dos valores socioculturais.

⁷ Macarungu – designação que se atribui aos nativos do distrito de Inhassunge.

E, finalmente, na secção das considerações finais, estão sintetizadas as ideias resultantes do trabalho etnográfico evidenciando os entrelaçamentos/relação entre o pumbo e o universo cosmológico da comunidade, por um lado, e por outro, apresentam-se as constatações resultantes dos capítulos que compõem a dissertação.

CAPÍTULO I

1. CARACTERIZAÇÃO DA ÁREA DE ESTUDO

Neste capítulo apresento uma breve síntese da caracterização da área de estudo, olhando sobretudo para os aspectos demográficos, económicos e sociais da comunidade estudada. Apresento também uma articulação desses aspectos com a organização social da comunidade mostrando como é exercido o poder a vários níveis e qual é o papel desempenhado pelas várias autoridades existentes dentro da comunidade, terminando com a apresentação sobre minha aproximação com os homens de pumbo.

1.1. Breve Historial de Moçambique, Zambézia e Inhassunge

Moçambique é um país africano que se situa na faixa sul-oriental do continente, banhado pelo Oceano Índico. Segundo o último Censo populacional de Moçambique de 2017, conta com cerca de 29 milhões de habitantes, distribuídos em 11 províncias, 128 distritos e 250 localidades (INE, 2017). O país encontra-se, actualmente, a vivenciar um conjunto de transformações demográficas e de saúde, como consequência da urbanização, progressiva industrialização e fraco crescimento económico.

Esta transformação demográfica, conforme afirma Santos (2017, p.15), diz respeito ao conjunto de mudanças na dinâmica das populações, que sobrevém com o desenvolvimento socioeconómico e é caracterizada por uma diminuição da fertilidade e mortalidade, de um aumento da esperança média de vida, como efeito do aumento do rendimento, da educação e do emprego.

Dados do INE (2017), confirmam que a população moçambicana cresceu de 20 milhões para cerca de 27 milhões entre 2007 e 2016, e espera-se alcançar mais de 34 milhões em 2027, devido a uma redução da mortalidade, com 14.6 mortes por 1000 habitantes em 2007 a 12.2 em 2016. É expectável um crescimento populacional anual na ordem dos 2.7%, como produto da descida mais acentuada da mortalidade do que do aumento da natalidade (SANTOS, 2016, p.17).

No que se refere à divisão administrativa, salienta-se que este país subdivide-se em 11 Províncias, incluindo a Cidade de Maputo, capital do país. As Províncias

encontram-se organizadas em três regiões (Norte, Centro e Sul), sendo as Províncias de Niassa, Cabo Delgado e Nampula, perfazendo o Norte; quatro na região central, nomeadamente Zambézia, Tete, Manica e Sofala e quatro na região sul, que compreende as províncias de Gaza, Inhambane, Maputo e Maputo Cidade.

Cada província é dirigida por um Governador eleito pela população residente e um/a secretário/a de Estado nomeado pelo Presidente da República. Depois das províncias, encontra-se os Distritos, os Postos Administrativos e, por fim, as localidades (NAMUHOLOPA, 2017, p.40). Apesar dessa divisão administrativa, a capital do país apresenta um nível de desenvolvimento diferente das demais e isso se deve ao regime administrativo centralizado outrora existente, desde a independência até 2021.

Figura 4- Divisão político-administrativa de Moçambique



Fonte: Google nona.net, 2021.

Segundo Cistac (2012), a proclamação da independência do país, em 1975, provocou uma ruptura profunda na forma da organização administrativa herdada do Estado colonial, contudo, apesar dessa ruptura, algumas das características da administração colonial persistiram até os nossos dias.

Importa referir, ainda, que Moçambique herdou uma estrutura administrativa essencialmente baseada no princípio de centralização que se traduziu na concentração do

poder de decisão a nível dos órgãos superiores da administração central, como observa Cistac (2012). A natureza do regime político, segundo o autor, alterou-se substancialmente, mas não foi possível, na fase inicial da independência, estender este movimento até ao conjunto das estruturas administrativas do Estado, existindo uma independência que não se faz sentir na vida do pacato cidadão, fazendo com que os índices de pobreza sejam cada vez piores, tudo por causa do modelo de governação adoptado.

O mesmo autor afirma que devido ao facto de as estruturas e a organização herdada da administração colonial terem sido mantidas taxativamente, esta situação limitou o espírito de iniciativa dos níveis inferiores da administração, uma vez que estes últimos eram desprovidos de todo o poder de decisão e de todos os recursos e capacidades para realizar as actividades necessárias aos interesses das comunidades. Este sistema de administração fragilizou a gestão das instituições locais e produziu efeitos negativos no que diz respeito à qualidade dos serviços fornecidos às populações (CISTAC, 2012).

Daí que no princípio dos anos de 1980, o Governo reconheceu oficialmente que o sistema em vigor até então era centralizado excessivamente, e que o Estado era sobredimensionado ao nível central e de muito fraca eficácia ao nível das províncias e distritos. Isto é consubstanciado por Cistac (2012, p.4), ao afirmar que as reformas políticas, económicas e sociais implementadas desde 1987, com o lançamento do PRE, consolidados pela adopção de uma nova Constituição, a 2 de novembro de 1990 e o fim da guerra civil (assinatura do Acordo de Roma de 4 de outubro de 1992) criaram condições favoráveis para o desenvolvimento do processo de descentralização político-administrativa.

No caso concreto da Zambézia, província onde foi realizada a pesquisa, é considerada a quarta maior Província de Moçambique, está localizada na região central do país e possui uma área de 103.477 Km². Segundo Muhanamoha (2018), em 2007 tinha 2.891.809 de habitantes, tendo passado para 3.849.455 habitantes em 2017. Tem a cidade de Quelimane como a sua capital que se assemelha às várias cidades de tamanho médio da África Subsaariana, caracterizando-se por um crescimento que não é acompanhada pela oferta de infra-estruturas rodoviária e de transporte público. O actual mercado de transporte na cidade, por exemplo, é composto por 40% de peões, 35% de bicicletas, 7.6%

de motorizadas, 0.4% de triciclos (Txopelas⁸) e 17% de Viaturas (MUHANAMOHA, 2018, p.6).

Os índices de pobreza resultantes do inquérito sobre Agregados Familiares (IAF) e do Inquérito sobre Orçamento Familiar (IFO) indicam que esta Província está melhor posicionada em relação à outras da mesma região e do norte do país, segundo Muhanamoha (2018). Por exemplo, o autor revelou que o IAF de 1996 indicava que o índice de pobreza na Zambézia era de 67,6% contra 81,9% em Tete e 71,9% em Niassa. Ainda, o IOF de 2002 indicou um índice de pobreza de 49,7% na Zambézia contra 60,5% em Tete e 48,3% em Niassa.

Apresenta, como limites fronteiriços, ao norte as províncias de Nampula e Niassa, ao leste, o Canal de Moçambique, no Oceano Índico e, ao sul, a Província de Sofala. A oeste, para além da Província de Tete, encontra-se também o Malawi. Tanto em termos de área como de população, a Província está em segundo lugar, em área atrás de Niassa e quanto à população depois de Nampula (MUHANAMOHA, 2018, p.6).

Figura 5- Enquadramento geográfico da Província da Zambézia



Fonte: Google nona.net, 2021.

Esta Província encontra-se dividida em 22 distritos, 16 dos quais já existentes quando foi realizado o censo de 2007. Posteriormente foram elevados 8 localidades para o nível de distrito, totalizando 22 que se seguem: Quelimane, Luabo, Derre, Mocubela, Molumbo, Mulevala, Alto Molócuè, Chinde, Derre, Gilé, Gurué, Ile, Inhassunge, Luabo,

⁸ Txopelas – motorizadas que utilizam três rodas para a sua locomoção.

Lugela, Maganja da Costa Milange, Mocuba, Mocubela, Molumbo, Mopeia, Morrumbala, Mulevala, Namacurra, Namarroi, Nicoadala e Pebane.

Possui 6 municípios, sendo: Alto Molócuè (vila), Gurúè (cidade), Maganja da Costa (vila), Milange (vila), Mocuba (cidade) e Quelimane (cidade), sendo a vila de Alto Molócuè que se tornou município em 2008 e a de Maganja da Costa em 2013, os distritos mais recentes (SANTOS, 2016).

Destes, destaca-se o distrito de Inhassunge como sendo a área onde foi realizado este estudo. Limita-se ao Norte com o distrito de Nicoadala que o separa da cidade de Quelimane através do rio Cuácua (Rio dos Bons Sinais), ao Sul com o distrito de Chinde, através do rio dos Abreus, ao Este com o Oceano Índico (canal de Moçambique), e ao Oeste com os distritos de Mopeia e Nicoadala (SANTOS, 2016, p.46).

A superfície do distrito é de 757 km² e a sua população está estimada em 102 mil habitantes (CENSO, 2017), com uma densidade populacional aproximada de 129,1 hab/km², e estimava-se, na época, que o distrito atingiria os 106 mil habitantes em 2020.

Em relação à estrutura etária do distrito, reflecte uma relação de dependência económica de 1:1.2, isto é, por cada 10 crianças ou anciões existem 12 pessoas em idade activa. Conta com uma população jovem (43%, abaixo dos 15 anos) e um índice de masculinidade de 91%, o que significa que existem mais mulheres do que homens e uma matriz rural acentuada (SANTOS, 2016).

Figura 6- Mapa do distrito de Inhassunge



Fonte: Google nona.net, 2021

Ao nível do distrito, existe um órgão deliberativo, denominado Conselho Consultivo Distrital, que é presidido pelo Administrador do Distrito. Funcionam dois Conselhos Consultivos dos Postos Administrativos com 30 membros cada e presididos pelo respectivo Chefe do Posto Administrativo. No seu funcionamento são envolvidos os membros dos 4 Conselhos Consultivos de Localidade, que é um órgão responsável pela aprovação do plano de atividade e orçamento e sua respectiva fiscalização.

Os membros dos Conselhos Consultivos do Distrito são envolvidos na apreciação do PEDD⁹ para a avaliação periódica dos instrumentos da planificação territorial local, bem como no que se refere à opinião sobre a viabilidade de projectos de iniciativa local e com impacto directo nas comunidades, no âmbito de investimento local, que são submetidos posteriormente para decisão do Conselho Consultivo Distrital (INE, 2017).

No âmbito da implementação do Decreto 15/2000 sobre as autoridades comunitárias, de acordo com as entidades distritais, foi levado a cabo um trabalho de divulgação do mesmo nos Postos Administrativos, Localidades, Aldeias e Povoações, tendo sido envolvidas todas as camadas sociais. Este trabalho culminou com a legitimação pelas respectivas comunidades dos Líderes Comunitários e o seu reconhecimento pela autoridade competente. É prática que os representantes das hierarquias religiosas, católicas ou muçulmanas, se envolvam em coordenação com as autoridades distritais, em várias actividades de índole social (MDAE, 2012).

A população, devidamente mobilizada pelas autoridades comunitárias, participa activamente na abertura de estradas terciárias, que tem facilitado o escoamento dos excedentes agrícolas, na construção de escolas com material precário, construção de casas para alguns presidentes das localidades e enfermeiros, na conservação de fontes de água, na denúncia de malfeitores e na localização de terrenos para vários fins socioeconómicos e culturais sempre que necessário, de forma voluntária, sem nenhuma remuneração monetária (MDAE, 2012).

Em Inhassunge, os nativos são chamados de Macarungu, nome de origem *Txuabo* que designa o povo nativo desse distrito localizado entre sul do Distrito de Chinde e a foz do grande rio dos Bons Sinais, e têm como língua oficial o português e o *echuabo*, sendo que o seu dialeto é o *mahindho*. O grosso número da população da região é de estrato

⁹Plano Estratégico de Desenvolvimento Distrital

Chuabo e a mitologia local considera os *Chuabos* naturais da cidade de Quelimane e, outra parte da população, é natural do distrito de Chinde “*Mahindhos*” (LÁZARO, 2009, p.19).

A maior parte de autores que escreveram sobre o povo *Macarrungu*, tais como Lázaro (2009) e Loforte(2001), dizem que são originários dos *Maráves*, que provém dos *Nyanjas* e dos *Chewas* de Tete e Niassa, mas o mais certo é a tese que considera os *Macarungus* como sendo uma etnia mais recente resultante da miscigenação dos povos “prazos do Zambeze¹⁰” que percorreram o vale de Zambeze devido às guerras e ao comércio.

Daí que para Lázaro (2009), “todo *Macarungu* se considera descendente de um antepassado remoto que formava antigamente um clã e consideravam-se parentes”. Segundo a velha tradição *Chuabo*, o clã tinha por formadora uma matriarca, o que significa que a descendência fazia-se por uma via uterina, por isso o clã era matrilinear e os membros do mesmo clã não podiam se casar entre si.

No sistema matrilinear, o ramo da família que é mais importante é o da mãe, sendo que ele orienta as relações de parentesco. Além das mulheres, é um homem da linhagem materna (o irmão mais velho da esposa) que assume um papel primordial na formação das crianças. O marido, por sua vez, vai exercer a sua influência sobre os filhos de suas irmãs. Segundo os relatos dos mais velhos, no passado os jovens tinham muito respeito pelo tio materno, devido às relações de parentesco existente entre eles.

Modernamente, como observa Lázaro (2009), os clãs deixaram de ter a importância de outrora e regista-se uma forte tendência patrilinear em relação a constituição matrilinear. O poder pertencia a linhagem da mulher, a educação dos filhos era da responsabilidade do tio materno. A pessoa mais importante da antiga família matrilinear era o irmão mais velho da mãe, porém, actualmente é partilhado pelo casal, ou seja, o avô paterno, chefe da *mudila*¹¹ (LÁZARO, 2009).

¹⁰Prazos do Zambeze - eram unidades políticas onde a classe dominante era formada por mercadores portugueses e asiáticos estabelecidos como proprietários de terras, terras essas que tinham sido compradas e até mesmo conquistadas aos chefes locais. Eram territórios concedidos por um período de três gerações. A transferência era feita por via feminina.

¹¹ Mudila – Termo na língua local para significar chefe da família alargada.

Em Inhassunge, a população vive em palhotas cobertas de capim¹² e pratica-se a actividade agrícola. A posse de terra pertence às mulheres, pelo que a transmissão da propriedade de terra é feita pela linhagem feminina, o que legitima a actividade praticada que é a agricultura desenvolvida majoritariamente pelas mulheres.

Nestes moldes, o rendimento das mulheres é cada vez mais importante nas famílias em comparação com um sentimento de perda de identidade ou de *status* que alguns homens podem ter ao reconhecer que não são os únicos a produzir rendimento para sustentar a própria família. Pese embora os homens terem menos responsabilidade sobre os seus filhos, já que não fazem parte da família (eles só foram “adquiridos”, pertencem a uma outra família).

1.2. Organização social do povo Macarungu

Em Inhassunge se observa um mosaico cultural onde cada cultura expressa e simboliza suas práticas de forma diferente em comparação a outros grupos humanos, ou seja, os indivíduos representantes de cada cultura também são diferentes uns dos outros em pensamentos e acções.

É por esta razão que no mesmo país (Moçambique) nas três regiões existentes, coabitam vários modelos de organização social dos grupos, e Inhassunge não foge a norma cultural, sendo que existem alguns princípios locais que dividem opiniões por causa da globalização e isto vai de acordo com Maciel (2014), que revela também uma nova forma de perceber a organização social dos vários grupos que compõem esse vasto país.

Isso nos leva a acreditar que a antropologia contribui no debate sobre a organização social dos povos independentemente da condição situacional, visto que a sua tarefa consiste em pesquisar o fenómeno sociocultural dentro do contexto social e político em que ocorre, o que nos remete a concordar com o etnólogo Clifford Geertz (2001, p.67), quando afirma que “se quiséssemos verdades caseiras, deveríamos ter ficado em casa”.

¹² São casas de construção precária feitas de estacas de pau, maticadas com terra e cobertas de capim ou folhas de palmeiras.

É diante desse processo de organização social coadjuvado à cultura que se observou e se analisou a organização social, formas de casamentos, as linhagens, a política e a religião na comunidade de Inhassunge.

A nível da organização social, o povo Macarungu possui várias formas de organização que vão desde à administração distrital, os regulados e as famílias. Em primeiro lugar, está a figura do Administrador Distrital, que representa o governo provincial, sendo que nessa mesma estrutura administrativa, existe um Secretário Permanente que representa o administrador em casos de sua ausência. Em segundo lugar, encontra-se os Régulos¹³, que são autoridades comunitárias que representam o seu povoado ao nível da administração, apresentando e resolvendo os problemas da comunidade à luz do direito costumeiro. Esse tipo de poder é de carácter hereditário. Finalmente as famílias, cujo poder é transferido por via matrilinear.

Figura 7- Régulos do povoado de Gonhani e Mucupia



Fonte: Acervo pessoal, 2020.

A figura acima foi registada no encontro com os líderes comunitários dos povoados de *Mucupia*, o senhor Monteiro Issa, e de *Gonhani*, o senhor Barros Lenço. Esses líderes exercem autoridade sobre a sua comunidade ou grupo social, coadjuvado por outras chefias locais, que assumem e exercem a chefia de acordo com as regras tradicionais da respectiva comunidade, especificamente o secretário do bairro ou aldeia e outros líderes legitimados como tais pelas respectivas comunidades ou grupos sociais.

¹³Régulos – Autoridade tradicional local.

Importa referir também que são responsáveis pela realização de tarefas e programas económicos, sociais e culturais de interesse nacional, na sua respectiva área de jurisdição, sob supervisão do governo do distrito¹⁴, e tem sido o vínculo de ligação entre a comunidade, o governo central e vice-versa. A sua veste significa um símbolo de poder político legitimado pelo Estado.

Nessa legitimação, eles se beneficiam de direitos e deveres que se encontram legislados no Decreto n.º 15/2000, de 20 de junho, os quais se seguem:

- Direitos: Ser reconhecido e respeitado como representante das respectivas comunidades locais; Participar no conselho local; Participar nas cerimónias oficiais organizadas localmente pelas autoridades administrativas do Estado; Ostentar os símbolos da República.
- Deveres: Divulgar as leis, deliberações dos órgãos do Estado e outras informações úteis à comunidade; Articular com os tribunais comunitários, onde eles existirem, na resolução de pequenos conflitos de natureza civil, tendo em conta os usos e costumes locais, dentro dos limites da lei; Colaborar na manutenção da paz e harmonia social; Partilhar às autoridades administrativas e policiais todas as infracções cometidas e a existência e localização de malfeitores, esconderijos de armas e áreas minadas; Receber um subsídio derivado da sua participação na cobrança de impostos; Usar fardamento ou distintivo próprio.

O poder exercido pelo líder comunitário é transmitido de geração em geração e é passado dentro da linhagem dominante na sociedade. Em caso da não existência de alguém dessa linhagem em condições de tornar o sistema de transição exequível, por exemplo, por demência e mau comportamento, essa figura é seleccionada e posteriormente eleita no sufrágio pela comunidade, passando a exercer um papel político mediante a legislação vigente.

.Na região, existem três formas de casamento: o civil, o religioso e o tradicional¹⁵, contudo existem outras práticas que se traduzem numa vivência conjunta, todavia sem formalização da união, tal como acontece em outras regiões de Moçambique. O casamento legal geralmente dá às mulheres mais acesso aos seus direitos legais em caso

¹⁴ Previsto no Decreto n.º 15/2000, de 20 de junho, que estabelece as formas de articulação dos órgãos locais do Estado com as autoridades comunitárias.

¹⁵ - Lei n.º 22/2019: Lei da Família e revoga a Lei n.º 10/2004, de 25 de agosto.

de violência conjugal e divórcio, pelo que, as baixas taxas de casamento legal representam uma vulnerabilidade para as mulheres.

As três formas de casamento são monogâmicas, sendo que o casamento religioso e o tradicional tem, segundo a Lei, o mesmo valor e eficácia que o casamento civil, desde que siga o que a lei estabelece para esse último. Em relação ao casamento civil se traduz na união de dois membros da comunidade de sexos opostos, desde que estes tenham 18 ou mais anos. Nesse tipo de casamento não é admitida a poligamia, sendo que se considera o casamento registado nos registos civis e os atribuídos pela Lei de Família (LEI DA FAMÍLIA, 2019).

O casamento feito no registo civil assemelha-se às práticas em toda a parte do mundo, enquanto que o casamento tradicional estabelecido pela Lei da Família (2019), preconiza que, “A união de facto pressupõe a comunhão plena de vida pelo período de tempo superior a três anos sem interrupção”, ou seja, se viverem juntos na mesma casa por esse período, são considerados casados pelo direito civil, independentemente da religião que professam. De um modo geral, todos esses tipos de casamentos têm uma função social que é a base de manutenção do grupo social, a partir da prescrição, quer pela manutenção de alianças entre grupos familiares, além de ter uma função comunitária.

O casamento tradicional, segundo a Lei da Família, deveria respeitar também a idade mínima de 18 anos. Entretanto, os casos chamados de casamento prematuro são uma realidade local, quando a união acontece entre dois membros da comunidade de sexos opostos com idade a partir dos 14 a 16¹⁶. Importa referir que no casamento segundo as normas tradicionais ou costumeiras, a escolha do parceiro não é aleatória, obedece-se alguns princípios, tais como a origem; as qualidades e a identidade social (LEI DA FAMÍLIA, 2019).

Em Inhassunge, ainda ocorre um outra forma de casamento que poderia ser considerada como tradicional, o casamento poligâmico, que se traduz na união

¹⁶ Em matéria veiculada pelo Canal de Moçambique, Nacional, em 15.12.2021, Saúte observa que “Dados do Inquérito Demográfico e de Saúde de Moçambique de 2011 apontam que Moçambique tem uma das taxas mais elevadas de casamentos prematuros no Mundo, afectado uma em cada duas raparigas, e tem a segunda maior taxa na sub-região da África Oriental e Austral. Cerca de 48% das mulheres em Moçambique com idades entre os 20 e os 24 anos já foram casadas ou estiveram numa união antes dos 18 anos, e 14% antes dos 15 anos de idade”. O mesmo autor informa que de janeiro a novembro de 2021, o número de casos por província foi o seguinte: Tete – 58; Manica – 56; Gaza – 44; Inhambane – 33; Sofala – 20; Nampula – 19; Maputo – 16; Zambézia – 13; Cabo Delgado – 12; Niassa – 6; cidade de Maputo – 1. O artigo também informa sobre a Lei das Uniões Prematuras - Lei 19/2019 que coíbe essas uniões.

matrimonial de um homem com mais de uma mulher. Essa modalidade de casamento não é reconhecida pelo Estado como legal.

As práticas de poligamia podem ser associadas à influência islâmica em Moçambique. Segundo Fernando et al. (2022, p.139) a partir do século X, houve a presença significativa da religião islâmica na região costeira e norte de Moçambique, como observa o autor:

Os primeiros Suahil-árabes e mercenários islâmicos se estabeleceram como primeiras sociedades influenciadoras da economia na região costeira, ao ponto de ter o islamismo como religião mais predominante em todo o litoral norte de Moçambique, a partir o século VII, e, de forma estratégica, formaram-se, nessa região, enquanto colônias a partir do século X (CABAÇO, 2007; MACULUVE, 2015).

Mohammed e Hrbek (apud FERNANDO et al., 2022), observam que o islamismo não seria apenas uma religião, mas um modelo de vida em todos os seus aspectos “repleto de conselhos apropriados a todas as circunstâncias da vida: individuais e sociais, materiais e morais, econômicas e políticas, nacionais e internacionais”. Fernando et al (2022) a compara às práticas da Religião Tradicional Africana (RTA), enquanto um tipo de religiosidade dos povos bantos¹⁷.

Analisando o discurso sobre o significado da poligamia, percebi que é tida como uma instituição de extrema importância na organização social desta sociedade. Entretanto, os chefes tradicionais e curandeiros explicam para às pessoas que não se deve entender esse fenómeno fora do seu meio social, porque se assim o fizerem, não se entenderá a sua essência. Portanto, deve ser percebida como uma manifestação cultural na qual as mulheres têm poder de escolher as parceiras com as quais o marido irá se relacionar. Note-se que é considerada uma instituição para a produção e circulação conjunta de riqueza em que todos os elementos dentro do relacionamento poligâmico são potenciais produtores de riqueza para o grupo.

No que se refere à organização das famílias, maioritariamente são do sistema matrilinear porque quando se casam é o homem que se instala na terra dos seus sogros, sendo esta uma forma de acesso à terra para trabalhar/produzir ou para habitar, estando o poder da avó sob o controlo do agregado doméstico como regra geral. Os homens, apesar

¹⁷ Além do islamismo e da religião da população nativa, o catolicismo foi inserido a partir do século XV, com a invasão dos portugueses (FERNANDO et al.2022).

de saírem dos seus grupos familiares, frequentemente se deslocam para a comunidade da sua mãe biológica.

Neste sistema de parentesco e residencial matrilinear, a herança tem recaído preferencialmente nos descendentes, sendo que é o único sistema em Moçambique que a herança pode ser passada para um filho do sexo feminino, ou seja, para uma mulher. Todavia, essas lições devem ser levados a sério para se perceber o modelo das famílias ou linhagens dos povos tradicionais.

Como aponta Sarti (2004, p.3), a família é um mundo de relações dos membros que a compõem, daí que:

Pensar a família como uma realidade que se constitui pelo discurso sobre si própria, internalizado pelos sujeitos, é uma forma de buscar uma definição que não se antecipe à realidade da família, mas que nos permita pensar como a família constrói, ela mesma, sua noção de si, supondo evidentemente que isso se faz em cultura, dentro, portanto, dos parâmetros colectivos do tempo e do espaço em que vivemos, que ordenam as relações de parentesco (entre irmãos, entre pais e filhos e entre marido e mulher). Sabemos que não há realidade humana exterior à cultura, uma vez que os seres humanos se constituem em cultura, portanto, simbolicamente.

Nesse sentido, esta autora considera a família como ordem social que permite pensá-la como uma entidade de socialização, que compartilha o seu dinamismo cultural dentro de um determinado contexto. Quando conversei com a comunidade para entender os pontos levantados pela autora e na mesma lógica compreender o sentido de família para os Macarungus, a Beatriz disse-me:

as famílias antigamente eram ponto de transmissão dos valores, resolução de todos problemas, porque esta era um espaço primordial, aonde passa toda vida, em que todas as relações do mundo eram construídas na família e depois aprofundados nos ritos de iniciação para ser mulher ou homem. Entretanto, hoje enfrentamos vários problemas por causa da guerra que tivemos com os brancos, que provocou a destruição dos papéis sociais criando dois tipos de famílias uma tradicional, onde o homem ajuda a mulher, e moderna patriarcal e machista, fruto do contacto com os europeus.

Por causa desta situação, actualmente tem que se fazer um retorno a nossa sociedade clássica, aonde há uma relação de simetria entre mulheres e homens. Ambos são presentes e não estão abaixo um em relação ao outro. Os homens têm missões executivas na comunidade Macarungu, onde o poder é transmitido por via matrilinear e não patrilinear.

Apesar de existir três modelos de casamento para a constituição das famílias em que os cônjuges desempenham papéis diferentes, nos Macarungus encontramos a influência do rito que é dirigido a um ser sobrenatural e que se diferencia das outras práticas rituais existentes em Moçambique. Nesta cultura, existe uma sequência de representações, acções e meios de comunicação feitos por uma pessoa especializada e meios reais e simbólicos.

Este ritual envolve objectos e cultos. Entre os objectos, fazem-se oferendas em géneros alimentícios (chima de mandioca, arroz, carril de galinha e peixe), bebidas (oena, cabanga, nipa) e tabaco. No que se refere aos cultos, fazem-se orações aos antepassados (homens e mulheres), além de sacrifícios pessoais ou colectivos, em locais habituais, tais como árvores, montanhas, nos cursos dos rios e, em cemitérios.

Esta forma de manifestação, vai de acordo com aquilo que Riviere (2000, p.155) designa como “atos repetitivos e codificados, por vezes solenes, de ordem verbal, gestual ou de postura com forte carga simbólica, fundado sobre crenças na força atuante de seres sagrados, com os quais os homens tentam se comunicar, visando obter determinado efeito”.

Para sustentar essa percepção de Riviere (2000), foi notório durante as conversas com a comunidade Macarungu frequentemente ouvir falar que “os atores do rito estabelecem uma comunicação com os espíritos sobre a aliança das suas famílias”. Alguns dizem que “representa um pedido de aprovação da fertilidade da mulher”, isso porque se destaca no pedido, a honra masculina de não deixar espaço à possibilidade de infertilidade da mulher, apesar de este discurso enfatizar que os chefes tradicionais e curandeiros resolviam, a partir do rito, problemas do dia-a-dia da comunidade.

No que se refere à divisão do trabalho doméstico e por influência do rito de iniciação, os homens têm actividades diferentes das mulheres, o que não vai de acordo a doutrina feminista ocidental, que preconiza a igualdade de género. Daí que o género abordado de forma generalizada não faz sentido nesta sociedade, deve ser discutido com base em experiências locais.

Quando falamos dos ritos de iniciação, um aspecto importante a ser considerado na organização social do povo Macarungu está relacionado com os antepassados que legitimam o poder dos cônjuges. Seguidamente, os tipos de papéis exercidos durante os

cultos pelos indivíduos podem ser cedidos pelo meio envolvente, onde as mulheres têm a responsabilidade de cuidar do trabalho doméstico e os homens cuidam do espaço público.

Importa salientar que os ritos de iniciação são uma prática costumeira que vem se desenvolvendo desde a constituição desta comunidade e é feito para homens e mulheres com grande importância nos ensinamentos vinculados para a organização social da sociedade e as suas implicações para quem não as pratica. Essas práticas não devem ser reveladas a outrem sem que este se submeta ao culto, contudo o mais relevante foi ter ficado claro que tanto os homens como as mulheres passaram pelos ritos de iniciação quando atingiram os 12 anos idade. Aqueles que não passaram por essa prática, independentemente da faixa etária, poderiam ser submetidos por se tratar de conhecimento que os anciãos e anciãs arrolam para qualquer membro da comunidade.

No rito de iniciação feminino, são privilegiados os bons princípios culturais e morais. Para os Macarungus uma jovem é reconhecida como uma mulher completa se tiver passado pela cerimónia de rito de iniciação. O mesmo tem por objectivo permitir às anciãs incutirem nas jovens a responsabilidade de encarar as várias tarefas no casamento, olhando sobretudo para questões ligadas à como ser uma esposa, uma mãe, uma alimentadora e uma produtora e como se comportar com o parceiro em situações de menstruação.

Para este culto, tudo inicia quando uma adolescente tem a primeira menstruação. Ela comunica a sua mãe e esta comunica a anciã que tem a responsabilidade de registar todas as outras situações similares. Posto isto, depois de um período, são todas conduzidas para um acampamento de palhota longe da comunidade, onde ao som dos cânticos tradicionais são recebidas e se iniciam as primeiras aulas com as anciãs.

Primeiramente, aprendem questões que tem a ver com atitudes e comportamento durante as relações sexuais com o sexo oposto. Durante a temporada em que estão submetidas a este culto, as raparigas são ensinadas como puxar *mathunas*¹⁸ e a alongar clítoris através de caroços de *Ekura*¹⁹. Este processo advém da junção da cinza e óleo que jorra dos caroços da *Ekura* quando aquecidos ao fogo e serve para a dilatação dos lábios menores da vagina junto ao clítoris, tapando toda a superfície vaginal até 12 centímetros.

¹⁸ Desvirginamento de lábios menores da vagina.

¹⁹ São caroços retirados da árvore de rícino posto a secar ao sol.

Neste processo, as anciãs transmitem para as raparigas que as *mathunas* servem de efeito dominó durante o ato sexual, tornando-o mais agradável e inesquecível, com a criação de outra sensação no parceiro durante o ato. Terminando o culto as raparigas deixam o acampamento e se dirigem as suas origens onde são recebidas com festa, mostrando que já estão preparadas para enfrentar a vida conjugal. No final, as palhotas são todas queimadas sem deixar nenhum rasto da sua existência no local.

Em relação ao cenário masculino, os ritos de iniciação ocorrem com a realização da circuncisão e não fogem muito da lógica feminina, visto que são instruídos a lidar com todos os "problemas" na vida futura e que tudo passa por saber reconhecer e procurar vencer todas as situações que venham a surgir.

No acampamento, ensinam-lhes a saber sofrer com abdição de todas as aflições que lhes forem impostas, bem como em todas as consistências da vida. Aqui são todos ensinados a como manter relações sexuais, como praticar a pesca, a sua participação em cerimónias fúnebres, como caçar e como cuidar da mulher e dos filhos.

Outro pormenor não menos importante que importa referenciar, é que durante o percurso em direcção ao acampamento onde se realiza o culto, e numa mata densa são surpreendidos por supostos assaltantes, todos eles mascarados, com o intuito de lhes fazer mal, como forma de provar a sua coragem em enfrentar obstáculos da vida. Entretanto, quando estão próximos do local escolhido pelo chefe tradicional para acolher os iniciados, os padrinhos têm a responsabilidade de lhes tapar os olhos e iniciam-se os sons dos tambores para não ouvirem o grito da dor de outros a serem circuncidados, processo que ocorre sem anestesia.

Segundo a lógica costumeira dos Macarungus, durante esse período e para sarar ou curar a ferida, o jovem é interdito de tomar banho e comer alimentos com sal. Caso alguém perca a vida por qualquer situação, a família só é comunicada quando regressam, sendo que estes são atribuídos culturalmente um outro nome tradicional durante o culto e são recebidos no regresso com uma grande festa feita pela família de cada membro.

No final, os submetidos ao rito de iniciação (mulheres e homens) recebem o ensinamento de significados e valores da *mathuna* e *pumbo* como uma condição motivadora do sexo. Passam a considerar estes valores como um conjunto de actividades para a purificação sexual e que antes do ato sexual, os órgãos sexuais não podem parecer

lisos iguais ou como o corpo de uma cobra, por isso é que ambos têm a responsabilidade de divertir-se com as partes genitais num período de aproximadamente vinte minutos, num exercício denominado *nipala na murubi*²⁰ como valorização da relação sexual conjugal.

1.3. Perspectivas sobre a construção cultural em Moçambique

Em Moçambique, no seu percurso histórico, podemos encontrar três perspectivas de construção cultural de sua população: a cultural, a de imposição cultural e a do homem novo.

A primeira, chamaria de cultural, que se caracterizou pelas crenças e práticas tradicionais, como já descrito no item anterior. Ressalto a importância da realização de alguns rituais, pois na visão sociocultural, o indivíduo atinge uma nova fase da vida, a considerada fase adulta, onde passa para outras realidades e assume um status diferenciado. Tal como Osório (2015, p.2) aqui são referidos os conteúdos que são transmitidos nos ritos para mediar a construção das identidades masculina e feminina, ou seja, o trabalho, o respeito e a vida sexual. Tradicionalmente, a ida aos ritos é feita para os rapazes após os primeiros sinais de puberdade biológica e em termos de trabalho aprendem a construir casa, caçar e pescar. Sobre a perspectiva do autor a explicação que me foi fornecida pelo Abibu, muçulmano de 78 anos de idade foi: “eu aprendi durante o tempo que passei no ritos de iniciação fazer serico diferente das mulheres. Por isso não posso acordar tarde para não deixa a família sem peixe para comer”. Contudo, esta lógica existe sobretudo no norte e centro e não significa que a comunidade não sofreu influência de outros hábitos culturais. Por exemplo, com a chegada dos portugueses, viveu-se uma outra perspectiva que valoriza a imagem dos homens em detrimento das mulheres.

A segunda, que chamaria de imposição cultural, constituiu-se numa fase em que os moçambicanos eram sujeitos a aprender e assimilar a cultura portuguesa, como forma de se tornar cidadão e, com isso, passar a se beneficiar de alguns direitos. Tratou-se de uma período em que os moçambicanos foram obrigados a negar a sua própria cultura. Foi só nos finais do século XIX que, à medida em que os portugueses conseguiram o controle

²⁰ Na língua portuguesa significa brincadeira da cama.

efetivo dos territórios africanos que ficaram sob sua soberania, a legislação colonial começou a ganhar mais complexidade (FARRÉ, 2015, p.5). Assim sendo, tiveram que organizar a sociedade a luz dos conjuntos de normas e regras instituídas em Portugal que passariam a ser consideradas usos e costumes moçambicanos. Nesse contexto, a construção das pessoas tinha em consideração os usos e os costumes portugueses como forma de usufruírem de alguns princípios como o direito à cidadania portuguesa e a escolarização até a 4ª. classe.

Já na terceira perspectiva situa-se a construção do "homem novo", facto que foi defendido pela Frente de Libertação de Moçambique - FRELIMO, partido no poder desde 1975, com a independência nacional, que liderou a independência e passou a governar o país. Nesse período foram trazidos vários princípios de construção socioculturais, caracterizadas pela negação tanto da primeira perspectiva cultural assim como da segunda perspectiva. Sobre a perspectiva frelimista, Mirian (2012), entende que essa construção transportou um inegável valor de mudança ideológico expressa nas suas comunicações.

No período colonial, a FRELIMO sentiu-se traída pelas lideranças tradicionais porque alguns régulos aleiraram-se ou foram porta de entrada para os portugueses. Devido a essa situação, logo depois à transição no processo de construção da identidade nacional moçambicana optou por uma nova figura, a qual chamou de "homem novo", que se entendia como um indivíduo despedido das tradições.

Foi diante dessa perspectivas que todas as práticas culturais foram banidas, os curandeiros perseguidos e mandados para campos de reeducação na floresta em Niassa. Apesar da forte tendência para a destruição das práticas culturais, actualmente elas existem dentro do tecido social moçambicano.

Para rejeitar essa perspectiva vinculada pela FRELIMO sobre o homem construído no contexto da transição, Mirian (2012) apresenta no seu texto que no centro e norte os ritos de iniciação são uma forma ou instituições socioculturais para a transmissão e preservação dos valores morais, trazendo sobretudo a diferenciação comportamental na comunidade entre quem passou e quem não passou pelos ritos. Frente a esta realidade social, fiz uma entrevista com o líder comunitário que aceitou falar um pouco sobre os ritos, Castro, católico de 61 anos de idade, que apresentou os seguintes fundamentos:

Começa desde a puberdade, quando és levado ao rito de iniciação, um dos sinais que usamos é quando a voz muda é dito de hoje em diante já és homem. Tens certas recomendações como acordar sempre cedo, cuidar da pastorícia, ir à pesca junto de outros homens da comunidade, participar de forma activa nos problemas da comunidade, construir uma casa ao lado da casa dos pais, o que na comunidade chama-se gabi²¹ (Castro, 61 anos).

Numa outra ocasião, perguntei ao senhor Castro sobre os papéis que os homens devem ter em casa diante da sua esposa, quando este regressa do trabalho. Sobre o assunto afirmou o seguinte:

O mesmo reforçou que quando chega a casa, a mulher deve ajoelhar-se para lhe tirar os sapatos. Depois, maçar-lhe os pés com água morna e de seguida é comida a refeição. Portanto, depois de comer, deve manter-se ainda sentado. A mulher deve tirar os pratos. Nunca deve deixar seus filhos sem comida em casa. Por isso, deve sempre desenvolver qualquer tipo de negócio na comunidade. Quando não faz negócio, deve dedicar-se a destilar aguardente para conseguir dinheiro para comprar peixe. Também não pode dormir muito e não deve acordar e ficar em casa com braços cruzados. Quando não tem solução para qualquer situação deve recorrer a amigos e familiares próximos para pedir ajuda (Castro, 61 anos).

Figura 08- Entrevista no povoado de Gonhani



Fonte: Acervo pessoal, 2020.

No entanto, em determinadas situações de pensamento, Meneses (2015) analisa de forma ampla a transição política e as formas como a FRELIMO tem lidado com a construção do projecto nacional, a partir de uma abordagem multidisciplinar. A autora discute a tentativa da criação do “homem novo” no Moçambique independente, avaliando a continuidade da presença da figura do inimigo interno, representado pelo Xiconhoca.²²

²¹ Na língua local significa construir um quarto junto à casa principal.

²² É uma figura que representa todos estes males deixados pelo colonialismo, e que o Povo moçambicano está a combater.

No pronunciamento acima, aliado ao do locutor, percebe-se que foram negligenciadas as questões culturais. Estas, de certa forma, serviam de elementos basilares para indicar quem pode ou não pode ser considerado homem. Como descreveu em seu testemunho o senhor Hussen, muçulmano de 74 anos de idade:

O homem não se classifica pela sua idade, mas sim, com base na capacidade da pessoa poder lidar com as crueldades do dia-a-dia tanto dentro, como fora da comunidade. Como por exemplo, temos adultos que os consideramos crianças, isto é, são relaxados e não conseguem resolver problemas da sua própria casa. Isso ocorre ou acontece quando estamos perante alguém que durante a juventude nunca esteve nos ritos de iniciação. Quando existem situações dessa magnitude, a única solução será submeter esse fulano a grupo de jovens que estiverem a ser iniciados (Hussen, 74 anos).

Figura 09- Entrevista no povoado de Gonhani



Fonte: Acervo pessoal, 2020.

Na comunidade Macarungu, a construção social de mulheres e homens antes era estruturada a luz do conhecimento tradicional e, com o passar dos tempos, houve a introdução de novos referenciais que levaram à transformação dos elementos culturais da comunidade. Esses novos referenciais preconizam, por exemplo, à imagem de homem novo²³ matriz defendida pelo governo colonial e depois da independência nacional

²³Os homens despidos dos valores tradicionais porque esses valores são considerados obscurantistas ou imorais.

quando o governo de transição optou pela mesma lógica, como ressaltado. Na contemporaneidade, vemos uma defesa da igualdade do gênero entre os homens e as mulheres, recomendado pelos movimentos cívicos ocidentais/americanos que tanto lutam para a sua materialização em outros continentes como um elemento presente, mas que atinge principalmente a população urbana do país.

Contudo, pese embora essas transformações culturais para a construção das identidades sociais na consciência colectiva da comunidade Macarungu, ainda existem as práticas tradicionais para as construções das identidades sociais de homens e mulheres passadas de geração em geração, nos ritos de iniciação, através da oralidade.

1.4. Minha aproximação e o cotidiano dos homens com pumbo

Lembro-me que em 2014, realizei uma visita ao distrito de Inhassunge com o objectivo de conhecer as causas do absentismo dos professores a nível do distrito, fizemos o levantamento dos prováveis problemas que a comunidade e os professores arrolavam.

Neste caso, tinham a ver com a falta de infraestrutura, como Bancos para os professores levantarem os seus ordenados no final de cada mês, e realizarem o movimento do seu dinheiro para satisfação de suas necessidades. Isso fazia com que os professores/ras estivessem ausentes das salas de aulas, já que se deslocavam constantemente para a cidade capital, a fim de levantarem os seus vencimentos.

Na segunda fase, desenvolvemos uma pesquisa multidisciplinar que teve duração de um ano. Durante o percurso por várias casas e na estrada, verifiquei que havia muitos homens com pumbo. Essa situação suscitou a curiosidade de conversar com algumas pessoas para saber o porquê de tantos homens com pumbo, depois fiquei a saber que fazia parte do seu charme a nível do distrito.

Com base nas minhas lentes antropológicas foi notório que, na construção social em Inhassunge, as pessoas que tem “pumbo” ocupam lugares de postos cimeiros e são muito queridas socialmente. Portanto, como afirma Cossa (2017, p. 109),

existe a necessidade de enquadrar uma forma genérica, numa espécie de antropologia de saberes marginais, aquela que tomaria como objecto de estudo o conhecimento produzidos por sujeitos que sempre foram mesclados como sem vozes e cujas narrativas necessitam de engajamento de intelectuais locais comprometidos com a causa.

Foi diante da situação narrada que ganhei todo interesse em pesquisá-lo como um símbolo da masculinidade naquela localidade. Não só, também veio a ideia de que os estudos de comunidade se configuraram como uma modalidade de pesquisa em que a vida social e espacialmente localizada é objecto de investigação minuciosa e detalhada.

No final da indagação, tive uma conversa com as autoridades comunitárias, representantes do setor da educação e alguns profissionais de saúde. Nos domínios comunitários, mantiveram a posição sobre a necessidade da preservação da prática como um elemento cultural que legitimava a ligação com os ancestrais em todas as dimensões, para os da educação, sugeria sobre a necessidade de se fazer um estudo para melhor se preservar como um legado cultural e, por fim, os profissionais da saúde avançaram a possibilidade de se tratar de um mito e que estavam a libertar-se dessas lógicas de que o pumbo tem valor cultural importante no seio da comunidade.

A partir das divergências de opiniões, procurei compreender a influência do pumbo no processo da construção das identidades sociais no distrito de Inhassunge como mecanismo de aprofundar, aperfeiçoar os conhecimentos e práticas de investigações antropológicas sobre o fenómeno.

Portanto, para realizar uma pesquisa a fim de compreender o fenómeno, em 2019 iniciei o curso do Mestrado em Antropologia Social na Universidade Federal do Amazonas-Brasil, tendo terminado a parte curricular dos créditos obrigatórios no mesmo ano. Seguiu-se a outra etapa que tem a ver com recolha de dados etnográficos no campo, neste caso em Inhassunge. Quando regresssei à Quelimane vindo do Brasil, a 26 de fevereiro de 2020, entrei em contacto com a direcção do Hospital Geral de Quelimane, entreguei uma carta pedindo autorização para recolher dados dentro do hospital. Passados

três dias recebi um telefonema informando que já estava disponível o despacho que me autorizava a recolher dados documentais e etnográficos no hospital.

No dia seguinte, dirigi-me ao hospital e fui recebido por uma equipa especializada em patologia de hidrocele. Apresentei-me e conversamos primeiro em torno da minha pesquisa para lhes fazer perceber que havia todo um interesse de colher a visão da saúde pública sobre a temática, adicionalmente busquei familiarizar o olhar deles sobre o fenómeno que estava a pesquisar, enaltecendo melhor os significados socioculturais para a comunidade Inhassunge.

No último dia de trabalho no hospital, como sabiam que o campo de pesquisa era no distrito de Inhassunge, tive acesso ao número de telemóvel do representante da saúde do distrito, ponto focal a contactar. Disseram-me que ele conhecia muito bem o mapeamento das zonas onde tinham homens com o pumbo. Após dois dias, desloquei-me para a sede do distrito.

Quando cheguei à Inhassunge, fui à direcção distrital apresentar-me às autoridades para iniciar a pesquisa. O administrador estava ausente, de imediato fui remetido ao secretário permanente que respondia pelo administrador em casos da sua ausência. Analisou o documento e disse que não podia dar nenhum despacho porque era um ofício da responsabilidade do administrador, a única solução seria esperar durante dois dias, sendo que entrariam em contacto assim que o administrador estivesse na administração. Despedi-me e fui a procura de um lugar para pernoitar.

No dia seguinte, dediquei o dia a observar o mercado, a igreja, as lojas destruídas no tempo da guerra civil, como as pessoas circulavam, e algumas instituições públicas presentes e em falta no distrito.

Passados alguns dias, dirigi-me à administração, quando cheguei o administrador já havia dado um parecer favorável, abrindo assim as portas para a realização da pesquisa com a população a nível distrital. O interessante foi quando o secretário permanente disse que na administração havia o senhor Monteiro, representante dos régulos dentro daquele órgão de soberania local e podia conversar naquele instante com ele. Agradei-o! E aceitei conversar. Primeiro, expliquei o objectivo da minha pesquisa no distrito, depois troquei o número de telemóvel, marquei uma prévia apresentação para a comunidade e posterior

entrevistas. Depois passei a entrevistar as pessoas, às vezes sem a presença do régulo, pois já estava apresentado às entidades do povoado.

No meu primeiro contacto com a comunidade, os entrevistados pensaram que estava por lá a fazer listagem de pessoas que queriam se beneficiar de cirurgias gratuitas do pumbo. Apercebendo-me do equívoco, revi-me na obrigação de explicar que não se tratava do que pensavam. Mesmo com os problemas de comunicação, houve abertura por parte da comunidade para conversar e identificar outros homens que tinham pumbo.

Entendi, nesse momento, que as comunidades já não se beneficiavam das cirurgias gratuitas e as autoridades locais nada diziam para situar as pessoas que estavam sem patrocinador. Por isso, quando se aperceberam da minha presença e do interesse em conversar com homens que têm pumbo, pensavam tratar-se de inventário de pessoas para se beneficiar das cirurgias gratuitas.

Na fala de Mário, em Gonhani, cristão de 51 anos de idade, disse que as pessoas com pumbo, se inscrevem e participam em poucos casos nas campanhas de cirurgias gratuitas por questões enraizadas no tecido cultural, apesar do mesmo ter dito posteriormente valendo-se da sua experiência de vida que:

Várias pessoas de pumbo usam-no muitas vezes como instrumento para circulação dos produtos alimentares produzidos nas machambas²⁴ que este segue lógicas locais, sem as quais as comunidades não teriam meios de troca dos produtos para sua subsistência do dia-a-dia (Mário, 51 anos).

Outrossim, durante o período em alusão, houve narrativas que consideravam que as comunidades se importavam apenas com o símbolo que representa o pumbo para os homens na comunidade. Por este motivo, o Moniz, cristão de 43 anos de idade, disse que:

o pumbo sempre será considerado de riqueza na nossa comunidade, por ser um instrumento que permite movimentar os produtos da machambas para o mercado local através de processo de interajuda (Inter - ajuda) e troca de produtos para diferente das outras comunidades no distrito. A sua desvalorização constituiria o fim de toda troca nos mercados local (Moniz, 43 anos).

Durante as minhas andanças pelos mercados, observei que grande parte dos homens com pumbo pratica o comércio em pequenas bancas no mercado local, controlando potencialmente o tecido económico do povoado. Sobre a mesma situação,

²⁴ Pequenos campos de cultivo para prática da agricultura familiar.

Moniz disse que : "no final de cada mês existe uma solidariedade, que consiste em criar um fundo mensal que serve para apoiar o outro, caso o seu comércio esteja enfrentar dificuldade". Presenciei um acto entre os homens, quando Baltazar não tinha dinheiro para pagar os produtos a um fornecedor local. Houve de imediato uma reunião, abordou-se o assunto e de seguida houve consenso sobre o apoio a ele. Com isso, entendi como funcionava o movimento de interajuda dos homens de pumbo na comunidade.

Na comunidade, esse movimento de interajuda ou solidariedade dos homens de pumbo cria ódio e concorrência com os homens que não o tem, facto que faz com estes sejam considerados praticantes da feitiçaria para fins comerciais, tal como foi referenciado por Nagudabe, muçulmano de 70 anos de idade: “Esses companheiros têm dias que não vendem nada e quando eu me faço à casa durante o tempo da contabilidade, sinto falta de algum dinheiro e como não vi a ser levado, fico sem como reclamar, mas já sei e a mesma situação é recorrente para outros colegas” (Nagudabe, 70 anos).

Depois fiquei a saber que os homens com pumbo, para além da actividade comercial, também se dedicavam à prática da actividade agrícola como meio de sustento para as famílias e restante dos produtos para o comércio, tal como disse o Samagi, cristão de 40 anos idade, que:

Tem outros senhores que desenvolvem actividades agrícolas. E quando se fazem ao campo preferem ficar na machamba, desde o primeiro dia da sacha do campo até dia da colheita, estando lá para cuidar e proteger o campo quando a mulher se fizesse a casa cuidar dos filhos. Esses são considerados guerreiros e guardiões da terra, porque segundo eles trata-se de um sistema matrilinear estando lá o homem estaria a cuidar de forma superficial (Samagi, 40 anos).

CAPÍTULO – II

2. ENFOQUES SOBRE GÊNERO NA ÁFRICA

Este capítulo tem como objetivo pensar sobre gênero em Inhassunge, dando primazia às epistemologias locais, a partir de um olhar que enfoca nas diferenças, numa perspectiva do gênero concebida contextualmente e em paralelo ao se diferenciar da perspectiva europeia, concebida como universal.

2.1. Os sentidos de ser homem e mulher em Inhassunge

Para um melhor entendimento e enquadramento da abordagem acima apresentada, podemos nos basear nas ideias de Oyěwùmí (2014), que apresenta um tipo diferente de organização familiar tradicional, que pode ser descrita como uma família não-generificada porque os papéis de parentesco e as categorias não são diferenciados por gênero. Nesse caso concreto, os centros de poder dentro da família iorubá são difusos e são especificados pelos hábitos e costumes vigorantes da comunidade.

Em relação ao simbolismo, para além do pensamento apresentado anteriormente por Le Breton (2011), Anta Diop (1982) defende que a cultura da África Negra recusa a universalização, tanto do matriarcado quanto do patriarcado, pensando-os enquanto experiência histórico-culturais de polos diferentes, sendo matriarcado africano e patriarcado europeu.

Na mesma linha de pensamento, Oyěwùmí (2004, p.2) afirma que “as pesquisadoras feministas usam gênero como o modelo explicativo para compreender a subordinação e opressão das mulheres em todo o mundo, assumem também a categoria "mulher" e sua subordinação como universais”. No entanto, a autora observa que o gênero é antes uma construção sociocultural, assumindo que, como ponto de partida da investigação, não podemos tomar como dado o que de fato precisamos investigar.

Na comunidade Macarungu, o princípio organizador fundamental no seio da família tradicional é a antiguidade baseada na idade relativa, portanto, as categorias de

parentesco codificam antiguidade e não gênero, visão que pode ser associada ao que Oyěwùmí (2014, p.7) apresentou no trabalho “A invenção das mulheres” que considera a antiguidade como a classificação das pessoas com base em suas idades cronológicas.

Na construção das identidades de homens e mulheres, os valores culturais estão presentes na própria pessoa como em qualquer outra circunstância e é basicamente nesse simbolismo que se justifica o argumento da católica Macarungu Matilde, muçulmana, de 56 anos, ao afirmar que: ser mulher é ter capacidade de nunca lutar com seu marido porque homem não se bate”. Isto é, quando isto ocorre traz conflito dentro do lar. “Também deve aceitar tudo o que ele manda, porque o que o homem diz não se nega”(Matilde, 56 anos). Afirma, ainda, que “um outro ponto que muitas não aguentam é satisfazer o marido durante o sexo porque não tem mathunas que criam harmonia e prazer que muitas vezes faz o marido lhe trair” (Matilde, 56 anos).

Usando da mesma linha de pensamento, Teixeira (2008. P.507) analisa o conceito de “gênero” e “raça” em particular sem afastar o conceito de sustentado e sustentador presente numa outra alteridade que esboça diferentes protagonismos das mulheres em África, considerando que ela pode ser: (i) submissa ou interventiva em contextos tradicionais distintos; (ii) trabalhadora rural ou urbana; (iii) profissional liberal ou (iv) dirigente política”.

Esta consideração social sobre as mulheres em Inhassunge foi também manifestada num encontro em conjunto com as mulheres da ANAI²⁵, designadamente, a Orlanda de 35 anos, a Filomena de 48 anos de idade e a Marta de 50 anos de idade, com as quais construímos forte laço de irmandade quando se identificaram, em grande medida, com os pontos propostos na pesquisa.

Para evidenciar essa identificação, elas usaram expressões para darem importância ao significado de ser mulher, afirmando que:

(...) em Inhassunge a mulher é olhada sobre a situação cultural concretizada nos imperativos culturais, que expressam aspectos sociais e económicos transmitidos por vozes e interpretações diversificadas e contextualizando a função social desempenhada por uma mulher na comunidade (ANAI).

²⁵Associação dos Naturais e Amigos de Inhassunge

Numa outra identificação, Mónica, mulher cristã de 36 anos de idade, natural de *Mucupia*, mãe e pai de três filhos, de forma crítica falou sobre os processos pelos quais são vistas no seu povoado, lembrando os tempos passados em que as mulheres viviam em harmonia com os esposos, evidenciando que

actualmente não são muito protegidas como mulheres porque perderam o seu valor de não saber cozinhar para agradar a família do homem quando as recebemos em casa”, enquanto “anteriormente as mães delas sabiam cozinhar e, por isso, eram protegidas pelas suas aldeias, os seus filhos eram educados por outros membros da aldeia e não havia tanta mulher abandonada como actualmente.

Figura 10 - Entrevista no povoado de Mucupia



Fonte: Acervo pessoal, 2020.

Nesta conversa, Mónica narrou a sua vivência evidenciando que “a mulher em Inhassunge é olhada como o modelo da vida, a mãe que gera e cria filhos, sendo essa particularidade que lhe confere um saber das coisas da comunidade tendo em conta o que aconteceu e acontecerá (...)” (Mónica, 36 anos).

Nessa lógica de construção da imagem das mulheres, pode-se perceber que houve mudanças na comunidade Macarungu, isto é, antes da colonização tinha um significado e, actualmente, foram incorporadas outras referencias sobre a participação de homens e mulheres na comunidade. Sobre esta transformação ocorrida, importa salientar que no período colonial em Inhassunge ocorreram mudanças drásticas devido à política de assimilação com a implementação de práticas sociais religiosas cristãs pelos portugueses, assim como também assistiu-se a uma nova organização política e económica, e é daí que surgem conceitualizações sobre o género com base na experiência europeia.

Na fase pós-independência, por causa do regime e dos princípios defendidos e transmitidos pela igreja católica aos colonizados, as mulheres são significadas como aquelas que devem servir aos maridos. Com a independência do país, cria-se a

Organização da Mulher Moçambicana (OMM), em 1973, com cunho político, e esta abraça a luta pela consciência e direitos civis das mulheres. Mais tarde, surge na Zambézia, por volta de 1997, a NAFEZA²⁶ e AMME²⁷, ambas com representação no distrito de Inhassunge e voltadas para a defesa das mulheres vítimas de violência doméstica “estes são, na verdade, centros de acolhimento que procuram responder a necessidade de providenciar um abrigo a mulheres que fogem de relações violentas ou que são obrigadas a abandonar as suas casas”.

Por este feito, surge o aumento do número de mulheres em termos de representação nos centros de tomada de decisão, porém prevalece a acção dos homens nesses processos, relegando as mulheres ao segundo plano, conforme afirma Chiziane, (2008). Foi por meio das actividades desenvolvidas por essas organizações que, no final do mês de maio do ano de 2021, conversei com a Zaitina, de 80 anos de idade, residente também em Mucupia e que professa a religião muçulmana. Ela defendeu que “para ultrapassar esse mal é necessário fazer recurso a nossa história e nossa antropologia e ai teremos as mulheres num lugar certo e uma sociedade que caminhe bem”, ficamos a perceber que:

(...) a mulher já não é responsável por todas as actividades domésticas e que ela nunca deve ficar submissa ao homem, contrariamente, o homem tem que exercer um papel executivo na família, todos enquanto cônjuges tem a obrigação de sempre estar alegre, como forma de trazer espíritos bons para a casa, ou seja, cabe a todos perdoarem-se perante as atrocidades que ambos cometerem. Exemplo concreto, é que homens já acompanham as mulheres as consultas pré-natais. (Zaitina, 80 anos).

²⁶ Núcleo das Associações Femininas da Zambézia.

²⁷ Associação Moçambicana Mulher e Educação.

Figura 11 - Entrevista no povoado de Mucupia



Fonte: Acervo pessoal, 2021.

Para aprofundar a fala das várias mulheres Macarungu novamente recorri a Chiziane (2008), que retracts a situação das mulheres na província da Zambézia, no centro de Moçambique, nos tempos antes e após a dominação colonial, fazendo uma ponte com o assunto dos movimentos feministas.

Em relação a esses movimentos, a autora fala das várias representações, sendo que primeiro vê-se as mulheres como o duplo da terra e objecto a ser tomado pelo colonizador, segundo, como a concretização da dominação daquele território, que na dimensão do africano está ligado à terra (CHIZIANE, 2008). As duas representações consistem em negativa e positiva e, apesar dessa dicotomia, ambas comungam a ideia de que a vida das mulheres serve de retrato de uma para a outra, isto é, foi o próprio solo africano que contribuiu para a colonização e, posteriormente, para a sua descolonização.

Neste contexto, culturalmente as mulheres são ensinadas a não recusar o que os homens orientam, independentemente da situação, como foi também evidenciado por Matilde, cristã, de 56 anos de idade ao afirmar que “nos dias atuais, torna-se complicado educar as mulheres porque estas assimilaram os modos vivendo de outros povos, o que de certa forma cria confusão nos papéis sociais entre homem e mulher”.

Outra evidência foi dada pela anciã Ana, de 75 anos de idade, natural de Gonhani, e também crente da religião cristã ao afirmar que "as mulheres de hoje não sabem o que significa o seu papel, justificando pelo fato de que “os casais já não vivem juntos por muito tempo, quando se casam hoje amanhã logo ouvimos que já se divorciaram” frisando que nos tempos passados “as mulheres eram ensinadas que deviam cuidar da cozinha,

lavar a roupa do marido, pilar arroz, cuidar da machamba e nunca consultar ao seu marido por onde andou durante o dia”.

Depois de abordar a construção social das mulheres, busco olhar para os homens nas comunidades. Início a reflexão com a pesquisa desenvolvida por Mariani (2012) que faz uma análise minuciosa em torno dos discursos concebidos no período da revolta em Moçambique, enaltecendo a criação de um homem que não valoriza os costumes tradicionais para construir uma sociedade nova, perspectivas que são observadas presentemente.

Pese, embora, essas mudanças locais, Honwana (2000), em “Espíritos vivos, tradições modernas: possessão de espírito e reintegração social” afirma que essas práticas persistem até os dias atuais visto que são passadas e transmitas por via oral, ou seja, há uma valorização dos costumes. Nessa mesma linha de pensamento, Nelson, católico de 50 anos de idade afirmou que:

Aqui a nossa cultura ensina que o homem não pode e nem deve ir a machamba, só pode praticar a pesca, criar animais e preparar aguardente. E deve sempre construir casa usando material local". Nas comunidades, isto é visto como um sinal inequívoco de maturidade e capacidade de poder cuidar e construir uma família.

Ainda sobre o mesmo assunto, em conversa algures no povoado de Mucupia, o senhor Ramalho, católico de 75 anos de idade, e responsável da igreja católica da sede explicou que:

O homem, como chefe de família, deve ser considerado um deus, porque tem a missão de proteger a sua casa. Tem que ficar sempre com a melhor comida, não é para os filhos e mulher...em casa a minha mulher dá-me sempre as partes do frango com mais carne. A minha mulher diz que o homem não pode comer a asa do frango porque a vida do homem se transforma num autêntico calvário, criando situação em que o homem, se tiver um trabalho formal, corre o risco de ser expulso. Se é pescador vai ao rio e não pega peixe algum (Ramalho, 75 anos).

Figura 12 - Entrevista no povoado de Mucupia



Fonte: Acervo pessoal, 2021.

Construir-se como homens em Inhassunge manifesta-se através dos mecanismos sociais e culturais usados para a sua legitimação, dentre os quais, os rituais de iniciação. A circuncisão masculina é primordial e tem sido muito importante nas suas vidas porque evita várias doenças sexualmente transmissíveis e transforma os meninos em “homens de verdade”. Esse ritual ocorre geralmente durante a madrugada, onde os candidatos a essa fase são todos mergulhados na lama para que fiquem anestesiados, olhando para o céu enquanto o prepúcio é cortado por um especialista tradicional.

É diante de todo esse processo que os líderes tradicionais informam aos meninos sobre a postura de um homem. Feito isso, eles passam a saber que têm a responsabilidade de desenvolver no futuro actividades como a caça e pesca, enquanto as mulheres devem ficar em zonas protegidas, cuidando das crianças frente a agressividade do confronto com o mundo animal feroz, onde ele próprio é alimento dessa ferra. Assim sendo, nesse processo relacional para construção africana das identidades de gênero, os homens são construídos e são responsáveis pelas actividades de alto risco e as mulheres para actividades consideradas leves, como a agricultura.

Diante destas actividades, o grande problema com a colonização portuguesa foi a tentativa de tirar os homens das suas funções de provedor e convertê-lo à função de agricultor porque esta é uma função de conotação feminina. Essa conotação dá-se porque antes de plantar são necessários os ritos de fecundação da terra que envolvem a sua penetração, pois ela é mãe e é sagrada. A sacralização da terra relaciona-se com o feminino emergente enquanto o que tem a ver com a caça e pesca é produto de uma

civilização masculina de uma maneira esquemática. Todavia, segundo Assunção (2020, p.3) “a equação relacional sexo biológico com identidade de gênero e orientação sexual, como posições sociais (marido/esposa/filho/filha) que de certo modo, no Ocidente são genderificadas, não é necessariamente comum em outros contextos culturais”.

Os dados etnográficos permitem entender que a definição das identidades de homens e mulheres no contexto africano obedecem lógicas próprias. E os estudos ocidentais que abordam estas questões têm cometido um equívoco, pois segundo Messeder (2017, p. 3), a noção de masculinidade foi adotada igualmente como modelo para mensurar o progresso do homem negro. A imagem da masculinidade que emerge das narrativas dos escravos é uma imagem de homens trabalhadores que desejam assumir a completa responsabilidade patriarcal na família e na comunidade.

Diante desta imagem, parece paradoxal o estereótipo dos homens negros como preguiçosos e vagais, no entanto, seguem ainda neste século, as representações dos homens negros como figuras ridículas, interessadas somente em beber e divertir-se. Pensando assim, os referidos estudos perdem de vista que a estruturação das relações sociais tem a ver com a socialização das pessoas, ou seja, dos conhecimentos e vivências tradicionais, como os ritos de iniciação, por exemplo. A perspectiva universalista reforça a ideia segundo a qual, a mulher africana é oprimida pelo homem, dando a entender que o homem africano é agressivo. Aqui se observa que estamos perante choque de duas culturas, a europeia, caracterizada pela modernidade e a africana, caracterizada pelas tradições.

De um modo geral, conforme Assunção (2020, p.3) “na África a mulher exerce o papel de líder e, socialmente é considerado o homem, porque nessa posição o que conta é a idade ou senioridade”. Assim sendo, as categorias que definem os papéis sociais dos homens e mulheres enquanto um constructo social são vinculados pelos anciãos para produção de sujeitos diferenciados. Os africanos tem o seu ponto de vista emic²⁸ na construção de suas identidades, diferente da realidade ocidental que estrutura as identidades de gênero a partir de uma bio-lógica (OYĚWÙMÍ, 2014).

Essa abordagem em particular mostra que o gênero é um processo negocial autóctone dos povos. De seguida mostra que tornar-se homem obedece às regras

²⁸ Tem sua própria forma de construir masculinidade.

costumeiras vinculadas pelos anciãos. Por último, que o papel social masculino pode ser exercido por uma mulher. Sobre esta mesma questão, Assunção (2020, p. 5) diz que a concepção de mulher é estrangeira e foi emprestada à África (Yorubá) antes do contacto com as sociedades ocidentais e da colonização europeia. Portanto, serve para apresentar a imagem da mulher branca na episteme ocidental que está interiormente ligado à experiência colectiva da família nuclear. Por via disso, o género opera como princípio organizador fundamental, e como chave fundamental de hierarquias e violências dentro desse sistema familiar.

Com algumas ressalvas, digo que essa categoria não serve de princípio fundamental para organização social na sociedade africana, porque há substantivos sobrecomuns, possuindo a mesma forma para o masculino e o feminino. Para exaltar o pensamento visível acima, Lopes (2004, p.3) diz que o género é socialmente construído, a categoria social "mulher" não é universal, e outras formas de opressão e igualdade estão presentes na sociedade, questões adicionais devem ser feitas. Sobre a questão acima, Oyewùmí (2004, p.3), aponta que muitos estudiosos têm criticado o género como um conceito universal e têm mostrado a medida em que ele é particular a políticas de mulheres anglófonas/americanas e brancas, especialmente nos Estados Unidos. Talvez a crítica mais importante de articulações feministas de género é aquela feita por uma série de estudiosas afro-americanas, que insistem que nos Estados Unidos de forma alguma o género pode ser considerado fora da raça e da classe.

A partir do pensamento de Oyewùmí (2004), encontra-se uma crítica ao género como um princípio organizador, fundamental, e as distinções constituem fonte de hierarquização e opressão dentro das congruências primárias daquilo que é a família nuclear. Exaltando que o problema é a universalização dos papéis distribuídos nessas famílias, reproduzidos pelos descendentes onde as filhas se identificam como mulheres e os filhos como homens. Uma questão a pontuar é esse modelo de família ser considerado típico da Europa e América, pese embora houve empréstimo desse comportamento para África no período colonial e influenciado pela igreja católica, que defendia esses princípios. Assim, nesta mesma visão, percebe-se que um dos grandes equívocos é que hoje as demais civilizações se pautam por esse modelo de organização social, o que constitui, de certa maneira, uma razão do atraso para o desenvolvimento cultural.

Como é frequente associar a construção dos homens africanos ao poder culturalmente transmitido pelos anciãos, constatei que em cada contexto africano existem elementos usados sobre o que é o homem de verdade, que vai desde a força física, a capacidade de proteger as famílias e criar condições para o crescimento dos filhos. Neste sentido, de igual modo, entendi os argumentos e as configurações das mulheres sobre a violência baseada no género e o papel que elas têm enquanto entidade pertencente a um tecido cultural.

Portanto, percebi que existem várias maneiras de ser homem em Inhassunge, isto é, elas variam de contexto para contexto, e isto resulta do seu processo de socialização. No caso vertente, esteve patente a difusão e expressividade dos valores culturais na construção das identidades de homens e mulheres, assim como em qualquer outra circunstância da vida coletiva. Nos relatos trazidos por meio das entrevistas observei que os costumes tradicionais são referencia e servem como base para a construção das relações em sociedade, demonstrando sua persistência actualmente, mesmo com as mudanças que ocorreram a partir da colonização portuguesa e com as mudanças políticas e sociais com a independência de Moçambique.

2.2. Enfoque sobre homens e masculinidades em Moçambique

As masculinidades em Moçambique são construídas olhando para os factores culturais como elementos primordiais. Neste sentido, estas variam de acordo com a região, o que leva a pensar que o norte, o centro e o sul apresentam cada uma o seu modelo tradicional de masculinidade. No entanto, esta realidade se tem modificado nos grandes centros urbanos provavelmente devido aos contatos com outros grupos.

Para entender sobre estas masculinidades, Macia (2013, p. 4) diz que é preciso olhar para o contexto sociocultural nacional, para os vários elementos identitários, para ver como as masculinidades se costuram e se realizam. Por exemplo, como se constituem e performam as masculinidades Norte, Centro e Sul, só para apontar alguns exemplos, e estas nos contextos urbano e rural, ou as masculinidades dos jovens em contextos urbanos e o diálogo que constroem com o fenómeno da globalização, do chamado mercado, no desporto, na cultura.

Os argumentos expostos por Macia (2013) foram suficientes para entender que na zona Norte e Centro de Moçambique, os homens expressam as suas masculinidades participando em actividades ligadas à caça, à pesca, ao fabrico de aguardente tradicional e as mesmas características são vinculadas na prática dos ritos de iniciação. Por sua vez, na região Sul é expressa através da prática da pastorícia do gado bovino e trabalho nas minas da África do Sul, para conseguir bens para pagar durante a cerimónia do lobolo.

De entre os locais, todos pronunciavam sobre um conjunto de atitudes e expectativas sociais em relação a sujeitos do sexo masculino. Sobre os quais, a comunidade já espera determinada forma de ser e estar dessa pessoa. Neste sentido, os homens nunca devem mostrar fraqueza, tem que estar sempre fortes e em nenhum momento podem demonstrar sentimentos perante pessoas do mesmo sexo. Essas características sociais servem de padrão para todos os homens em Moçambique. Portanto, conversei com o senhor Gonçalves, muçulmano, de 39 anos de idade e professor da mesma escola, que explicou a seguinte nota que passo a descrever: "Pese embora, Moçambique seja um país multicultural onde há diferenças étnicas e regionais, cada uma das regiões têm uma forma genuína de construir a masculinidade. A masculinidade do norte e centro são diferentes com a masculinidade do sul. Sobre as principais características, observou que:

quem está no norte e centro, para ser considerado um homem tem que passar pelos ritos de iniciação, portanto você mesmo como 60 ou 70 anos se não passou pelos ritos de iniciação, ainda é considerado menino e não tem direito a palavra quando há reunião. Mas, quando se vai ao sul de Moçambique não há prática de ritos de iniciação, mas há outras características como a pastorícia, portanto, se nunca foi pastar gado esse indivíduo ainda não é considerado homem, depois terá que viajar para África do Sul à procura de trabalho nas minas que permitirá acumular algum dinheiro para o casamento.

As noções do que é ser homem variam mediante a negociação de cada grupo étnico dentro do mesmo país, assim como dentro do mesmo grupo perante o contexto urbano ou rural. Nos tempos atuais, há outras maneiras de construção dos homens, de forma gradual, através da introdução de um conjunto de políticas públicas que acompanham todo esse processo no sentido de incentivarem os homens a participarem, por exemplo, nas consultas pré-natais, que durante muito tempo constituíam um tabu para a nossa sociedade.

Ainda sobre esta questão, disse-me Joaquina, cristão de 48 anos de idade, "todos homens conseguem ser ou manifestar a sua masculinidade, visto que a maioria ainda detém a tradição dos nossos avós. De que o homem em casa é aquele que faz tudo e é o chefe, quando se faz a casa já não há felicidade, filhos diz papa já chegou, a alegria transforma-se em tristeza". Perguntei a ela: Qual é a diferença de ontem para hoje? "A diferença é que já há liberdade para a mulher, trazendo uma série de direito como ter opinião dentro de casa, o que não acontecia antes". O que considera ser um homem de verdade? "Hoje é difícil falar porque os homens de hoje não assumem as suas responsabilidades de pai, quando chega o final de semana passam o tempo fora de casa e vêm sempre à casa sem nada para satisfazer a necessidades da família".

Em Moçambique, na perspectiva local, há um modelo baseado na complementaridade entre homens e mulheres. Isto significa que os homens são ensinados desde a sua infância a serem heterossexuais, tornando uma violação do direito sobre escolher o seu parceiro sexual, conforme sua própria orientação sexual. E fala-se que, para garantir a reprodução social é necessário que o homem se case com uma mulher. Aqui está clara a imposição sobre a orientação sexual. Por isso, não há debate de aceitação da homossexualidade como uma escolha livre que a pessoa pode fazer na sua vida. Portanto, a questão da localização do ser homem muitas vezes significa aquele que fica em casa, sai somente para ir trabalhar, e a mulher para lhe servir e tem que ajoelhar como sinónimo de respeito.

Atualmente, por causa das novas dinâmicas sociais e políticas, sobretudo pela emergência dos movimentos feministas que evocam a igualdade de género e lutam contra as violências, criou-se uma tensão e antagonismos com mensagens que questionam as práticas socioculturais locais, como o casamento prematuro, a poligamia, as violências contra as mulheres, o que pode impactar e pôr em dúvida todo um conjunto de saberes culturais usados para organização das nossas comunidades. Devido aos pontos mencionados, Paulo, cristão de 50 anos de idade, disse que "hoje, os homens já não preferem juntar-se a uma mulher porque a mulher de ontem não é a mesma de hoje, e homens sentem-se desvalorizados, porque a estrutura actual do modernismo mexe com as lógicas culturais" Acrescentando que "antigamente, na comunidade, a mulher era ensinada a ser mulher e homem também". Terminou explicando que "cada um sabia o seu papel social dentro casa e nunca trocávamos, e hoje, está tudo bem complicado, criando espaço para a falta de respeito nos casais jovens"

Para todos os efeitos, as narrativas olham para a dimensão ou a capacidade dos homens e mulheres conseguirem desempenhar o seu papel social enquanto membros da família. Nesta ordem de ideia, desenvolvi uma conversa sobre a temática com o secretário do bairro Mijalene, Maninho, muçulmano de 50 anos de idade que disse:

É homem superior ao homem normal, estando acima de qualquer coisa. Hoje, perdeu um pouco de sentido, porque é pensado dentro de uma sociedade moderna, onde são olhados para os direitos da mulher e do homem dentro da casa. Também, podemos considerar que: são pessoas que têm uma atitude meio agressiva, isto porque foram ensinados a não fazer determinados tipos de trabalhos domésticos, como por exemplo; lavar as loiças, limpar a casa, confeccionar a refeição (.....) dizem faz parte do leque de obrigação da mulher e geralmente estes nada fazem em casa.

Sobre o mesmo aspecto, Pedro, muçulmano de 60 anos idade e representante da AMETRAMO²⁹, disse que: "são pessoas que não expressam sentimentos, não choram e nunca demonstra fraqueza. Quando em casa existe qualquer preocupação tem que ser ele a resolver, e a mulher não pode tomar nenhuma iniciativa na sua ausência. E nunca perdoo uma mulher se cometer adultério ou quando flagrada pelo homem. Quando perdoo não é considerado homem e sofre violência dentro da comunidade e pelos familiares".

2.3. Configuração dos corpos dos homens de Pumbo

A apresentação desta discussão toma por base a construção social do género e considera o corpo humano como um dos filamentos condutores para a construção da identidade de homens e mulheres, sendo que para consubstanciar a reflexão cingimo-nos nas ideias do teórico Le Breton (2011, p. 407), quando afirma que “o corpo humano é um assunto particularmente oportuno a um estudo antropológico”. Concretamente, para o autor, sem o corpo, que lhe dá um rosto, o ser humano não viveria.

Neste sentido, a lógica do viver consiste em reduzir continuamente o mundo a seu corpo através do simbólico que lhe encarna, e a existência do ser humano é corporal, assim como o tratamento social e cultural do corpo é objecto das imagens que lhe expõem a espessura escondida e os valores que o distinguem, como observa o autor.

²⁹ - Associação dos Médicos Tradicionais

Em sua tese de doutorado, ao discutir sobre os ritos de iniciação, Cossa (2017, p. 16) afirma que os ritos não podem ser analisados como uma instituição que reproduz relações desiguais de gênero, quando são “receptáculos e vetores de memórias étnicas/comunitárias e de saberes ancestrais”. Para o autor, é preciso identificar as “configurações sociais que se dão no e sobre” os corpos e os coloca como sujeitos da cultura. Acredito ser possível pensar sobre os corpos dos homens de pumbo sob essa perspectiva.

As fotografias dos homens a seguir apresentam a configuração destes corpos, valorizando a sua forma autêntica e ontológica dos aspectos característicos que os colocam em lugares separados e centrais no seio da comunidade. Logo, o pumbo orienta a configuração destes corpos masculinos para produzir sujeitos diferenciados, heterogêneos e desiguais (COSSA, 2017). Ainda segundo o autor, estas configurações dos corpos negam outras configurações sociais que o Estado legitima como saudável, porque levam em consideração além do corpo enquanto biológico, a construção social que se consubstancia como cultural nas narrativas do passado para o presente.

Figura 83 – Senhor Jamilo



Fonte: Acervo Pessoal, 2021.

A imagem acima mostra o senhor Jamilo, de 38 anos de idade, que aparece de pé não porque está a estilar. Acontece que, em algumas situações, é obrigado a manter-se nessa posição como forma de mostrar que seu corpo é igual ao de qualquer pessoa e também porque sua constituição física não lhe permite fechar as pernas.

Os homens de pumbo, em prol dos seus objectivos, não se deixam influenciar na sua vivência pelos sentimentos dos outros, uma vez que são pessoas consideradas como muito pragmáticas. Por essa razão, mesmo na sua condição, praticam a poligamia, que é considerada uma instituição para circulação de bens para os membros do grupo que fazem parte desses agregados. Neste processo da prática da poligamia, as mulheres não se preocupam pela condição do homem, pois elas se sentem valorizadas no seu contexto social por viverem com um homem que tem pumbo.

Os agregados familiares acreditam que essa configuração não biológica dos corpos dos homens é feita pelos princípios passados por via da espiritualidade e representa o poder para os homens. Sendo assim, apesar das várias transformações sociais, a prática ainda coabita como uma crença vinculada aos ancestrais que deve ser preservada pela comunidade.

Diante do contexto actual, a fotografia mostra o Cardoso, muçulmano de 60 anos de idade, aquecendo o seu pumbo ao sol antes de abrir a banca para exercer a sua actividade comercial.

Figura 9 – Homem de pumbo antes da abertura do seu comercio na comunidade de Mucupia



Fonte: Acervo Pessoal, 2021

Como preconizam as regras dessas comunidades tem que se fazer sempre essa prática de aquecimento do pumbo ao sol, como forma ou mecanismo de agradecimento para que o dia seja agradável e tenha sucesso no seu comércio. Essa prática tem sido

criticada, nos últimos tempos, pelos responsáveis das instituições do Estado ligadas ao ramo da cultura que lutam para a extinção do pumbo como uma forma de configuração dos corpos.

No caso concreto destes homens que reivindicam a configuração dos corpos através do pumbo, enaltecendo uma identidade masculina local e a relação com os antepassados, podemos analisá-lo recorrendo a Le Breton (2000, p.29). O autor diz que o corpo não é uma realidade objectiva incontestável e inequívoca, mas sim uma construção social, que essa construção não é necessariamente a mesma em todos os lugares. Portanto, percebemos que nem todas as sociedades caracterizam o corpo da mesma forma. É muito variável, por mais estranho que seja.

A base para compreensão reside nos órgãos, sobretudo masculinos, porque na perspectiva mitológica simbólica da comunidade lá encontra-se centralizado todo o nível de satisfação socioeconómico para o funcionamento de qualquer agregado familiar. O que leva a modernidade a questionar os corpos dos homens com pumbo tidos como menos importantes diante do modelo biomédico. Mas, se tivermos em consideração o corpo como uma construção social, o pumbo remete aos significados constituídos na cosmopercepção (OYĚWÙMÍ, 2014) das comunidade no sentido de que pode servir para realizar trocas e práticas enquanto outros dizem que representa o poder.

Essa contestação reside no facto de que nessa comunidade falar sobre órgãos sexuais ainda constitui um tabu, por isso é que pensam o pumbo como um poder de integração ligado à família ou simplesmente à comunidade. Portanto, para a comunidade, a perspectiva anatómica - fisiológica é apenas uma das formas de conceber o corpo, ainda que seja a dominante no mundo moderno. Aqui o corpo é um fenómeno social e cultural.

Pode-se confrontar que, socioculturalmente, diante do corpo desses homens constrói-se uma masculinidade dentro de uma política de violência contra as mulheres e, pese embora haja algumas organizações como a AMME³⁰ e NAFEZA³¹, que concentram seu debate na luta contra essa violência. Neste ambiente, existem homens que tem pensando sobre a necessidade de lutar contra alguns homens que praticam a violência

³⁰ - Associação Moçambicana Mulher e Educação.

³¹ - Núcleo das Associações Femininas da Zambézia.

contra as mulheres, determinando conflitos entre eles e o questionamento sobre as implicações dessa masculinidade.

Os regulamentos convencionais das comunidades em relação ao pumbo, ensina a todos que um homem de pumbo deve deixá-lo crescer, pois quanto maior for, melhor será. Portanto, possuir o pumbo serve como um elemento de respeito na família, na comunidade e na relação com os antepassados. Tradicionalmente, este homem passa a ser considerado o escolhido pelo parente, já falecido, para exercer poderes de provedor diante da família. Em Inhassunge, existe um número considerável destes homens adultos e jovens que, submetidos aos costumes, usam o pumbo para poder esconder os bens alheios conseguidos na calada da noite através da feitiçaria, uma prática costumeira em quase todo o distrito, sendo que a falta de consenso entre os homens é o maior entrave a sua aceitação.

Figura 10 – Homem de pumbo



Figura 11 – Homem de pumbo



Fonte: Acervo pessoal, 2021.

A ideia central de apresentar as duas fotografias é partilhar como os homens de pumbo exaltam-no no seu corpo para os demais membros da comunidade, como forma de assumir que não lhe fazem mal e estão em prontidão para ensinar todos os benefícios que isso traz para si, para a família e para a comunidade. Deste modo, as diversas interpretações acabam por demonstrar que quanto maior for o tamanho do pumbo, seu possuidor torna-se mais dominante em relação a outras famílias dentro da comunidade e são convidados a exercer cargos de chefia tradicional para monitorar os conflitos sociais na comunidade.

Os homens de pumbo ocupam, portanto, um lugar central em suas comunidades enquanto aqueles que receberam uma dádiva de seus antepassados e precisam demonstrar todo seu potencial de força e vigor no trabalho, nas relações com os demais homens e com as mulheres. Seus poderes especiais asseguram seu reconhecimento enquanto guardiões de saberes tradicionais que mantem a vida social dinâmica e criativa. Isso lhes exige obrigações sociais em várias instâncias da sociedade, mas também confere prestígio a seus possuidores.

Conforme o que observei nas comunidades, uma das atitudes entre os homens de pumbo, é a não abertura para a igualdade de gênero, porque as formas de atuar dessa comunidade e a família são bem diferentes da moderna. Apesar de existirem movimentos cívicos, a emancipação do gênero ainda é um preconceito sublinhado por todos os homens com pumbo. No entanto, na mesma comunidade, os homens que não tem o pumbo aceitam partilhar os papéis com as mulheres justificando tratar-se de uma comunidade matrilinear. Ainda assim, os homens com pumbo continuam a não ver com bons olhos as atitudes destes homens e persistem no modelo antigo com a separação mais rígida das atividades e responsabilidades de homens e mulheres.

Para a compreensão dessa questão de não subordinação das mulheres há que primeiro considerar que nesse processo relacional, os homens com pumbo lançam a violência como dispositivo de força porque eles consideram que as mulheres têm duplos sentidos, a terra e a vida que devem ser protegidas contra outros perigos. Portanto, isto acontece quando a violência é reconhecida como qualidade principal da masculinidade, sob a influência dos antepassados, influentes na comunidade, tais como os régulos e chefes tradicionais.

As mulheres, por via dos movimentos civis, lutam por um novo espaço social, investindo em encontros nos centros comunitários, possibilitando uma intervenção na sua auto-estima e a coragem na luta contra os costumes transmitidos na época dos ritos de iniciação. Ainda que a igualdade de direitos entre homens e mulheres seja um processo de consciencialização de toda comunidade, cabe avaliar até que ponto as mulheres estão submetidas ao poder dos homens de pumbo.

2.4. Historial do pumbo em Inhassunge

Historicamente, a comunidade considera o pumbo como um dom que se expressa na configuração dos corpos dos homens e representa o poder que é transmitido pelos antepassados e sua importância é transmitida de geração em geração por via da oralidade. No entanto, não existe um marco histórico do início desta prática que, localmente, tem duas interpretações.

A primeira assevera que o pumbo seria um veículo de produção e circulação de bens para as famílias. Em segundo lugar, considera tratar-se de um acto de feitiçaria que

se processa quando um determinado feiticeiro, motivado de ódio, transfere para o corpo do homem o pumbo a fim de prejudicá-lo e limitá-lo no exercício de certas actividades.

2.4.1. Concepções Locais da Relação entre Pumbo e Prática da Feitiçaria

A ideia inicial é que as actividades geradas através do pumbo têm um carácter simbólico e característico para o grupo social. É nesta actividade que os homens defendem a sua conservação e passam a ser considerados um centro de transmissão de poder e força para o “*mulobwana*” wa “*mulobwana*”³². Os interlocutores relatam que os homens de pumbo voam, à noite, em peneiras para vários lugares para namorar e a procura de diversos produtos, o que tem sido relacionado localmente como sinónimo de feitiçaria. Tal fato pode fazer com que esses homens sofram represálias.

A aquisição dos produtos traz para a consciência colectiva dos Macarungus a tão fecunda história de que o pumbo proporciona certos poderes aos homens, como a capacidade de voar. É comumente usado entre os Macarungus como um vínculo que liga os indivíduos entre si em vista da geração e da descendência, particularmente antes da chegada dos portugueses a Moçambique, conforme Teodoro, cristão de 70 anos idade, destaca:

gosto de falar sobre a história com muito orgulho. Revela-me a pertença; valorização; alegria e até bem comigo e com a minha história. Por uma questão de princípios, nem tudo irei falar porque não fazes parte da comunidade. Vocês gostam de expor assuntos para o governo e depois ficamos sem os nossos segredos tradicionais e, o governo vem cá impor outras normas não boas. Pumbo (elobo ya gari)³³, mas eu compreendo, que você não entendem porque camunathi opopeliwa para ohna³⁴. Mas, se for para entender como a coisa funciona é simples khatia andhimua aupopele³⁵, para não falar coisas que não sabe. Enfim, é o motivo de também existirem gente entre nós que não entendem, lançam sempre critica para quem tem, mas o problema é deles, a vida continua (Teodoro, 70 anos).

Os segredos que eram preservados e que não podiam ser reveladas a qualquer um, com a chegada dos missionários portugueses que mergulharam nas águas profundas dos Macarungus foram percebidos de uma forma etnocêntrica, sendo que equipararam o pumbo à hidrocele.

³² Significado de homens com pumbo na lingua Echuabo.

³³ É algo muito valioso.

³⁴ Não está vacinada para ver.

³⁵ Deixa os mais velhos te vacinarem.

Foi assim que o pumbo passou a ser considerado uma questão de saúde pública, negligenciando-se o princípio do *gari ya mulobwana*³⁶ o poder de um homem sobre outro homem e como uma identidade cultural, caindo por terra o objectivo de promover os princípios de identidade cultural, guiadas pelos parâmetros expostos por Nascimento (2009, p. 30), que consiste na análise dos comportamentos e das estratégias identitárias dos indivíduos em situação de interacção intercultural.

Dada a crise de identidade, historicamente as culturas de vários povos estão sofrendo transformações, motivada pelos contactos de populações de origens diferentes e é o caso dos vários entraves que impedem a perspectiva do povo Macarungu. Devido a esta circunstância, os portugueses obrigaram as pessoas a assumir a cultura portuguesa. Cientes deste preconceito, quando um membro da comunidade mantinha o pumbo, era seguido de forma disfarçada pela polícia colonial até a sua aldeia, depois de se localizar a sua casa, era pego e acusado de agitador social e obscurantista, Como forma de punição, eram enviados para as plantações das companhias Boror, Madal e Zambezia. A partir daqui, Macio, muçulmano de 50 anos de idade, disse:

Quando nos encontravam com apthxachei ou maguede³⁷, observava que tens pumbo. Fazia de conta que não te viu. De seguida mandava o sipaio- (polícia colonial local), de forma disfarçada para te seguir até conhecer a sua aldeia, e se possível mesmo a sua casa. Passados alguns dias eles vinham levar-te na comunidade a força para as plantações das companhias. Era um mecanismo que segundo eles servia para exhibir a nossa força que tanto falávamos e criava tanto medo para eles (Macio, 50 anos).

As impressões que tive a partir dessa narrativa, levaram-me a ampliar minha busca na tentativa de ver, ouvir e escrever as alterações no cenário da antropologia social do povo Macarungu. Relaciono essa vontade à metáfora em Martinez (2004, p. 24) quando diz que os portugueses entendiam que a cultura é uma estrutura de significados, transmitidos historicamente, encarnados simbolicamente, para comunicar e desenvolver o conhecimento humano e as atitudes para com a vida, uma lógica informal da vida real e do sentido comum de uma sociedade que funciona também como controlo.

Ciente deste controlo, a comunidade nunca aceitou a matriz cultural portuguesa e sempre explica que o pumbo é um dispositivo para representar força e poder dos homens

³⁶Uma expressão usada entre a comunidade para falar força do homem.

³⁷ Como se chamavam os indivíduos de raça “branca” no tempo colonial.

no seu agregado familiar, resultado de um conhecimento passado pelos antepassados que dá o carácter de guerreiro e trabalhador a homens que o possuem.

Essas características podem ser observadas na fala do Ceia, cristão de 65 anos de idade, tomando do conhecimento da sua história de vida, mergulhado na comunidade de Mucupia, durante uma conversa agradável:

Historicamente, o pumbo representa força do homem, que se manifesta com as seguintes características: serem homens que tem vários bens, e quando perguntado não conhece a proveniência. Contudo, são considerados de feiticeiros pela forma como adquirem os tais bens. Brincam entre eles, e quando sentem a presença de alguém diferente deles, a conversa para até a sua retirada. Outros afirmam que usam como um mecanismo de autodefesa contra outras forças do mal existente dentro da comunidade. Também existem uns que tem e não sabem como manusear, aguardando sempre por uma autorização durante o sono (Ceia, 65 anos).

Pelas narrativas que registrei dos meus interlocutores, percebi que antigamente ouviram e alguns viveram estas realidades de Inhassunge de forma completamente diferente do presente. Encontrei-me com João, cristão de 55 anos de idade, professor em Gonhani no coração de Inhassunge que disse:

A grande questão é a falta da valorização da nossa própria identidade enquanto povo que pertence a um território que se chama Inhassunge. Essa situação do pumbo não difere com muitas famílias que proibem os filhos- (as) de falar língua local chamando de dialecto. O grande impasse é não quereremos assumir que somos negros e que temos nossa própria maneira de ser e estar. Pessoalmente antes não gostava quando falavam do pumbo. E hoje quando escuto algumas pessoas a explicarem os benefícios de ter, acho pertinente que se valorize e tenha registo escrito urgente como uma forma do desenvolvimento cultural, antes que os outros o façam por nós (João, 55 anos).

Esse historial sobre o pumbo apresenta várias interpretações que nascem com os antepassados que a transmitem enquanto símbolo de poder, força e auto-estima dos homens em Inhassunge. Como resultado do contacto com os portugueses passou a ser considerado como hidrocele e remetido à questão de saúde pública, representando um estigma para os homens que o possuem na comunidade. Portanto, a convivência diária de autoconhecimento com a comunidade em Inhassunge permitiu encontros estruturados de modo a registar essas narrativas do seu passado recente e construir uma reflexão da realidade envolvente.

2.5. Significados do pumbo para os homens e as mulheres em Inhassunge

Numa manhã de quinta-feira, sentados no centro comunitário do Mucupia com a comunidade, homens e mulheres estiveram para falar em torno do pumbo. É antes feita a apresentação das pessoas que, de forma participativa, procederam a uma conversa aberta e sem tabus. A comunidade estava sentada em grupo de homens e mulheres separados, de modo a evitar interferência de ambos durante as suas falas.

Um homem antes havia dito que teria dificuldade em falar com todos juntos, porque os homens e mulheres culturalmente aprendem que não podem participar na mesma discussão. Passando um tempo pedi para conversar primeiro com as mulheres, também considerando que depois teriam que se fazer a casa para cuidar dos filhos. Assim aconteceu.

Falei a eles que gostaria de conversar sobre o significado do pumbo, sobre o que conheciam e gostariam de discutir, remetendo ao lugar que os homens ocupam, ao poder que é passado pela tradição, os valores, os costumes respeitados pelos makholos³⁸. Portanto, de seguida a Julieta, muçulmana de 50 anos idade, avançando o assunto disse que:

Na verdade esse é princípio que temos para mostrar que cada grupo tem a sua forma própria dos homens mostrarem o seu poder perante as mulheres. Aqui na zona, os homens que não tem, geralmente em casa deles ficam sem comida, as mulheres sempre reclamam de falta de satisfação sexual nas noites, porque se faz a cama cheio de fome e os filhos não tem respeito ou medo do pai (Julieta, 50 anos).

Por sua vez, o outro ponto seguinte foi saber se todas as mulheres gostavam desses homens com pumbo. Achei que teria uma mesma apreciação. Mas depois ouvi Janete, cristã de 40 anos idade, dizer o seguinte:

Não! Acontece que algumas são forçadas a conviver com essa situação. Se tu negas casar e viver com um homem que tem pumbo, sofres castigo dentro da família e na comunidade. Porque a família se vê a perder riqueza que o genro trará. Pese embora, algumas estudadas aceitam porque tem uma visão da vida pouco aberta. A vida da mulher é assim. Não é só no campo, mas também nas cidades, entre mulheres bem formadas e que ganham o seu próprio dinheiro (Janete, 40 anos).

³⁸ Significado de antepassado na língua echuabo.

Em outra perspectiva, Maria, cristã, de 64 anos de idade e residente em Gonhani, entende que "o pumbo influencia o sucesso do desenvolvimento da actividade comércio".

Na organização do comércio encontramos a influência dos antepassados para o sucesso que dá sentido à realização da prática do pumbo. É importante ressaltar que a comunidade tem regras próprias para este negócio. As narrativas dizem que o pumbo contribuiu na capacidade de aquisição de mercadorias no fornecedor distrital, mesmo com pouco valor monetário entre eles e acabam sendo distribuidores de mercadorias das suas zonas residenciais. Portanto, destacam-se como os melhores no convívio comercial entre os homens da comunidade, o que de certa forma chega a levantar discórdia.

Em analogia com as discórdias sobre o pumbo ou na sua própria aceitação, começam por convocar atenção sobre a necessidade da união com a espiritualidade dos ancestrais. Esse seria o principal objectivo de ajudar a juventude a pensar o pumbo como a capacidade de gerar alegria e autonomia para o homem dentro da família a todos os níveis. É com essa alegria e autonomia que passa a ser considerado com sua esposa, transformando-o no princípio estruturante da família.

Estes princípios estruturantes são vinculados pelos antepassados e encontramos enquadrados no simbolismo de cada mulher na comunidade, ciente da cultura, tradição e valores. E os homens entendem que existem vários tipos de pumbo que respondem a normas e fins bem diferentes. Existe um que define o poder dos homens, servindo de ordenação das normas de comportamento, é a base pela qual os grupos se identificam como um dispositivo central para acessar uma realidade cultural comum. No entanto, existe o outro pumbo, também dentro das tradições que serve de dispositivo para as pessoas construírem riqueza, como os homens que depois da colheita indicam para as mulheres a parte do produto a comercializar e a parte do produto a ser conservado dentro do pumbo, desempenhado o papel de celeiro familiar.

Associado a essa capacidade na gestão dos produtos alimentícios da família acrescentou Narciso, cristão de 50 anos de idade, "eu uso o meu como mesa e como celeiro. Também uso para saber se maré está alta ou baixa e na caça para identificar zonas que há muitos animais".

Dizem que essas múltiplas descrições do pumbo criam uma opinião contrária advinda de falta de demonstração, pois não tem como provar a sua veracidade. O que aprendi de uma conversa informal feita enquanto ia a Mucupia com Noberto, cristão de 30 anos de idade, foi o seguinte:

Há certas coisas que dizem o pumbo fazer que não aceito. Sei que uns falam de coisas para serem temidos como chefes da comunidade. Quando insistires a resposta sempre será: *ezhame cazhim bedua* – o que mais velho dizes não se discute ou o que mais velho fala não precisa provar.

Depois começou a narrar o que dizem sobre o poder que tem o pumbo para os homens. Falou sobre o seu papel para o homem que é homem. Olhou para as múltiplas funções (pescar, caçar, machamba, jogar e comércio) e depois olhou para o sucesso dos homens que tem o pumbo. Enquanto percorria a comunidade de Mucupia fomos ter com Mário, cristão de 80 anos. Este disse que:

Na verdade o pumbo é sinal de ser mesmo homem. Pessoalmente, informo que uso o meu como mesa para comer todos os santos dias, além disso quando minha comida fica fria, minha mulher não precisa acender fogo para aquecer, simplesmente coloco por cima e tudo fica resolvido, já posso comer comida quente. Por isso meu jovem, se eu não tivesse vantagens já teria seguido conselho do chefe do posto para ir operar, e hoje não teria nada para enfrentar a vida difícil que está.....até neguei proposta de emprego no posto se operasse. Te juro, viver sem o pumbo não será possível" (Mário, 80 anos).

A partir de todas as sensações que observei neste contacto, pude alargar a minha compreensão para considerar o pumbo um companheiro de batalha que cria vantagens para a vida dos homens, que tem desvantagens e lentidão para a vida dos que não têm. Num outro conjunto de considerações articuladas entre estes homens na comunidade foi possível captar que nem todos conhecem o significado das vantagens, ponto este que levou-me ao encontro do Tarique, muçulmano de 70 anos de idade que destacou:

Em princípio foi muito complicado manuseia-lo, cheguei a ter sonho que não percebia, só depois é que fiquei a saber em conversa com meu primo, o verdadeiro papel que o pumbo tinha para minha família...foi assim que passei a ser respeitado e considerado como um mwene³⁹ da família, sou responsável para resolver todos os problemas familiares. Nas cerimónias tradicionais, tenho responsabilidade de indicar a pessoa que estará em frente de tudo (Tarique, 70 anos).

³⁹ Entidade responsável na resolução de problemas familiares.

Fiquei meio confuso e complicado, então falei: “podes clarificar suas ideias nessa questão. Em caso da sua ausência como isso se processa?” Respondeu dizendo:

Todos eles já sabem que na minha ausência tem que somente recorrer ao Mwene⁴⁰ Banito, é nosso vizinho mais próximo com qual partilho todas as nossas dificuldades e vice-versa. Agora se estivermos ambos ausentes existe o Manuko⁴¹. Nesta situação tem a total responsabilidade e controlo da comunidade"(Tarique, 70 anos).

Essa responsabilidade do controlo sobre a comunidade na visão de alguns populares é comportamento de um feiticeiro, visto que é uma zona que verifica abundância desses fenómenos sociais. Portanto, estes alegam ser um poder com finalidade para prejudicar a outrem e isto ocorre para famílias e indivíduos já identificados pela sua condição física que constitui inveja para o feiticeiro. É nessa circunstância que se assiste a um ambiente de rivalidade e acusações no seio familiar porque não sabem a origem daquele mal, o que lhes preocupa.

Essa é uma operação visando agir sobre a natureza por meios ocultos, que pressupõem a existência quer de espíritos, quer de forças imanentes e extraordinárias (RIEVIERE, 2000, p. 145). Ainda esse autor explica que o individuo considera estar sob o domínio de uma força sobrenatural, que o transforma num instrumento da sua vontade, quer com uma finalidade terapêutica pessoal, quer como mediação pelo possuído de uma mensagem divinatória para a sociedade, o que pode ser percebido na fala de Juvenal, muçulmano de 57 anos de idade:

Os anciãos defensores dessa crença são todos feiticeiros. Usam essa crença para fins não vistos a olho. Como na agricultura para roubar produto de outros prejudicando o outro. Fazem troca entre eles de produtos roubados. Na pesca também usam o feitiço do pumbo para identificar a região com muitos peixes, quando os outros se fazem próximo não pescam nada ou a canoa naufraga"(Juvenal, 57 anos).

É deste modo que antropologicamente o pumbo significa um veículo pelo qual os antepassados transmitem o dispositivo de forças para certas pessoas escolhidas.

Todo o simbolismo cultural de serem pessoas escolhidas se esvazia na música crítica do compositor Eduardo Carimo contra o governo, recordando que as pessoas têm

⁴⁰ Significa chefe na língua local.

⁴¹ Curandeiro.

o pumbo porque não existe um posto de saúde nesta comunidade. Seu intuito foi despertar a consciência dos representantes locais do Estado que nada faziam em prol da situação que preocupava a comunidade. Sua sintonia e habilidade explanam uma denúncia contra a irregular trajetória, como vim a saber na música abaixo:

"Eredha Ya Pumbo Mucarungo Ewinjhiva!

Chipitali Ca Yion!

Athu Hanna Goi Mucarungo awinjhiva!

Chipitali Ca Yion!

Namuli Weyo Kazamoza, Namuali Weyo Karamoza, Namuali karamoza!

Hocale Na Mio!

Nipie Murradha Na Mussuzi Wathedhue Ecile Zamueracamba!

Nize Na Poe Aneou"

Tradução da música da língua echuabo para a língua portuguesa:

"A Doença de Pumbo Mucarungo Esta Cheio!

Não Tem Hospitais!

Pessoas Que Sofrem Mucarungo Estão Cheias!

Não Tem Hospitais!

Rapariga Vem Ca, Rapariga Vem ca, Rapariga venha!

Ficar Comigo!

Cozinhar Chima Com Carril De Thodhue Aqueles Do Eracamba!

Para Protegermos Nossos Filhos"!

A compreensão das mulheres e homens sugere que culturalmente o pumbo reforça as responsabilidades dos homens sobre o agregado familiar, o que assegura a própria existência das famílias, mas pode ser lido como uma submissão permanente das mulheres; que, como fazem parte da comunidade, são obrigadas pelos familiares a assumir este tipo

de relação. Contudo, nesse debate até hoje ainda não existe um consenso por trata-se de lógicas e percepções diferentes.

2.6. O pumbo enquanto prática cultural

Antes dos anos 20 do século XX, o pumbo seguia uma trajetória complexa que privilegiava alguns e desfavorecia outros nas comunidades locais. Certamente cada geração procura preservar os valores que a torna autêntica e diferente das outras gerações. Essa preservação da prática cultural leva, de certa forma, a fornecer elementos para os homens terem uma estabilidade e normas que regem a sua pertença tradicional diante dos elementos do seu agregado familiar e da comunidade no geral.

Na actualidade, a comunidade tem o pressuposto de nova postura social (modernismo), que não deve ser visto como bloqueio a essa prática cultural tradicional. Porque se assim o fosse, teríamos exclusão de outros modelos de masculinidade local e tradicional em detrimento das vinculadas pelo modernismo. Na perspectiva do antropólogo Geertz (1989), “a cultura é uma teia de significados que os sujeitos tecem e modificam à medida que interpretam e reinterpretem suas realidades e seus signos”. É com base na contribuição do Geertz, que consegui registar um dedo de conversa com Fenias, cristão de 68 anos de idade, e residente em Mucupia, sobre a relevância desta prática cultural na actualidade, da qual disse que:

Minha filha só pode se casar com um homem que tem pumbo, porque eu sou um exemplo a seguir. No tempo do *apathachaé*⁴², houve muita fome, graças a bênção da força do poder que recebi do pumbo consegui alimentá-los, onde se mostrou que homens com a minha capacidade podem transformar o pouco alimento em muito para comercializar e alimentar a família. Isto porque no nosso celeiro nunca terminava o excedente. Se a situação mantivesse estaríamos em condições de suportar até o fim. Era chamado de vários nomes como *mukhuri*⁴³ ou *muriyela*, simplesmente não ligava por vários motivos, descobriu que estavam a passar mal e simplesmente era uma forma de querer lutar comigo. E gostaria de falar que a situação da superação da crise não se deu só aqui em Gonhani, foi basicamente em todo o distrito. Essa situação veio na verdade demonstrar o que defendemos sobre o pumbo é uma pura verdade e não mentira, visto que, foi uma realidade que várias famílias sentiram na pele (Fenia, 68 anos).

Depois de muita atenção as linhas do meu interlocutor, foi possível traçar suportes reflectindo sobre a generalidade do que ia observando: existência de pessoas que movidas

⁴² Significa no tempo colonial na língua echuabo.

⁴³ Significa feiticeiro na língua portuguesa.

pela crença nos aspectos positivos do pumbo defendem a sua manutenção como um modo de evitar que as famílias estejam expostas ao perigo em situação sociais e calamidades. Numa outra linha de conversa, o meu entrevistado afirmou que a situação não se sentiu só com sua família, mas em quase todas as aldeias que compõem o distrito.

Diante de tudo isto, as outras comunidades mencionavam suas reclamações às autoridades tradicionais, fazendo uma ponte entre o pumbo e a produção, gritando para que esses indivíduos explicassem como uma agricultura de carácter tradicional tem aquela capacidade de produtividade. Momentos depois, tive ocasião de conversar com André, cristão de 50 anos de idade, sobre a situação de associar o pumbo à capacidade de produtividade. Este, por sua vez, deu a entender que: “No universo cultural de Inhassunge, a masculinidade foi sempre acompanhada pela formação de sistema de feitiçaria específico, que se baseia no culto dos antepassados masculino ou feminino. Afirmou, ainda, que "assim, rege os princípios da religião Macarungu verdadeiramente dita adorava-se os antepassados, tirando das outras trazidas pelos outros povos (André, 50 anos)”.

Nesse caso, dizem tratar-se de antepassado masculino que, pela sua natureza de conseguir satisfazer as necessidades dos seus semelhantes, atua de acordo com os princípios básicos do homem que é homem na comunidade, situação que apenas uma minoria dos homens pode acessar. Essa posição poderia ser pensada como normativa no sentido de incorporar a forma mais honrada de ser homem (CONNELL, 2013) exigindo que os demais se posicionem em relação a ela. Por sua vez, esse culto de associar o pumbo à feitiçaria, segundo Fenias, cristão de 68 anos de idade, sugere que:

Isso acontece quando no processo de produção esses homens usam certos medicamentos tradicionais que servem para proteger a machamba da invasão de animais silvestres e a pessoas que somente dedicam a vida a furtar excedente de outros. Situações que todos agricultores fazem, só outros não gostam de assumir apontando sempre dedo para outro como a causa da sua fraca produção (Fenias, 68 anos).

A interrogação e revolta que vem se observando ao longo dos tempos na consciência colectiva da comunidade, tem aumentado pela falta de clareza e métodos que se usam para legitimar as actividades desenvolvidos por aqueles. Criando situações de desconfiança mútua entre os vários grupos sociais, tendo-se de imediato associado os homens de pumbo a praticantes da feitiçaria. Essa relacionar pumbo e feitiçaria segundo

Passador (2013, p.2), deve ser compreendido como performatividades que os sujeitos constroem a partir de matrizes socioculturais historicamente constituídas.

Ser homem em Inhassunge está intrinsecamente ligado à criação da família, ter uma residência, ter boas relações com os próximos e dizem que os homens sem essas características aqui arroladas são considerados gogole⁴⁴. O homem que tem pumbo nunca é considerado dessa forma e entre os que não o têm, alguns são caracterizados como gogole por causa da sua própria dinâmica dentro da sociedade. Portanto, a diferença reside no facto do homem com pumbo estar a trabalhar com recurso a uma força espiritual do membro do seu agregado familiar num ambiente de uma economia oculta, desenvolvendo suas actividades económicas e sociais com recurso a ratos, cobras e gatos de uma forma invisível.

Questionei ao Mário, muçulmano 75 anos de idade, e residente em Gonhani se havia sofrimento para as mulheres nas relações com os homens, de seguida respondeu nos seguintes termos:

Não há nenhum sofrimento. Aqui não é igual à cidade (...), elas sabem qual é o seu trabalho e nós também. Por isso, não há problema quanto a isso. Não é porque elas não sabem, serviço já foi devido naturalmente, a mulher fica em casa e vou ao mercado fazer negócio. Por exemplo, quando minha mulher faz machamba meu serviço é ajudar durante o processo de colheita. Pagando, homens ou eu mesmo participo durante a colheita (Mário, 75 anos)

Essa tendência é expressa na religião muçulmana quando permite ao homem casar com várias mulheres desde que as satisfaça, em todos os sentidos, na vida social, mesmo que esse tipo de união seja ilegal perante o Estado. Portanto, essas múltiplas masculinidades concebidas historicamente espelham a imagem do homem enquanto ser dominante local e negligenciando a luta pela igualdade de género no mundo.

Na perspectiva local, o homem com pumbo é considerado pescador, caçador, avicultor, agricultor, pastor e comerciante, sendo que estas actividades lhe conferem um papel dominante entre os membros da sua família nuclear, porém o seu sentido verdadeiro só se encontra quando se olha para o histórico da constituição desses homens nas comunidades.

Durante esta época, pelas histórias que ouvi com as diversas comunidades sobre as funcionalidades do pumbo, deparei-me, no povoado de Mijalene, com uma realidade

⁴⁴ Significa homem incompleto.

completamente diferente que antes não poderia ter imaginado. Encontrei-me com o Daudo, de 40 anos de idade, muçulmano que regressou da sua machamba, pegou numa panela, sentou-se no local habitual e com o objeto entre as pernas foi ajudando a flexibilizar para o aquecimento da sua refeição. Controlei o tempo e sete minutos depois estava tudo pronto para servir.

Figura 12 – Daudo aquecendo sua comida no pumbo



Fonte: Acervo pessoal, 2021.

Quero aqui dizer que, na opinião da comunidade, essa prática foi imposta como uma conduta que poderá sempre ser seguida como força e poder, que expressam as seguintes características do homem: não sente tanta dor, não tem paciência de esperar e se esperar, a comunidade o considerará um fraco. Porém, como experiência de vida, uso as palavras da Regina, cristã de 43 anos de idade, uma das minhas interlocutoras, no povoado de Mijalene que falou:

O homem tem que ser assim quando regressa a casa não pode ficar sentado a esperar da mulher fazer tudo para lhe servir a comida, homem que espera não serve e muito menos consegue brincar comigo a noite porque volta todo cansado e não consegue aquecer durante a noite, acontece que casamos não para brincar a noite e fazer filho que acontece mostrando força e fraqueza (Regina, 43 anos).

Quero falar sobre as palavras muito usadas por boa parte da comunidade que conversei, tanto homens como mulheres, para explicar a manifestação dos valores masculinos locais que são principalmente a força e o poder. Era comum ouvir isso de homens como André, Fenias e Mário, agricultores de mão cheia por excelência, declarados conservadores da cultura local, enquanto outros homens e mulheres menos informados acerca do assunto, proferiam poucas palavras com medo de represálias da

comunidade. É bastante comum boa parte deles associarem esta postura tradicional dos homens aos preceitos elencados durante o festival da dança do hibondo⁴⁵.

Este festival acontece geralmente no final da tarde da sexta-feira, quando todos os casais convocados para a cerimónia terminam os seus afazeres domésticos. Cada casal prepara o seu farnel para consumir, sendo que os homens levam as bebidas tradicionais e as mulheres, na qualidade de donas da terra, tem a responsabilidade de levar consigo a comida para o primeiro dia e produtos para cozinhar nos dias que seguem. Aos pares, dirigem-se para a comunidade que irá acolher o evento.

Chegando ao local, todos procuram aproximar-se aos pares de casados, fazendo uma roda, onde ao som das batucadas e cânticos tradicionais, os esposos juntos as esposas vão dançando numa autêntica exibição entre os homens que tem o pumbo “mais grande”, gritando, tal como mostra a imagem abaixo.

"Quem Tem Pumbo Pequeno Não é Bom Homem

Se Quer Ser Bom Homem, Tem Que Ter Grande

Porque a Mulher não Tem Medo Gosta Parece Açúcar

Se Quer Ser Que Seja, Tem Que Ter Grande

Quem Tem Pumbo Pequeno Não é Bom Homem

Porque a Mulher não Tem Medo Gosta Parece Açúcar

Se Quer Ser Que Seja, Tem Que Ter Grande"!

⁴⁵ Dança de casados.

Figura 13 - Dançarinos de Hibondo

Fonte: Acervo pessoal, 2020.

Esta cerimónia tem duração de dois dias (sábado e domingo). No domingo, no período de manhã, todos os casais submetem-se à primeira volta de relações sexuais e no final da tarde à segunda volta. O casal que passar por essas duas voltas e demorar muito tempo no quarto e os que seguirem terão suas performances avaliadas. É a razão de somente fazerem parte do festival pessoas casadas, servindo de mecanismo para melhor exhibir-se enquanto bons homens aos demais presentes no evento. Os homens dizem para às mulheres que não devem recusar o marido depois da dança do hibondo. Por outro, as mulheres consideram que se trata da primeira oportunidade que àquelas com problemas tem para receber a força e espírito dos antepassados que lhes ajudará a resolvê-los.

CAPÍTULO III

3. DISCURSOS E PRÁTICAS CONTEMPORÂNEAS SOBRE O PUMBO

3.1. A construção de um “Homem Novo” em Moçambique

A ideia da construção do homem novo em Moçambique foi um mecanismo adoptado durante a luta de libertação nacional para construir uma comunidade livre e mais esclarecida. Esse projecto não se concretizou por causa de factores internos e externos; primeiro porque os proponentes não tinham conhecimentos da sua comunidade e, por outra, essa ideia estava basicamente na cabeça de algumas pessoas mais esclarecidas em detrimento da maior parte da população, visto que se saía de um sistema colonial e passava-se para outro modelo de organização social.

Em virtude disso, nesse novo modelo de organização social a imagem do homem novo tinha que ser de um individuo despido, primeiro dos valores coloniais que consistia em dividir o povo para melhor reinar e depois dos seus valores tradicionais que eram associados à prática do obscurantismo. Pese embora, a rejeição outrora desses valores pelo sistema de governação, observava-se que alguns chefes locais consultavam os terapêuticos locais para alcançar soluções para problemas ligados à vida quotidiana, à saúde, à morte, à agricultura e para obter remédios. Isso mostra, como afirma Meneses (2000, p. 8), que essas práticas ditas obscurantistas persistem, sobreviveram ao longo do tempo e se multiplicaram, não só pela escassez de unidades sanitárias ou pelo fato da população médica no sentido biomédico ser extraordinariamente baixa, mas por serem práticas inerentes à cultura da sociedade moçambicana.

Essa ideia de uma sociedade moçambicana unida por uma força de poder atingiu o seu apogeu nos anos de 1979 e, atualmente, as pessoas têm muito pouco assimilado no seu imaginário social as categorias desse homem novo. Entretanto, esta situação trouxe um divisionismo dentro do movimento, criando figuras com adjectivos de reaccionário e revolucionário. Foi um período marcado pelas mortes internas dentro do movimento de libertação, sobretudo dos camaradas oriundo do Centro/Norte do país, indivíduos tidos como prováveis sucessores de Mondlane. Refiro-me ao camarada Urias Simango e a tantos outros membros que tiveram que fugir para pedir asilo político junto aos países do Interland e que até hoje residem longe e sem a vontade de regressar.

Estas tentativas de organização social em Moçambique que propuseram a criação do homem novo no governo Pós-Independência criaram varias instituições com funções de vigilância que resultou numa condenação e criminalização dos opositores ao regime da FRELIMO (CORREIA, 2015, P. 35). E quem se opunha aos ideais da FRELIMO, era chamado de reacionário e mandado para o campo de reeducação em Nhacchinguea, para cultivar nas machambas do regime e depois cumprir sua prisão lá, sendo que dificilmente regressaria ao convívio familiar. Quem tentava fugir, tratando-se de um local situado no meio da floresta, era devorada pelos leões ou outros animais selvagens, não se conhece a história de algum fulano que esteve nesse campo e regressou ao convívio familiar.

Destas constatações fica claro que os libertadores da pátria não ambicionaram conhecer seu povo para integrá-lo no seu projecto político, somente se preocupavam na criação do homem novo para acabar com as práticas e saberes locais em relação a tradição que norteava as atitudes da maioria da população, o que consideravam como obscurantismo. Isto ocorreu também porque alguns chefes tradicionais lutaram ao lado do poder colonial no âmbito da legitimação efetiva da colonização.

Claro que a FRELIMO pensava que essas tradições haviam de desaparecer um dia, de forma gradual, através da criação de um novo figurino que viria a se chamar de homem novo, que tinha que passar por um novo sistema de socialização, nova forma de educação, diferente do colonial, e também das práticas e saberes da comunidade tradicional (CORREIA, 2015, p. 31-35). Neste contexto, a performance do homem novo fez com que o pumbo e tantos outros saberes locais fossem consideradas como práticas obscurantistas. Posteriormente, com a modernidade, foi considerada uma doença pelo conhecimento científico, visto que não valoriza os padrões das crenças, os valores e saberes passados de geração em geração, através de várias formas e processos de socialização.

Em parte, a noção de tradição encontra-se fortemente ligada ao poder e ao conhecimento, de tal sorte que se verifica uma competição sobre o que é e o que deve ser a tradição, seja ela inventada, modificada ou reforçada, presente nos conflitos entre diferentes forças sociais e políticas (HONWANA, 2002, p. 15-16). A articulação entre uma tradição inventada e a manutenção dos valores do pumbo como uma identidade sociocultural sofreu uma tentativa de apagamento pela comunidade porque se pensava que a diferença entre as culturas moçambicanas era fruto do sistema colonial. Portanto,

para acabar com tudo era necessário criar uma sociedade com os mesmos valores enquanto identidade nacional, sem divisões e para fazer um Moçambique melhor para todos.

Em meio a reflexão em meados do mês de março, registei a conversa com Paulito, cristão de 71 de idade e cidadão moçambicano descendente de portugueses que confirmou: "Havia o interesse primário de se matar a tribo para construir uma nação que projectasse um futuro melhor". Mas adiante, contou também que

de facto, nos anos antes da independência, os negros queriam, através das políticas de assimilação, serem brancos para obter certos privilégios, porém tinham que falar a língua portuguesa, vestir roupa que os brancos vestiam e disseminar, diante da sua comunidade, que o pumbo é uma doença que os portugueses conhecem os mecanismos do seu tratamento (...). (Paulito, 71 anos).

Também em torno da mesma situação, numa outra oportunidade, Paulito explicou que: "(...) E estas classificações se perpetuaram até hoje, pois fazem parte de um contexto histórico válido e correspondem também a uma série de privilégios ou privações a que um determinado grupo está sujeito (...)".

Entretanto, actualmente, pouco se fala da necessidade do homem novo porque os grupos que defendiam com garras esse modelo de organização social são as grandes elites políticas que permanecem no centro de tomada de decisão, excluindo a maior parte da comunidade do seu projecto político governamental. Para tal, Martinez (2004, P. 56), trata esses comportamentos como as dimensões do inconsciente da civilização e também a personalidade invisual em relação às práticas do corpo, à noção da cultura, de feminilidade e masculinidade e seus papéis sociais, bem como a relação entre as várias culturas. No meu ponto de vista, antropológicamente falando, os arquitectos da criação da imagem do homem novo não tiveram em mente os elementos trazidos por Martinez (2004) porque excluíram o povo no seu projecto político de governação.

3.2. O pumbo para os fazedores da saúde

O sistema nacional de saúde em Moçambique é constituído por quatro tipos de prestadores, o Sector Público, agrupado no SN, é o mais abrangente geograficamente e tecnicamente. O Sector Privado divide-se em lucrativo de presença quase exclusiva em

zonas urbanas e não lucrativo, constituído por ONGs nacionais e internacionais com fortes ligações com o sector público⁴⁶.

Os Agentes Polivalentes Elementares de Saúde (APEs), ao nível da hierarquia de cargos no sistema de saúde, trabalham com a comunidade cobrindo parcialmente as necessidades básicas nas áreas. Com a presença do SNS actuam nas áreas de cuidado de saúde primária, promoção de saúde e controle de doenças na comunidade. Finalmente, os Praticantes de Medicina Tradicional (PMT), de grande aceitação pelas comunidades, oferecem medicina não alopática, complementar à ocidental.

Figura 14- Serviço Distrital de Saúde, Mulher e Acção Social



Fonte: Acervo Pessoal, 2020.

⁴⁶Plano Estratégico do Sector da Saúde-PRESS 2019-2023

Figura 15- Centro de Saúde Assne



Fonte: Acervo Pessoal, 2020.

Figura 16- Centro de Saúde Bingagira



Fonte: Acervo Pessoal, 2020.

Dentro do campo da saúde, os estudos indicam que as campanhas para a realização das cirurgias gratuitas do pumbo em Inhassunge tiveram seu início no ano de 2017. Essas campanhas visavam divulgar para as comunidades que seriam realizadas intervenções cirúrgicas de homens que tem pumbo sem pagar nenhum valor monetário. Assim sendo, quem estivesse interessado, de forma voluntaria teria que se fazer presente à unidade sanitária mais próxima da sua comunidade para se inscrever e aguardar até a data em que as mesmas decorreriam. O mesmo estudo fala que nos anos seguintes, isto é, 2018-2019, as campanhas não tiveram continuidade por falta de fundo. Do ponto de vista dos

relatórios da saúde, essas campanhas são levadas a cabo basicamente em todo os distritos da zona costeira da província da Zambézia.

De acordo com os dados do estudo, cerca de 60% dos homens do litoral zambeziano tem pumbo, caso concreto do distrito de Inhassunge e sempre que há campanhas gratuitas manifestam vontade de participar nas operações e quando chega a fase não comparecem e até outros fogem nas filas para observação antes da operação (DPSZ, 2017, p. 41). Outro estudo realizado pelo Direção Provincial de Saúde da Zambézia aponta para os valores culturais como o principal factor que está por detrás de tanta desistência de 48% dos homens nas operações gratuitas. Isto acontece porque o pumbo assume um papel importante na construção e na afirmação dos valores e crenças ligadas aos antepassados, atrelando-se em questões passadas de geração em geração.

Para pensar o significado do pumbo no campo de acção da biomedicina utilizo as pesquisas antropológicas de Sarti (2010) e Langdon (2014), pois estas analisaram as dimensões socioculturais da saúde/doença e as questões de cura entre a comunidade e a biomedicina. As autoras consideram a experiência das doenças e os vários mecanismos usados culturalmente para ultrapassar certas situações patológicas, distanciando-se da visão universalista da medicina ocidental.

Do ponto de vista de Sarti (2010, p. 3), o campo de saberes biológicos no qual se baseia a biomedicina envolve as instituições e as práticas de saúde a ela associadas. Segundo a autora, dá-se mais primazia à relação entre as ciências biológicas e a técnica, desvendando os mecanismos pelos quais os postulados científicos se constituem em discursos normativos, que impõem um padrão de normalidade, referência única para pensar a doença e, conseqüentemente, tratá-la. É vista como uma variação quantitativa, portanto, a ser mensurada do estado considerado normal da saúde.

A reflexão trazida pela autora é importante para entender e repensar o porquê dos estereótipos construídos pela biomedicina sobre o pumbo. Esse posicionamento só pode ser desvendado à luz dos mecanismos pelos quais os postulados científicos se constituem em discursos normativos, uma vez que nos ditames da saúde, o pumbo é visto e discutido como uma patologia, deixando-se de lado as lógicas que as comunidades defendem, enaltecendo-se que existe um padrão de um corpo normal e saudável.

A diversidade de pensar sobre o corpo normal e saudável leva-nos ao pensamento da Langdon (2014, P. 5), quando fala da saúde como uma experiência sociocultural,

abordando sobretudo a importância dos processos simbólicos da experiência pessoal e da cultura para o itinerário com o objetivo de se compreender a saúde e a doença. Logo, essa interpelação com a saúde coletiva e a sua crítica sobre o enfoque reducionista da biomedicina contribuíram para o interesse da antropologia médica. Também constitui uma dimensão fortemente identificada com o modelo biomédico de atenção à saúde.

O oposto da discussão dos autores acerca desta questão parece favorecer uma parte em detrimento da outra, por admitir maior autonomia nos postulados científicos da biomedicina. Em consequência a isto, deve-se pensar questões de doença como uma experiência associada às redes de símbolos e significados, com estrutura e lógica próprias, distintas daquelas da biomedicina, pois são consequência da interação social e dependentes das características de vida do sujeito e do contexto sociocultural em que é produzida e interpretada (LANGDON, 2014).

De acordo com os indivíduos da saúde entrevistados, a hidrocele é uma situação que se arrasta desde os anos passados e é causado pela picada de um mosquito que causa a filariase linfática⁴⁷ que, neste momento, atinge pelo menos as pessoas da terceira idade (idosos), os jovens e as crianças. Para esse pessoal técnico de saúde, a hidrocele nos testículos é um acúmulo de fluido límpido no interior da túnica vaginal, a membrana mais interna que contém o testículo.

Sobre as características da doença, observa-se que:

É endêmica em várias regiões com clima tropical ou subtropical, atingindo 73 países da Ásia, da África e das Américas, particularmente em áreas de muita pobreza, sendo sério problema de saúde pública na Índia, na Indonésia e partes leste, central e oeste da África. É estimada em 1,4 bilhão de pessoas a população que vive em áreas de risco de contrair a infecção e em 120 milhões o número de parasitados no mundo. Destes, aproximadamente 112 milhões são portadores de *W. bancrofti* e oito milhões são portadores de *B. malayi* ou *B. timori* (minoria). A filariose linfática no continente americano e na África é causada exclusivamente pela *W. bancrofti*, sendo também denominada Bancroftose, e por causa de uma de suas manifestações na fase crônica é conhecida também como elefantíase (FONTES e ROCHA, 2011, p.347).

Os entrevistados afirmaram que o pumbo primário, causado pelo aumento indolor do escroto no lado afetado, seria causado pela absorção deficiente do fluido entre as duas camadas da túnica vaginal. Todavia, o pumbo secundário é causado por inflamação ou

⁴⁷A filariose linfática humana é considerada pela Organização Mundial de Saúde uma enfermidade negligenciada, causada por um verme parasita transmitido por mosquitos *Culex quinquefasciatus*, geralmente, mas também poderia ser por mosquitos dos gêneros *Anopheles*, *Aedes* e *Mansonia*. (FONTES e ROCHA, 2011).

neoplasia do testículo. Deste modo, Miguel, cristão de 46 anos de idade, o responsável pelo setor das doenças negligenciadas a nível da direcção provincial da saúde, contou-me que: "O distrito de Inhassunge está situado a 30 quilómetros da cidade de Quelimane. A população anda apreensiva, uma vez até que no passado esta enfermidade afetava, naquela região, maioritariamente à pessoas idosas". (...) o pumbo era causado e transmitido através da picada do mosquito filariase linfática⁴⁸. Esse mosquito é muito frequente em quase toda zona litoral da Zambézia".

Sobre a existência de um "mito" que se associava ao pumbo, como um dos símbolos marcadores da ancestralidade, o entrevistado afirmou que: "esse pensamento está a ser ultrapassado, trazendo como exemplos concretos as pessoas que tem aderido às campanhas para alistarem-se e beneficiarem-se de uma operação gratuita" (Miguel, 46 anos) .

Com a perspectiva patológica, associo Schoenwolf et al (2011) que, na sua visão da biomedicina, observam que a hidrocele é uma bolha de líquido que envolve o testículo, presa internamente entre as suas camadas. Esta bola de líquido (hidrocele) pode ter iniciado ao nascimento, desde que exista um fechamento imperfeito do canal inguinal (canal por onde desceu o testículo). Caso isto ocorra, além de líquido, pode vir conteúdo dentro da cavidade abdominal, caracterizando também a presença de uma hérnia (SCHOENWOLF et al, 2011)

Em crianças mais velhas, adolescentes e adultos, a hidrocele é usualmente adquirida e relacionada a processos inflamatórios, torção testicular, trauma, tumor ou também idiopática. O mecanismo da hidrocele idiopática ainda é desconhecido, mas acredita-se resultar de um desequilíbrio entre a produção de fluido e a reabsorção, ou à ausência de linfáticos eferentes (RESENDE, SOUZA, MONTEIRO & CALDAS, 2014, p. 6-9). Nos adultos, a hidrocele pode seguir após traumas, esforços intensos, processos inflamatórios e também após aparecimento de hérnia ou algum procedimento cirúrgico realizado na região inguinal.

A respeito dessa enfermidade, visitei o centro de saúde do distrito local e mantive uma conversa com o diretor distrital Nhagani, muçulmano de 40 anos, que relatou o seguinte: "Muitas famílias começaram a movimentar os seus filhos daquele povoado para

⁴⁸ Filariase linfática é o nome da doença e não do mosquito.

outros lugares devido à mesma doença. Outras crianças estão a desistir da escola por medo de serem também afectadas". Segundo ele, "as autoridades de saúde deviam se deslocar ao terreno para pesquisar as reais causas daquela doença que tende a atingir a cada jovem" (Nhagani, 40 anos).

Ao que tudo indica, a comunidade tem, no seu imaginário, o conhecimento da existência da hidrocele que pode ser submetida à intervenção médica. Importa realçar que, segundo os moradores do distrito, estamos perante lógicas diferentes. Essa visão da biomedicina traria sofrimento e trauma na vida das famílias enquanto a visão tradicional ocasionaria benefícios no desenvolvimento das famílias.

Durante o contacto que mantive com a responsável das doenças negligenciadas do Centro de Saúde do povoado de Gonhani, o Inhacio, cristão de 45 anos de idade, ele destacou que: "A questão do pumbo naquele povoado ainda continua pedra no pé do sapato por causa do africanismo. E com as campanhas algumas pessoas aceitam por causa da influência dos amigos, que os convencem a aderirem, isto porque passou pelo mesmo processo e teve melhoria". Ainda segundo ele:

talvez um dos problemas pode ser o processo de retirada das pessoas das suas casas para a cidade de Quelimane, onde tudo ocorre. Tem havido situação de atraso por parte da logística, fazendo com que os motoristas não se façam ao terreno a tempo e hora. Se existissem condições a nível do centro talvez a situação seria outra, teríamos muitas campanhas por ano e seriam várias operações anualmente (Inhacio, 45 anos).

Depois da conversa com o pessoal da saúde, percebi que segundo o ponto de vista deles, a hidrocele faz parte das doenças negligenciadas, de acordo com a classificação da OMS, e é causado por agente infeccioso ou parasita, sendo consideradas endêmicas em população de baixa renda. Essas enfermidades também apresentam indicadores inaceitáveis e investimentos reduzidos em pesquisa, produção de medicamento e seu controle. As enfermidades conhecidas como negligenciadas incapacitam ou matam milhões de pessoas e representam uma necessidade médica importante que permanece sem ser atendida. São doenças tropicais endêmicas especialmente entre populações pobres da África, Ásia e América Latina. As medidas preventivas e o tratamento para algumas dessas moléstias são conhecidos, mas não universalmente nas áreas pobres do mundo⁴⁹.

⁴⁹ Informação retirada da Agência Fiocruz de Notícias de Saúde e Ciência para Todos.

O que o pessoal da saúde tinha que fazer é não apenas transcrever ou descrever a realidade etnográfica com uma visão estigmatizada (NUNES, 2009) que é atributo de sua relação com a questão do desvio, mas o ponto de partida é a noção grega embutida no termo, criado com a finalidade de se referir aos sinais corporais com os quais se procurava evidenciar alguma coisa de extraordinário ou mau sobre o *status* moral de quem os apresentava. Neste sentido, a perspectiva de Nunes (2009) nos permite entender que o diálogo que se estabelece entre indivíduos de pumbo e homens da saúde, não leva em consideração o cotidiano e o ambiente em que as pessoas valorizam o pumbo como algo normal.

Há, então, diferenças entre o enfoque dos possuidores da cultura oral que veem o pumbo como um patrimônio cultural e os conhecimentos da biomedicina que o tratam como uma doença negligenciada. Wazili, muçulmano de 55 anos de idade e responsável pelas doenças negligenciadas no povoado de Mucupia, explicou que o pumbo é uma patologia causada simplesmente através de 5 a 6 picadas de mosquitos no período noturno. Ainda na sua fala, o Senhor Wazili afirmou também que a manifestação era consoante o local do corpo e sexo da pessoa; se a picada for em uma mulher, nas mamas, nas pernas e nos braços torna-se elefantíase, para o homem, se a picada calhar na mão ou perna fica também com elefantíase e se for entre os testículos surge o hidrocele. Dessa forma, as manifestações de uma doença ou outra dependeriam do sítio onde a picada fosse feita. Sua explicação também dá importância a seguinte abordagem sobre o pumbo, apontando que:

Sendo ela uma doença que nos preocupa, existe uma plataforma onde se lançam as idades e dados das residências para se controlar a informação difundida nos hospitais e nas comunidades. As nossas campanhas têm o apoio e patrocínio da Universidade de Liverpool. E têm como pontos de ligação entre as unidades sanitárias e as periferias, em seguida os pacientes são transportados para o hospital geral de Quelimane-HGQ. Após as cirurgias são devolvidos ao distrito para serem orientados como proceder com o penso de forma a serem inseridos na comunidade (Wazili, 55 anos).

Wazali também explica quais são os procedimentos na área de saúde:

"Os pontos focais em todas as comunidades são chamados de APEs (Agentes Polivalentes da Saúde) e tem a responsabilidade de ajudar no mapeamento das pessoas com pumbo. Há comunidades que não aceitam a presença de grupo de Apoio devido a questões culturais e acham que é uma doença hereditária. A título de exemplo, tivemos 180 pacientes dos quais operaram 80, e 1 foi dado como óbito pós cirurgia por questões de saúde social que nada tem a ver com a cirurgia" (Wazili, 55 anos).

Diante dessa dicotomia de saberes, durante o trabalho de campo fiquei a saber que

havia a capacitação dos APEs⁵⁰ do distrito em matéria de mapeamento/sensibilização da comunidade que decorria no centro comunitário de Mucupia, como descreverei a seguir.

3.3. Formação de APEs da comunidade

A formação dos APEs foi realizada em coordenação entre o centro de saúde e administração distrital. Durante a formação ficou decidido sobre a necessidade imperiosa de capacitá-los em matérias de mapeamento/sensibilização para passarem porta a porta, de modo a garantir que as cirurgias gratuitas acoressem com sucesso para a comunidade. Possibilitando garantir a sustentabilidade dos sistemas de saúde, o atendimento das comunidades dava-se de modo preventivo, integrado e contínuo.

Os agentes foram orientados a explicar às comunidades que os cuidados primários de saúde são cuidados essenciais baseados em métodos e tecnologias práticas, cientificamente bem fundamentadas e socialmente aceitáveis, colocadas ao alcance universal dos indivíduos e famílias, mediante sua plena participação na comunidade.

Também ficou decidido durante a formação que a realização das campanhas visava responder às especificidades do evento, levando em consideração que se tratava do primeiro acontecimento dessa natureza a ser realizado na província da Zambézia, em particular no distrito de Inhassunge, num período da pandemia de Covid-19. Recomendou-se que deveria ser de natureza exploratória e preparatória para as comunidades antes das cirurgias gratuitas de pumbo de modo a proporcionar o sucesso, pois as comunidades gostam de ser informadas com tempo e hora, segundo os organizadores.

A formação iniciou no dia 10 de junho de 2021, pelas 10 h, com uma recepção em audiência no gabinete do Administrador do Distrito, o senhor Roque Albino. Na ocasião, o Sr. Administrador do Distrito fez-se acompanhar pelo Director Distrital da Saúde, o senhor Gomes Fraquinho, um técnico da saúde, o Sr. Wazil e o Chefe do Posto Administrativo Mucupia, o Sr. Bento Artur.

Apraz aqui informar que as partes repisaram que os APEs tinham que levar em consideração que se passaram três anos sem que a comunidade se beneficiasse de um evento do género, por falta de patrocinador, isto é, a direcção provincial de saúde ainda

⁵⁰Agentes Polivalentes Elementares da Saúde.

não tinha conseguido angariar fundos para realizar a campanha. Neste sentido, os formados em matérias de mapeamento/sensibilização porta a porta, tinham a responsabilidade de garantir que o evento fosse um sucesso para a comunidade.

Durante a audiência e, em linhas gerais, o técnico da saúde, na qualidade de coordenador, apresentou ao senhor administrador do distrito o objectivo da formação, a relevância da capacitação dos APEs e sua realização naquele distrito, além de possíveis apoios necessários que o governo distrital poderia prestar para a viabilização da formação. Usando da palavra, o Senhor Administrador do Distrito agradeceu a iniciativa da organização do evento ter optado em realizá-lo no distrito de Inhassunge, dados os ganhos que poderiam advir após a realização da capacitação.

Os Agentes Polivalentes Elementares da Saúde (APEs) são indivíduos que pertencem à comunidade. Quando há qualquer projecto a ser implementado, eles são convocados e consultados sobre a sua disponibilidade, depois são formados para mapear/sensibilizar a comunidade para a melhor implementação do programa.

Regra geral, são indivíduos do sector informal e quando termina o programa, sendo eles parte da comunidade, recebem um valor simbólico em forma de agradecimento. E fazem parte da estrutura do poder administrativo das lideranças comunitárias. Aliás, este grupo não é só atinente para programas de saúde da comunidade, pois fazem parte na formação para quase todos os programas que são implementados localmente.

Contudo, parecem nutrir o amor a sua comunidade, cujo simbolismo pode situar-se a nível das lideranças, podendo neste sentido constituir uma das bases da execução de uma tarefa distrital em situações delicadas, só pelos simples facto de se comprometerem, deixando suas actividades para se dedicarem à causa da comunidade até as últimas consequências.

Figura 17- Detalhes da fotografia em família depois da formação



Fonte: Acervo Pessoal

A formação dos agentes polivalentes da saúde foi dividida em dois grupos, sendo cada um responsável por sensibilizar a comunidade a pumbo⁵¹ para aderirem à campanha que teve lugar em junho de 2021 em quatro povoados. O governo distrital disponibilizou um barco que foi utilizado para a deslocação ao Posto Administrativo de Chinde, uma ilha próxima, enquanto a viatura da direcção distrital da saúde levou o outro grupo à residência da comunidade.

No segundo dia, a equipa foi também dividida em dois grupos. No período de manhã, enquanto um grupo interagiu com alguns indivíduos da comunidade que localmente detém ciência sobre o pumbo, sua diversidade e relação com a origem do povo Macarungu. O outro grupo interagiu com algumas pessoas influentes para as quais se deposita a confiança de possuírem um conhecimento sólido sobre a história do pumbo. Em relação ao primeiro grupo, foi possível interagir com o papa Thomo, cristão de 85 anos de idade, que disse conhecer os vários tipos de pumbo, suas origens, e fez a seguinte fala: "esses jovens de agora não conhecem o que o pumbo era no tempo passado, somente alguns sabem assumir e chamá-lo de aspecto da marca da identidade masculina. Há muito coisa que se pode falar sobre isso, só sabe que pode ajudar na pesca...(Thomo, 85 anos).

Por outro lado, na mesma oportunidade, Marcos, cristão de 73 anos de idade, falou de forma breve da relação do pumbo com a origem dos povos Macarungus, o qual narrou o seguinte: "Essa relação tem a ver com o tempo em que havia muita palmeira na terra

⁵¹Homem com pumbo conforme tradução da língua echuabo para a língua portuguesa.

Macarungu, onde o pumbo era fonte dessa potencialidade turística que podia ser visitado na altura, hoje fala-se mal do pumbo, a palmeira quase toda morreu, antes era tudo contrario" (Marcos, 73 anos).

. Em relação ao segundo grupo, foi possível interagir com o Virgílio, cristão de 55 anos de idade, secretário do bairro do Mijalene e Artur, muçulmano de 43 anos de idade; ambos com um conhecimento profundo sobre a história do pumbo que dizem estar vinculado à feitiçaria. Em todas as interações obteve-se ricas informações que permitiram aferir que estamos perante um fenómeno interessante sobre o qual pode se produzir conhecimento nas diversas áreas científicas.

Estes senhores, sendo influentes, fazem parte da comunidade porque lá vivem, tem também um conhecimento profundo sobre o espiritual e a feitiçaria, que é concebida e praticada com vistas a prejudicar alguém na comunidade, em certas alturas até indicam os curandeiros para aliviar certas enfermidades.

Em algumas comunidades, as pessoas não estavam em casa por não se identificarem com a campanha em curso. Ficou evidente que nos contactos feitos garantiu-se a possibilidade dos agentes explicarem que era uma campanha gratuita. Pelo nível de ausência das pessoas, sobretudo dos homens, houve a necessidade de traçar novas estratégias, que consistiu em fazer campanha nos mercados. No dia seguinte, pelo período da manhã, foi realizada a visita ao mercado central localizado na vila sede. No local, a equipa chefiada pelo técnico da saúde foi recebida pela comissão do mercado que desempenhava a função de sensibilizar a comunidade para receber os agentes em suas casas. Também houve uma abertura total para o acolhimento da mensagem veiculada pela saúde.

Figura 18- Campanha dos APEs no mercado local



Fonte: Acervo pessoal.

Esse dia trouxe alteração social no cenário da comunicação para a comunidade do distrito de Inhassunge. A comunidade assistiu a uma outra maneira das autoridades levarem sua mensagem e a valorizarem, coisa que dizem acontecer em campanhas para eleição do presidente da República. Os homens sentiram-se valorizados. Ainda que não valorizassem a campanha porta a porta, estava dito para as pessoas se manterem em casa a espera dos APEs que trariam a mensagem. Eles simplesmente estavam para pedir a comunidade que ouvisse a preocupação do governo distrital junto com os parceiros de cooperação internacional que tanto se preocupam na luta pela erradicação das doenças negligenciadas. Em outras palavras, estava lançada pelas autoridades aquilo que seria chamado de pré-campanha.

3.4. Posicionamento da Direção Provincial da Educação, Cultura e Desenvolvimento Humano da Zambézia

A Direcção Provincial de Cultura e Desenvolvimento Humano é um órgão provincial do aparelho do Estado. De acordo com a legislação atinente à criação do MEC⁵², os princípios objectivos e tarefas definidas pelo governo dirigem e asseguram a execução das actividades no âmbito da cultura e desenvolvimento humano a nível provincial.

Entre as suas atribuições, a direcção provincial da educação, cultura e

⁵²Decreto Presidencial nº 13/2005 de 4 de fevereiro Despacho da Primeira-Ministra de 28/03/2005
Decreto Presidencial nº 18/2005 de 31 de março Estatuto Orgânico do MEC.

desenvolvimento humano tem a função de:

- Promover acções de gestão, protecção, preservação do património cultural, material e imaterial em coordenação com outras instituições públicas e privadas da província;
- Desenvolver e incentivar acções de investigação e pesquisa sócio antropológico sobre o património cultural local;
- Promover a pesquisa e divulgação sobre as artes e cultura; incentivar o desenvolvimento das indústrias culturais criativas;
- Promover o desenvolvimento de empresas, cooperativas e associações culturais na produção e comercialização de produtos artístico culturais (GOVERNO DA ZAMBÉZIA, 2017).

No âmbito do trabalho de campo realizado na Direcção Provincial da Educação e Desenvolvimento Humano da Zambézia, um dos entrevistados respondendo sobre a necessidade de documentar o pumbo como um património cultural dos nativos de Inhassunge, relatou que existe sim uma necessidade de se registrar essa prática, dada a sua história, o seu valor e importância que é atribuída pelos nativos. É verdade que actualmente vivemos em tempos muitos perigosos em que existe uma guerra ou choque devido ao constante intercâmbio cultural que acontece todos os dias, diante dos nossos olhos. Também disse-me Fraciano, profissional técnico da educação:

sou de opinião que o mundo cultural do pumbo tem abrangência muito grande, pois envolve também o mundo imaterial, razão pela qual existir essa necessidade de documentar e olhar o mesmo na perspectiva de vários espaços geográficos e temporais. Tanto é assim que se pode dizer que a natureza do pumbo conhecido pelo homem não é aquela pura, que não foi tocada por ele. Todo o pumbo que o homem conhece, conhece-o culturalmente, isto é, todo o pumbo tem para ele um significado, uma relação de valores e significados. Neste sentido, o pumbo pode receber significados por parte do homem, mas esses significados variam segundo a cultura. Por exemplo, pesca, comércio e outros elementos do pumbo podem significar coisas diferentes segundo a cultura em questão, principalmente na relação que se tem com aqueles elementos (Fraciano, 50 anos).

Através de argumentos expostos acima, pode-se entender que o pumbo é o conjunto de práticas de conhecimentos empíricos, repassados por transmissão oral e também é alvo de críticas pela própria comunidade que pensava que havia de desaparecer. Nesse sentido, o António, de 50 anos de idade, responsável do sector de educação, observou que:

Estou ciente que o pumbo poderá ser entendida como conjunto das tradições sociais, como que uma herança social, ou como tudo aquilo que recebemos do ambiente social em que nos criam e desenvolvemos, visto que os elementos culturais todos que constituem uma determinada cultura são: a língua, a música e a dança, os padrões de comportamento, as ideias de vida (Antonio, 50 anos).

Este posicionamento do responsável do sector da educação pode ser associada ao que nos ensina Martinez (2004, P.56), de que os seres humanos, ao serem criadores de uma cultura arrastam consigo todo um processo de transmissão e difusão, desempenhando um papel mais importante do que a intervenção propriamente dita. Enfim, foi por causa das viagens de exploração que houve grandes contactos que deram origem a tratados acerca das afinidades e diferenças entre homens e seus mundos sociais e culturais.

As diferenças dos homens e mundos culturais faz pensar o pumbo como uma capacidade de nos encontramos dentro dos discursos mais subjectivos, ou seja, é uma experiência subjectiva que passa pela experiência no mundo imaterial coletivo, onde a ideia de poder se configura como uma experiência que funciona fora da emancipação do mundo colonial. Ou seja, uma experiência que cria uma consciência fora da emancipação europeia no mundo.

De facto, são narrativas subjectivas com atribuição de significado que são relacionados a essas práticas, no entender do técnico da Direcção Provincial da Educação e Cultura da Zambézia, entende-se ser uma ontologia do mundo imaterial. No entanto, admite que a falta de documentos escritos torna complicado explicar as zonas de penumbra desse realidade, por ser construído e discutido com base em subjectividade. Porém, dando-lhe um carácter exclusivo, o senhor Azevedo, de 43 anos de idade, em colectividade disse:

O melhor é mergulhar no fundo da cultura para desconstruir todas as subjectividades dos sistemas que continuam a ser parte de uma agenda que domina a vontade dos povos tradicionais actualmente. De qualquer forma, o pumbo é uma essência mitológica tem que existir um registo escrito sobre a sua origem. Porque as culturas só avançam a partir do momento em que elas sabem donde vem e para onde elas vão. Não existe nenhuma cultura no mundo que vai avançar se ela nem sabe onde se originou, isso não é civilização, é escravidão. As ideias sobre o pumbo, dentro da cultura de Inhassunge, são muito centralizadoras porque é o ponto número um da agregação, uma vez que a espiritualidade é ponto número dois, depois vem a língua e a cultura, todos esses pilares aqui mencionados são o centro do pumbo. Portanto, se não valorizamos ficamos vulneráveis e a deriva, querendo somente o pensamento vinculado pelos outros que vê pontos pejorativos sobre a cultura do pumbo. Deixando de lado aquilo que nossos antepassados usavam de forma natural para entender o ser figura masculina. Ou seja, entramos na linha da cultura do apocalipse que é a civilização dos brancos, porque os brancos só destroem o meio ambiente. (Azevedo, 43 anos).

O exposto acima, transmite-nos a ideia de que a prática do pumbo é um caminho de extrema importância para a comunidade, porque sobre ele se situa a consciência histórica do povo, isto é, deve-se ter em consideração que é uma das bases fundamentais da construção cultural em Inhassunge. Disse também que se tem adiado bastante o

debate sobre a questão. Apontou como provável causa o contacto do povo Macurungu com os portugueses, que trouxe a sua cultura, a ideia de autoridade de Estado.

Todos os entrevistados enfatizaram a importância de conversar sobre o assunto, mostrando que estamos a falar de um povo que esteve sobre ataque histórico, sofreu invasão colonial. Logo, o povo tem a grande necessidade de recuperar as suas memórias históricas, a sua memória ancestral, de forma a criar um projecto de civilização e uma agenda de desenvolvimento realmente sustentável.

Contou-me o senhor Tome, de 48 anos de idade, que esses componentes mostram que se trata de vida porque com o pumbo eles podem falar de um sistema muito antigo que busca, na verdade, codificar aquilo que é uma experiência da masculinidade em Inhassunge e essa mesma experiência é a responsável de imaginários sobre o homem enquanto progenitor e chefe de família. Para o senhor Tome:

Então, falar de Inhassunge é falar do pumbo enquanto principio do epicentro onde se origina tudo, é a possível compreensão do centro da experiência civilizacional masculina que os permite ser donos do próprio destino ou unidade cultural, porque estamos num tempo de globalização onde se assiste a perda de valores culturais (Tome, 48 anos).

Contaram-me ser extremamente perigoso quando alguns olham um tema tão sensível como é o caso do pumbo e remetem para o campo da feitiçaria, esquecendo que a comunidade sabe que esses termos de feitiçaria, bruxaria foram apimentados e acunhados pela guerra cultural do colonialismo.

Acredita-se que a cultura é um elemento muito sensível que não pode ser regido a base do sensacionalismo. O sensacionalismo, numa situação em que as pessoas chamam o pumbo de feitiço, pode criar vários danos, como luta entre membros da mesma comunidade e expulsão. Portanto, concluíram enaltecendo que a comunidade tem ciência que esses estereótipos na cabeça das pessoas são fruto do contacto com a cultura colonial que criou modelos para ter capital político, mostrando o pumbo, de forma pejorativa, como feitiço ou magia negra.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao analisar a influência do pumbo nas comunidades e no processo da construção de identidade masculina em Inhassunge, observei que está intrinsecamente ligado às concepções tradicionais vivenciadas localmente, muito antes da chegada dos europeus. Entendo que essas concepções se justificam, fundamentalmente, pelo facto de acreditarem que essas pessoas possuem uma força sobrenatural, que lhes permite trabalhar grandes hectares de terra, passando a merecer respeito na comunidade pela sua resistência física. Por outro lado, essas concepções também abrem espaço para que esses indivíduos pratiquem a poligamia porque acreditam que teriam capacidade de alimentar várias esposas.

Ao nível das comunidades do Distrito de Inhassunge, a prática e concepção do pumbo é um processo tradicional, que desde os tempos ancestrais tem vindo a ser transmitido de geração em geração por via da oralidade dentro das suas dinâmicas culturais. Desde jovem, o indivíduo aprende que pumbo representa autoridade de um homem sobre um outro homem, que sobre ele assenta o poder político, económico e social transmitido pelos antepassados por via tradicional.

Portanto, “a noção de tradição encontra-se fortemente ligada ao poder e ao conhecimento”, de tal sorte que se verifica uma “competição sobre o que é e o que deve ser a tradição, seja ela inventada, modificada ou reforçada”, presente “nos conflitos entre diferentes forças sociais e políticas” (HONWANA, 2002, p. 25). Se, por alguma situação, os indivíduos desvalorizarem esse poder e o conhecimento dos antepassados, perderiam uma parte da sua identidade cultural, pois se apoiariam no desconhecido ou moderno que seriam outras formas de construir-se enquanto pessoas.

No âmbito do estudo foi observado, ao nível das comunidades, que a esses homens de pumbo tem sido atribuída a capacidade de solução de vários problemas por via de solidariedade que se estabelece entre eles e também por ocuparem lugares cimeiros no seio da comunidade. São consideradas pessoas de juízo escolhidas pelos antepassados para resolver problemas familiares e da comunidade.

No âmbito da pesquisa constatou-se também que, devido às questões acima arroladas, há relatos de alguns encarregados de educação que, de viva voz, responderam ao questionário, afirmando que nunca deixariam suas filhas contrair matrimónio com um

homem que não o tivesse, pelas vantagens que advém de um indivíduo com pumbo enquanto esposo e chefe de família.

Nas crenças locais, os homens usam a configuração de seus corpos através do pumbo para legitimar-se socialmente, obedecem a uma lógica própria que estrutura a sua identidade, atribuindo a esses eventos, as regras costumeiras vinculadas durante o rito de iniciação. Sendo que passam a respeitar todos os homens que tem o pumbo como forma de poder e respeito pelos saberes dos antepassados.

Esse posicionamento defendido pela comunidade e as lideranças tradicionais preocupa o sector da saúde na província e parceiros de cooperação, que têm feito campanhas e difundido informações com cartazes por via das lideranças comunitárias para que estes expliquem à comunidade que o pumbo é um problema de saúde pública. A título de exemplo, são os líderes que dizem que se um líder aceitasse convencer a comunidade, estaria a destruir toda uma identidade cultural vinculada ao respeito pelo “homem que é homem” nas localidades. E, muitas vezes, a compreensão dessas campanhas são influenciadas pelo papel das lideranças comunitárias.

O pumbo, portanto, contribui na construção da identidade porque a comunidade acredita que faz parte da possessão do espírito do antepassado, sendo assim, há uma razão enorme para respeitá-lo, pois é um elemento para a sua própria coesão.

O modelo explicativo sobejamente usado nesta pesquisa para esclarecer essa configuração do pumbo foi a abordagem etnográfica, porque me permitiu ver, ouvir e descrever as representações do quotidiano da comunidade a partir do ponto de vista deles. Por isso, constatei que esses indivíduos praticam o comércio informal e actividades agrícolas em pequena escala. Dentre eles, há actos de solidariedade quando alguém está a enfrentar dificuldades sociais, e faz sentido acreditar que estes são responsáveis na troca de excedentes para as campanhas agrícolas prestes a iniciar. Portanto, de acordo com Geertz (1973), ao recorrer a uma postura mais descritiva e menos interpretativa, o investigador não apreende o sentido intrínseco dos desejos e necessidades dos sujeitos. Ao olhar o mundo por uma perspectiva cultural, a investigação antropológica interpretativa possibilita esclarecer os “enigmas” que emergem das diversas sociedades.

Diante da metodologia proposta para a pesquisa, percebe-se que o trabalho poderia ter sido realizado com uma população mais ampla para analisar os aspectos mais

profundos de carácter tradicional ligados às masculinidades, mesmo com isso foi possível analisar alguns aspectos relevantes, já que essa ocorreu num momento de medidas de restrição impostas pelo governo por causa do COVID-19 que ainda continua a deixar luto nas famílias, criando uma limitação de tempo e geografia para estadia de pessoas em comunidades neutras ou indiferentes a situação. Aliado a isso, estão os recursos financeiros que não permitiam pagar os locais de alojamento por mais tempo. E, por fim, o entrave das pessoas dizerem que esse tipo conhecimento é de índole tradicional e deve ser mantido como cultura.

Em relação as limitações ora mencionados, senti a falta de pesquisas científicas em relação ao assunto, geralmente quando é algo parecido como uma pesquisa que por lá tenha passado, conforme mencionaram. Um outro ponto foi a minha idade, pois esperavam alguém da terceira que estaria a querer saber sobre o fenómeno. E o outro ponto foi eles considerarem que esse conhecimento deve ser partilhado somente entre membros da comunidade, como uma das melhores formas de preservá-lo entre eles.

Para uma futura pesquisa, o pesquisador terá que ter em consideração o factor tempo e a aproximação com os fenómenos culturais como elementos principais para sucesso na sua investigação, considerando que o acesso ao conhecimento depende dos sujeitos da pesquisa. Considero que a pesquisa ora apresentada abre inúmeras possibilidades para futuras investigações que busquem aprofundar as questões trazidas sobre o pumbo que dizem respeito à ancestralidade, à feitiçaria, às masculinidades, em especial. A primeira proposta que submeti ao curso de mestrado era compreender o pumbo enquanto simbolo da masculinidade, o que deixou de ser central para priorizar aspectos mais amplos desse fenómeno. Em vista disso, penso que uma próxima pesquisa poderia focar-se sobre a problemática do pumbo como elemento primordial para a construção local das masculinidades.

5. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, M, W, B. (2008). “**A fórmula canônica do mito**”. in Caixeta de Queiroz & Nobre. Lévi-Strauss Leituras Brasileiras. Belo Horizonte: Editora da UFMG, pp. 147-182.
- ASSUNÇÃO, H, S. (2020). **Reflexões sobre perspectivas Africanas de Género**, caderno pagu (58), 205813.
- ANTONÁDIA, B. (2009). **Explorando a noção de etnografia popular – comparações e transformações a partir de casos satélites de cidades brasileiras e das township sul-africanas**. Cadernos de Antropologia Social, Nº 29, p 23.
- BADINTER, E. (1993). **Sobre a identidade masculina**. *Rio de Janeiro: Nova Fronteira*.
- BORDONARO, L. I. (2012). **Masculinidade, violência e espaço público**: Notas etnográficas sobre o bairro Brasil da Praia (Cabo Verde). *Revista tomo* (21), 22.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. (1996). O Trabalho do Antropólogo: Olhar, Ouvir , Escrever. *Revista de Antropologia*, v. 39, nº 1, p.12-37.
- CISTAC, G. (2012). '**Moçambique: Institucionalização, organização e problemas do poder local**', *Jornadas de Direito Municipal Comparado Lusófono*: 1-29.
- COPANS, J. el. (1971). **Antropologia Ciência das Sociedades Primitivas?** Lisboa, Edições 70.
- CONNELL, R. (1995). "**Políticas da masculinidade Educação e realidade**." In.: Porto Alegre: Editora da UFRS.
- CONNELL, R. et al &. (2013). **Masculinidade hegemônica: repensando o conceito**. *Estudos Feministas*, Florianópolis, 21(1): 424, janeiro-abril/2013.
- CORREIA, M. (2015). **A Formação Social do Estado-Nação e a Crática Pós-Colonial**: o surgimento da história crática em Moçambique. *Outros Tempos: Pesquisa em Foco-História*, 12(19). 31-35.

COSSA, Segone Ndangalila (2014). **Corpos ubíquos : um estudo etnográfico sobre a construção social dos corpos em Moçambique**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal do Rio Grande do sul, Porto Alegre.

COSSA, Segone Ndangalila (2017). **Corpo(u)s de história e províncias de relações empáticas: uma etnografia de corpos de direitos recusados em Moçambique**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) Universidade Federal do Rio Grande do sul, Porto Alegre.

DIOP, C, A. (2015). **Unidade Cultural da África Negra: esferas do patriarcado e do matriarcado na antiguidade clássica**. Lisboa: Editora Pedago..

DIOP, C, A. (1955). **A Origem Africana da Civilização Mito ou Realidade**. Paris: Presence Africaine

FARRÉ, A. (2015) **Assimilados, régulos, Homens Novos, moçambicanos genuínos: a persistência da exclusão em Moçambique**. UnB.

FERNANDO, Ilídio; LANZA, Fábio; PATROCINIO, Luis G. (2022) **Considerações sociológicas sobre religião em Moçambique**. Ciências Sociais Unisinos 58(2), p. 134-142.

FONTES, Gilberto; ROCHA, Eliana Maria Mauricio. Wuchereria bancrofti-Filariose linfática. **Parasitologia Humana**. São Paulo: Atheneu, p. 323-333, 2011.

GEERTZ, C. (1989). **A interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara.

GEERTZ, C. (2001). **Nova luz sobre a antropologia**. Rio de Janeiro: Zahar editor

GEERTZ, C. (2005). **Obras e Vidas, o Antropólogo como Autor**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ.

GEERTZ, C. (2012). **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Rio de Janeiro, ed. LTC, 14.

GODELIER, M. (2012). **La production des grands hommes. La production des grands hommes.:** Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée.

HONWANA, A. M. (2002). **Espíritos vivos, Tradições modernas: possessão de Espírito e reintegração Social Pós-Guerra no Sul de Moçambique**. Maputo: Premeida.

- LANGDON, E. J. (2014). **Os diálogos da antropologia com a saúde: contribuições para as políticas públicas.***Ciência & saúde coletiva*, 4, 5, 19.
- LÁZARO, M. C. (2009). **Doença e Cura em África: Medicina Tradicional e Pastoral da Saúde No Povo Chuabo Uma Questão de Enculturação.** Roma Ed, 11-25.
- LE BRETON, D. (2011). **Antropologia do corpo e modernidade** Petrópolis: Vozes.
- LOFORTE, Luis (2001). O advogado de Inhassunge: Editor Quetzal. Brasiliene. 154
- MACIA, M. (2013). **Eu não perco tempo com blá, blá, blás..., ajo!": violência como elemento estruturante da masculinidade hegemónica em sociedades africanas.** *Publicado em Outras Vozes*, 3-15.
- MACIA, M., & LANGA, P. V. (2004). **Masculinidade, sexualidade e HIV/SIDA em Moçambique. Paper presented at the Comunicação apresentada no VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais**, Setembro de. Publicado em Coimbra, 16, 17 e 18 de Setembro, p. 4-25.
- MACIEL, C. (2014). **Os goeses e outros povos asiáticos em Moçambique – que atitudes em relação ao português e às línguas bantu?** *Interdisciplinary Journal of Portuguese Diaspora Studies*.
- MALO, B. (2019). **Fronteiras de Violências nos Corpos das Mulheres na República Democrática do Congo.***Sociedade em Debate*, 25(1 esp.), 29-46.
- MOREIRA, S, R, G. (2004). **Epilepsia: concepção histórica; aspectos conceituais diagnósticos e tratamento.** *mental*, 2(3). 15-16
- MAGNANI, J. G. C. (2002). **De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana.** *Revista brasileira de ciências sociais*, 17(49), 11-29.
- MARTINEZ, F. L. (1995). **Antropologia Cultural.** Maputo.
- MARTINEZ, F. L. (2014). **Antropologia Cultural.** SMSto. Agostinho da Matola, 131-135.
- MEDEIROS, E.C. (1997). **História de Cabo Delgado e do Niassa (c.1836-1929)**, Maputo.

MELLO, L. G de. (2005). **Antropologia Cultural** . Iniciação, Teorias e Temas. Petropolis: Vozes.

MENESES, M. P. G. (2000). **Medicina tradicional, biodiversidade e conhecimentos rivais em Moçambique**. *Oficina do CES*, 150, 1-40.

MESSEDER, S. A. (2017). **A construção do sexo do homem negro na diáspora: um estudo sobre as relações de desejo nas masculinidades de varões migrantes na Espanha**. *Fazendo Genero*. 2-11.

MICHELETTI, E. F. (2020). **Literatura, afeto e masculinidade: uma leitura de obras de Ondjaki e Mia Couto**. *Estudos Linguísticos (São Paulo. 1978)*, 49(1), 2-20.

MINAYO, M. C. S. (2017). **Cientificidade, generalização e divulgação de estudos qualitativos**. *Ciência & Saúde Coletiva*. Rio de Janeiro, v. 22,

MUANAMOHA, R. C, e I. M. (2018). **Cartografia da migração interna em Moçambique entre 1997 e 2007'**, *REMHU: Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, 26: 31-59.

NAMUHOLOPA, Ó. M. Fernando. (2017). **'O papel dos ritos de iniciação na comunidade Yaawo: caso da cidade de Lichinga-Moçambique'**.

NUNES, E. D. (2009). Goffman: **contribuições para a Sociologia da Saúde**. *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, 19(1), 173-187.

OYÈRÓNKÉ, O. (2004). **Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêtricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas**. *CODESRIA Gender Series, 1*, 1-8.

OYĚWŪMÍ, O. (2021). **A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero**. Trad. wanderson flor do nascimento. - 1. ed - Rio de Janeiro: Editora Bazar do Tempo, 2021. 324 p.

OYÈRÓNKÉ O. (2014). **Epistemologias de gênero em África: tradições, espaços, instituições e identidades de gênero**. Rio de Janeiro: Editora Bazar do Tempo.

OSÓRIO, C. (2015). **Os ritos de iniciação: Identidades femininas e masculinas e estruturas de poder**. Wilsa

PASSADOR, L. H. (2013). **Masculinidades e construção social da violência**, Publicado em *Outras Vozes*, 43-44, Dezembro 2013.

PEIRANO, M. (2014). **Etnografia não é método**. *Horizontes antropológicos*, , 42: 377-391.

POUILLON, J.(2008). **Antropologia Estrutural** de Claude Lévi-Strauss. São Paulo: Cosac-Naify.

RESENDE, D. d. A. Q. P., Souza, L. R. M. F. d., Monteiro, I. d. O., & Caldas, M. H. d. S. (2014). **Coleções na bolsa testicular: ensaio iconográfico correlacionando achados ultrassonográficos com a ressonância magnética**. *Radiologia Brasileira*, 47(1), 6-28.

REVIÈRE, C. 2000. **Introdução à Antropologia**. Lisboa: Edições 70, p. 61-88.

ROCHA, C, B de A. (2012). **Entre blasfêmias, feitiçarias, fornicações e sodomia: vivências e identidades masculinas na América Portuguesa**. XVIII Encontro Regional (ANPUH-MG) 24 a 25 de julho de 2012, Mariana-MG.

SANTOS, A, F. (2017). **'Conhecimentos e comportamentos em relação ao consumo de sal em Moçambique'**.

SANTOS, S. P. (2016). **'Os SIG aplicados ao IV Recenseamento Populacional em Moçambique'**.

SARTI, C. A. (1992) **Contribuições da Antropologia para o Estudo da Família**. *Psicologia USP*, n. 3 (1/2), p.69-76.

SARTI, C. A. (2004). **A Família Como Ordem Simbólica**. Escola Paulista de Medicina – UNIFESP.

SAÚTE, Cláudio.**De Janeiro a Novembro deste ano: Moçambique registou duzentos e setenta e oito casos de uniões prematuras**. Canal de Moçambique, Nacional, 15.12.2021, Ed .nº 645, p. 17. Disponível em <https://wlsa.org.mz/wp-content/uploads/2021/12/De-Janeiro-a-Novembro-deste-ano-registou.pdf>, Acesso em 20/02/2023.

SCHOENWOLF, G. C., Bleyl, S. B., Brauer, P. R., & Francis-West, P. H. (2011). **Larsen embriologia humana**: Elsevier Health Sciences Brazil. 14.

SILVA, W. C. L. (2005). **'Em um livro de Franz Boas'**.

TAIMO, J. U. (2010). **Ensino Superior em Moçambique: história, política e gestão**. Tese de Doutorado apresentada ao programa de pós-graduação em Educação. Piracicaba (São Paulo): UNIMEP.

VALE DE ALMEIDA, Miguel. (1995). **Senhores de Si: Uma Interpretação Antropológica da Masculinidade**. Lisboa: Fim de Século. 264 pp.

VICTORIA, C. G. (2011). **Uma ciência replicante: a ausência de uma discussão sobre o método, a ética e o discurso**. Saúde e Sociedade, 20(1), 1-34.

WELZER-LANG, D. (2001). **A construção do masculino: dominação das mulheres e homofobia**. Revista Estudos Feministas [2], vol. 9. Florianópolis: UFSC, pp. 460 – 482.

ZAWANGONI, S. A. (2007). **A Frelimo e a formação do homem novo (1964-1974 e 1975-1982)**. Maputo (Moçambique): CIEDIMA.

5.1. Documentos

DIRECÇÃO PROVINCIAL DE SAÚDE DA ZAMBÉZIA. **Campanha de Operação Cirúrgica de Hidrocélos**. 2017.

DIRECÇÃO PROVINCIAL DE SAÚDE DA ZAMBÉZIA. **Campanha de Operação de Cirúrgica de Hidrocélos**. 2018.

GOVERNO DA PROVÍNCIA DE ZAMBÉZIA. Disponível em <<http://www.ine.gov.mz/>>. Acesso em: 11 ago. 2020.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA (INE). **Estatísticas e Indicadores sociais 2007**. Maputo: INE, 2015. Disponível em <<http://www.ine.gov.mz/>>. Acesso em: 08 ago. 2019.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA (INE). **Estatísticas e Indicadores sociais 2017**. Maputo: INE, 2015. Disponível em <<http://www.ine.gov.mz/>>. Acesso em: 08 ago. 2019. MINISTÉRIO DA ADMINISTRAÇÃO ESTATAL Direcção Nacional de Administração Local Maputo - Moçambique Primeira edição, primeira impressão 2012

Lei n.º 22/2019: Lei da Família e revoga a Lei n.º 10/2004, de 25 de Agosto.

MANUAL DOS SERVIÇOS DISTRITAIS DE SAÚDE NO DISTRITO DE
INHASSUNGE, 2018.