

# O lovolo em mudança no Distrito de Funhalouro: a possível resiliência de formas tradicionais de pagamento matrimonial

Albert Farré  
Henrique Francisco Litsure  
Ilídio Armando Cumbe

## Introdução

**E**ste capítulo retrata a instituição de lovolo<sup>48</sup> e o entendimento que se tem dela na perspectiva dos tsua-dzivi de Funhalouro (Moçambique), um dos vários sub-grupos tsongas no qual esta instituição funciona. Na sua génese, a pesquisa da qual resultou este artigo não estava especificamente orientada para o estudo da instituição do lovolo, mas sim para o tema sobre a “Relação entre as Actividades Económicas e a Reprodução Social no Espaço Rural em Funhalouro”. Sendo o lovolo uma das instituições relevantes na reprodução social no espaço rural de Funhalouro, houve necessidade de se considerá-lo como uma das categorias da pesquisa.

---

48 Refere-se ao contrato de casamento ou matrimónio, mas não há uma palavra equivalente em português. Esta é a razão pela qual é mantido na sua originalidade (este conceito será mais detalhado adiante).

A pesquisa resultou da colaboração de um amplo conjunto de instituições, incluindo equipas internacionais moçambicanas e espanholas. Enquadra-se num projecto da ONG espanhola, a Engenharia sem Fronteiras (ESF), na sua parceria com a União Nacional dos Camponeses (UNAC) em Moçambique. A pesquisa foi planificada e coordenada pelo Centre d'Estudis Africans i Interculturals (CEAi), ao lado de pesquisadores da Faculdade de Letras e Ciências Sociais da Universidade Save, Extensão da Maxixe. O trabalho de campo foi operacionalizado no terreno pelos dois académicos da UniSave, Henrique Litsure e Ilídio Cumbe, que contaram com o apoio logístico da UNAC. O coordenador da pesquisa, Albert Farré, orientava as actividades virtualmente, pois não conseguiu viajar a Moçambique para se juntar aos outros em Funhalouro devido às restrições impostas no âmbito da prevenção contra a pandemia de Covid-19. A análise de dados e a escrita dos resultados foi um trabalho colaborativo dos três autores. Assim, a pesquisa envolveu diferentes atores para analisar a dinâmica social em Funhalouro e as tendências que se vislumbram.

Os resultados da pesquisa antes referida foram amplamente divulgados em três contextos nacionais (Moçambique, Espanha e Brasil). Primeiro, no seminário organizado pela ONG ESF em coordenação com a União Nacional dos Camponeses (UNAC) em Maputo (Moçambique). Segundo, no CEAi em Barcelona (Espanha). Terceiro, na Universidade de Brasília (UnB), no seminário organizado pelo Laboratório de Etnologia em Contextos Africanos (ECO) e Laboratório de Etnografia das Circulações e Dinâmicas Migratórias (MOBILE) em Brasília (Brasil). E finalmente, no seminário organizado na Universidade Save (UniSave) pela Faculdade de Letras e Ciências Sociais (FLCS) em coordenação com a ESF na Maxixe (novamente Moçambique).

Em todos esses contextos de divulgação, a temática de *lovolo* atraiu o interesse de muitos participantes entre académicos, membros das organizações da sociedade civil<sup>49</sup>, membros de governo e estudantes universitários, levantando muitos questionamentos, críticas e contribuições que atçavam acirrados debates, fazendo com que o assunto ganhasse progressivamente a centralidade. Depois do seminário da UnB, o grupo recebeu o convite dos organizadores para a elaboração de um artigo sobre o que havia apresentado, para constituir capítulo de uma coletânea. A concentração especificamente no assunto sobre o *lovolo* foi

---

49 Está fora deste debate a discussão académica do conceito de “sociedade civil”. A sua utilização aqui está associada a diversas organizações, incluindo as organizações não governamentais (ONG) e associações de índole diversa atuantes em Funhalouro, bem como as igrejas.

cogitada pelo grupo na sequência desse convite, mas também pela constatação de que o tema atraía muito interesse da audiência em todos os contextos em que os resultados da pesquisa foram apresentados. Assim, a equipa de pesquisa, reanalisando os manuscritos bem como as várias contribuições saídas dos debates na sequência dos seminários de divulgação dos resultados de pesquisa, elaborou este artigo em resposta ao convite do ECOA e MOBILE.

Esta iniciativa espera ser um estímulo para o início de um debate franco, e cada vez mais profundo, entre as populações de Funhalouro, as entidades estatais e das organizações da sociedade civil<sup>50</sup> intervenientes no terreno. Também quer começar uma colaboração da academia dentro e fora de Moçambique baseada na produção de conhecimento sobre história e instituições sociais orientada aos interesses locais da população de Moçambique. Por isso, o foco da pesquisa está orientado à instituição do lovolo, uma instituição que, pela sua abrangência social, pode bem ser catalogada de facto social total (Mauss, 2009), e como o lovolo evoluiu até hoje no contexto específico do Distrito de Funhalouro. Assim a pergunta norteadora da nossa pesquisa é dupla: como foi mudando o lovolo em Funhalouro? E qual é a percepção dos homens e das mulheres de diferentes gerações nas mudanças do lovolo em Funhalouro?

## **Metodologia da pesquisa**

Na sua génese, a pesquisa foi concebida para sustentar-se pelo método etnográfico para o estudo da relação entre as actividades económicas e a reprodução social no espaço rural em Funhalouro. Seria basicamente fazer análise das mudanças ocorridas nas diferentes variáveis consideradas pela pesquisa ao longo das gerações, bem como as tendências que se vislumbram através da interpretação das concepções presentes na actual geração do grupo tsua-dzivi de Funhalouro. Mas, a atuação da pandemia de Covid-19 que obrigou a adoção de medidas rigorosamente restritivas, tais como a limitação do número de participantes em eventos sociais como lovolo e outros que implicam a concentração de um número elevado pessoas, tornou impossível o emprego pleno dos procedimentos da pesquisa etnográfica, como, por exemplo, a observação participante de práticas grupais.

---

50 Idem.

O outro constrangimento foi de tempo, como é normal em qualquer pesquisa no terreno que deve seguir prazos limitados. No cronograma da pesquisa, o trabalho de campo tinha sido previsto para os meses de Janeiro a Março de 2021. Coincidentemente, no mês de Janeiro, houve em Funhalouro chuva intensa, a água inundou certas zonas e tornou as ruas intransitáveis, não permitindo, desta forma, o acesso a certas povoações programadas. Consequentemente, o tempo de trabalho no terreno foi reduzido para dois meses (Fevereiro e Março), e a pesquisa foi redimensionada do ponto de vista teórico-metodológico para uma lógica diferente do método etnográfico.

Considerando que o estudo se orientava para o exame de fenómenos que envolvem comportamentos sociais complexos, e não tendo sido possível o emprego do método etnográfico inicialmente idealizado, optou-se por métodos de pesquisa mais flexíveis. Foi nesta lógica que, de forma eclética, a abordagem interpretativista, embasada na teoria fundamentada (*grounded theory*)<sup>51</sup>, foi considerada.

Na obra fundadora da teoria fundamentada, *The Discovery of Grounded Theory* (1967), Glaser e Strauss defenderam o desenvolvimento de teorias a partir de pesquisa baseada em dados, em vez da dedução de hipóteses interpretáveis a partir de teorias já existentes. Os métodos da teoria fundamentada baseiam-se em diretrizes sistemáticas, que até podem ser flexibilizadas, para a recolha e análise de dados, tendo em vista a construção de teorias fundamentadas nesses próprios dados. Estes métodos foram parcialmente utilizados nesta pesquisa. Partindo de um trabalho de recolha de dados no terreno através de entrevistas, observação fortuita das interações sociais e, em alguns casos, consulta de listas de lovolo em que as famílias aceitassem disponibilizá-las, seguiu-se a construção das categorias de análise para fundamentar a interpretação.

Foram entrevistadas pessoas de seis povoações, nomeadamente Tome-Sede, Gumane, Tsenane, Nzambe, Mahomo e Manhiça. A seleção das povoações foi feita seguindo uma série de critérios para garantir a diversidade do Distrito, e atendendo também a uma série de constrangimentos de tempo e acesso. Os critérios foram: primeiro, incluir povoações próximas e distantes

---

51 A teoria fundamentada, teoria fundamentada em dados ou *grounded theory*, surgiu em 1967, foi proposta por Barney Glaser e Anselm Strauss no seu livro intitulado *The Discovery of Grounded Theory*. Esta baseava-se principalmente no interacionismo simbólico. A sua ideia básica é que as proposições teóricas surgem dos dados obtidos na pesquisa, mais do que de preconceitos teóricos dedutivos (Gaser; Strauss, 1987).

da sede do Distrito e das vias principais de acesso; segundo, que estivessem longe ou perto de lagoas<sup>52</sup>; e, por último, que estivessem longe ou perto de zonas que apresentam um bom dinamismo económico, como é o caso da produção de madeira, ou zonas de caça. Apesar dos constrangimentos do tempo, chuva e pandemia de Covid-19 já referidos, os critérios de seleção dos locais garantiram certa diversidade, mesmo se não puderam ser atingidas na totalidade as seis localidades<sup>53</sup> do Distrito.

Para a condução das entrevistas no campo, foram selecionadas 76 pessoas de ambos os sexos e pertencentes a três faixas etárias, nomeadamente, velhos, adultos e jovens. O Quadro 1, que se segue, mostra a distribuição das pessoas entrevistadas, de acordo com a faixa etária, a função desempenhada e o sexo.

**Quadro 1 - Distribuição dos entrevistados por função e faixa etária**

População envolvida na pesquisa	Sexo		Idade
	M	F	
Administrador distrital	1	0	45-60
Engenheiro do SDAE	1	0	30-40
Presidente da UDCF	0	1	35-50
Vice-Presidente da UDCF	1	0	40-60
Autoridades comunitárias	3	0	35-60
Líderes religiosos	8	6	40-70
Jovens	10	6	18-35
Adultos	14	10	36-59
Velhos	11	4	60 ou mais
TOTAL	49	27	

52 A diferença das outras províncias moçambicanas, Inhambane não é atravessada por nenhum rio importante, sendo que o Save já marca o limite norte. E por isso, na maioria dos distritos da província, a principal fonte de água são lagoas.

53 A localidade é o penúltimo nível administrativo do distrito moçambicano, abaixo do posto administrativo e acima do povoado.

Na recolha de informações, tinha-se atenção ao estado civil de cada pessoa entrevistada (se era casada, divorciada, viúva ou solteira), de modo a exprimir o ponto de vista do entrevistado em relação ao lovolo.

Também se procuraram pessoas praticantes da poliginia, seja de homens casados com várias esposas, ou mulheres que compartilham um mesmo marido, de modo a entender a operacionalização do lovolo nestas circunstâncias complexas. Para isso, elaborou-se um guião de entrevista, que foi adaptado de acordo com as características dos entrevistados no terreno.

Para consolidar as informações colhidas nos povoados, estabeleceu-se contacto aos membros do Governo distrital em exercício (Administrador do Distrito e os Funcionários do Serviço Distrital de Actividades Económicas) para partilhar suas experiências e vivências sobre as comunidades de Funhalouro em relação à problemática do lovolo, gado e direitos da mulher. Na condução das entrevistas, usou-se o português e também a língua local, xitsuí.

Na análise das entrevistas, obedeceu-se aos procedimentos qualitativos baseados na *grounded theory* (teoria fundamentada), conforme mostra o Quadro 2, abaixo, da distribuição dos entrevistados pelas povoações.

**Quadro 2** - Distribuição dos entrevistados pelas povoações

Povoação	Sexo	
	Masculino	Feminino
<b>Tome-Sede</b>	9	10
<b>Gumane</b>	5	5
<b>Tsenane</b>	6	2
<b>Mahomo</b>	9	4
<b>Nzambe</b>	14	2
<b>Manhiça</b>	3	4
<b>Vila sede</b>	3	0
TOTAL	49	27

A logística das entrevistas no terreno foi garantida pela UNAC, uma organização não governamental moçambicana de âmbito nacional, que opera há mais de 20 anos no ramo agropecuário. Para além da facilidade de alojamento que criou para um dos pesquisadores, a UNAC acompanhou e ajudou a contactar as pessoas nas diferentes povoações. Também a ONG espanhola ESF,

parceira da UNAC em Funhalouro, criou as condições de meios de transporte para os pesquisadores poderem se deslocar em Funhalouro. Finalmente, o Centro de Estudos Africanos e Interculturais (CEAi) de Barcelona encarregou-se da coordenação da pesquisa, estabelecendo as prioridades da pesquisa, segundo uma consulta comunitária prévia, definindo os eixos principais e participando, junto com os dois pesquisadores da UniSave, na organização e análise dos dados no terreno, assim como na redação final do relatório.

## **Aspectos históricos e geográficos do Distrito de Funhalouro**

Funhalouro é um distrito moçambicano da Província de Inhambane e, portanto, a sua existência segue uma lógica de ordenação administrativa do território, que começou com o Estado Colonial Moderno, e depois foi apropriada e continuada pelo Estado independente de Moçambique<sup>54</sup>. O espaço geográfico do sul de Moçambique foi palco de grandes movimentos populacionais, e são estes encontros e confrontos de populações que originaram a realidade social existente quando o Estado Colonial começou a ter um impacto importante, nos anos finais do século XIX. Assim sendo, a realidade de Funhalouro deve ser pensada neste contexto histórico de intensa mobilidade e interação entre populações de línguas e identidades diferentes<sup>55</sup>.

Durante a primeira metade do século XVII, chegaram no atual Distrito de Funhalouro os primeiros fundadores do reino Dzivi, de origem sotho, partidos do Transval Oriental a Noroeste de Phalaborwa, na atual República da África do Sul. Tendo empreendido um movimento migratório para Leste, atravessando o Limpopo e o seu afluente Changane, entre os séculos XVII e XVIII, aceitando o *status* de tributários, foram autorizados a fixarem-se no território dominado pelo grupo Mandla. Vieram posteriormente a revoltar-se, obrigando os “donos do país” a emigrar para área de Vilanculos (Rita-Ferreira, 1982). Com o tempo, fletiram-se levemente para o Norte, dispersando-se pela área planáltica do Interland de Inhambane, pertencente ao atual Distrito de Funhalouro. É provável que esta e outras incursões sothos estejam na origem das ligeiras diferenciações culturais e linguísticas que subsistem entre os Tsuas

---

54 A independência da República de Moçambique foi proclamada em 1975.

55 A história da formação das identidades no sul de Moçambique é um campo de pesquisa antigo. Para uma actualização recente, ver Litsure (2020).

e Hlengués (Changanas) no interior da Província. Através de processos aculturacionais, o grupo Dzivi tornou-se parte dos Tsongas, adotando quase todas as suas instituições, entre as quais a de lovolo.

A partir da segunda década do século XIX, os Tsongas receberam o impacto de duas invasões, primeiro dos ngunis, vindos do Sul, que constituíram o reino de Gaza, e depois das tropas portuguesas que acabaram por derrotar aquele Reino em 1895. Entre as duas conquistas houve um período bastante conturbado, com movimentos de população constantes, que não é lugar para referir aqui (Litsure, 2020).

Durante a primeira metade do século XX, o Estado Colonial foi desenvolvendo a sua malha administrativa, sendo que, no sul de Moçambique, a prioridade foi a gestão da migração de homens moçambicanos que iam trabalhar nas minas sul-africanas. O descobrimento de minas de diamantes e ouro no planalto, além dos montes Libombos, na segunda metade do século XIX, teve grande impacto na configuração da África Austral, até ao ponto que os portugueses, que controlavam algumas faixas do litoral oriental africano, mudaram a sua capital de lugar, abandonando a Ilha de Moçambique e instalando-a em Lourenço Marques – actual Maputo –, cujo porto ficou como principal ponto de escoamento do tráfego comercial produzido pelas minas. O sul de Moçambique converteu-se assim numa das principais reservas de mão de obra para as minas de ouro<sup>56</sup>. Massinga foi o último posto de recrutamento da Witswatersrand Native Labour Association (WNLA), que tinha o exclusivo de contratação de trabalhadores para as minas (First, 1983). Em simultâneo à gestão do fornecimento de mão de obra, a administração colonial ia avançando a passos lentos, especialmente nas áreas a norte do rio Limpopo, e com muito mais lentidão para as zonas do interior. Assim, só em 1942, foi criada a Circunscrição de Massinga, e Funhalouro só atingiu o estatuto de Distrito já depois da independência.

O Distrito de Funhalouro localiza-se no interior da Província de Inhambane (Mapa do Distrito). Limita-se a Leste com os Distritos de Massinga e Morrumbene, a Oeste com o Distrito de Chigubo, já na província de Gaza, ao Norte com o Distrito de Mabote e ao Sul com os Distrito de Panda e Homoíne. Funhalouro possui dois postos administrativos (Funhalouro – Sede

---

56 A bibliografia sobre este processo de reconfiguração geopolítica em volta dos interesses mineiros é imensa. Do ponto de vista da migração moçambicana, destacamos os trabalhos já clássicos de First (1983), Harries (1994), Covane (2001). Alguma atualização mais recente encontra-se em Farré (2017).

e Tome), subdivididos em seis localidades. Tem uma superfície de 15.678 km<sup>2</sup>. Pelas condições climáticas e do solo, é um lugar com destaque para a produção de gado. O gado foi historicamente um símbolo de estatuto social, e uma forma de acumular riqueza. Importa referir um facto importante para a nossa pesquisa: o pagamento<sup>57</sup> que está no centro da instituição do lovolo era historicamente feito em cabeças de gado. Depois, a forma de pagamento foi mudando, seguindo as evoluções da história do sul de Moçambique. Estas mudanças serão expostas a seguir com algum detalhe, mas por enquanto interessa destacar que a abundância ou escassez de gado é um elemento relevante para avaliarmos hoje a percepção do lovolo pela população de Funhalouro.

## **O lovolo: uma instituição resiliente – origem, características e evolução**

Etimologicamente, a palavra *lovolo* é da origem nguni, entrou no vocabulário tsonga por empréstimo durante o século XIX no contexto da imigração Nguni e o estabelecimento do império de Gaza em Moçambique (1821-1895). Mas a instituição já existia entre os tsongas do Sul de Moçambique, provavelmente com outras designações (Simbine, in *Jornal Domingo*. 11/11/1984, p. 7).

A escrita das línguas tsongas, e as restantes do Sul de Moçambique, foi obra dos missionários protestantes, com destaque para as Igrejas Metodistas (Livre e Unida) e a Missão Suíça Romande, estabelecida inicialmente no Transvaal (África do Sul), e posteriormente estendida para o Sul de Moçambique nos finais do século XIX.

Na obra seminal sobre a antropologia dos tsongas do Sul de Moçambique *The Life of a South African Tribe: The Social Life*, publicada em 1912

---

57 Nas duas últimas décadas, o lovolo no Sul de Moçambique tem sido objecto de análises diferentes, em contextos tanto urbanos como rurais e com diferentes abordagens teóricas (Granje, 2005; Bagnol, 2008; Taibo, 2012; Thomaz, 2012; Miranda, 2022). A própria complexidade da instituição faz com que existam múltiplas sensibilidades e dissensos, embora haja acordo em considerar o lovolo uma instituição importante e com uma grande capacidade de mudança e adaptação. Relativamente ao nosso trabalho, não há consenso em Moçambique na aplicação do termo *pagamento* ao lovolo, pelas conotações mercantis que carrega. *Presente* ou *dádiva compensatória* poderiam ser termos alternativos. Contudo, na medida em que não há nenhum conceito livre de controvérsias, e também porque o nosso foco está na análise das trocas e suas características e implicações entre o campo do parentesco, o campo jurídico e o campo económico, decidimos usar pagamento pelo seguimento que fizemos do enquadramento teórico de Karl Polanyi, segundo o qual nem todos os pagamentos seguem uma lógica mercantil (Saiag, 2014; Farré, 2015b).

pelo missionário suíço Henri A. Junod, o autor usa a grafia *lovolo* ao invés de *lobolo*, tendência aportuguesada presente em muitos estudos. Aqui prefere-se manter a grafia de Junod, pelo facto dessa grafia coincidir com a forma como a palavra é pronunciada pelo grupo estudado, tsonga-tsuá-dzivi do Distrito de Funhalouro.

O lovolo é uma instituição cultural que sanciona o casamento isogâmico dos tsongas do Sul de Moçambique. Em quase todos os grupos étnicos da África Austral, especificamente ao Sul do vale do Zambeze, existem instituições similares ao lovolo, mas com designações e especificidades próprias. Alguns tentam relacionar o lovolo ao *bridewealth* (preço da noiva), ou ao dote, do que Radcliffe-Brown discorda (Harries, 2007, p. 281), julgando como uma grande falta de entendimento considerar o lovolo como dote, assim como a consideração de que a mulher se tornava propriedade do seu marido através dessa transação.

Existem poucos estudos que se empenharam em definir o lovolo, e as poucas definições existentes constituem o início de uma empreitada que deverá ser continuada, pois não há ainda uma definição que integra as suas componentes essenciais. Em muitos casos, o lovolo é definido às pressas, sob o viés mercadológico, que, até certo ponto, constitui uma espécie de denúncia de uma prática imoral da comercialização da mulher, mas se esquece de tantos outros atributos que lhe permeiam, tais como a lei de reciprocidade levi Straussiana (que determina o seu carácter compensatório e redistributivo), a orientação do parentesco da descendência, o direito da descendência à herança, a determinação da residência conjugal e do lugar de enterramento, o carácter simbólico das cerimónias ligadas ao ciclo da vida e da morte.

Assim, por exemplo, Jorge Dias atuando em um nível proto-levi Straussiano, esboçou uma definição sobre o lovolo que o considera como “uma transferência de propriedade do grupo do noivo para o da noiva, como compensação pela perda de um elemento social procriador” (Dias, *apud* Macagno, 2002, p. 118). Outra definição apresentada pelo próprio Macagno (2015, p. 11) realça o carácter utilitarista da transação ao considerar que o lovolo “denota bens em dinheiro ou espécies que um futuro marido ou chefe da sua família compromete-se a entregar ao chefe da família de uma futura esposa por ocasião do seu casamento”. Junod, na sua obra anteriormente referenciada, não formulou nenhuma definição sobre o lovolo, mas se deteve na sua descrição, na qual se subentende que lhe dá um sentido compensatório, oscilando, por vezes, para conferir-lhe o sentido mercadológico. Portanto, não será neste estudo que se lavrará uma definição cabal, porém, é razoável considerá-lo como uma cobrança feita ao

homem pelos membros da linhagem da mulher com quem ele deseja se casar, como condição para a legitimação da união conjugal, a obtenção de direitos sobre a mulher e para a fixação do parentesco sobre a descendência gerada pelo casal. Esta cobrança assume um carácter compensatório ou simbólico, encenado cerimonialmente. Mas na sua forma degenerada, que foi se desenvolvendo ao longo do século XX, num contexto de monetarização, assume frequentemente o carácter mercadológico.

Na sua essência, o lovolo constitui uma instituição social que visa garantir a reprodução da linhagem patrilinear. Considerando que os tsongas são exogâmicos e patrilineares, a saída de uma mulher da sua linhagem de origem para outra por casamento significa que a linhagem da origem da mulher que se casa perde, não só a mulher que se casa, como também o seu contributo na reprodução da linhagem, pois a sua descendência não pertencerá à linhagem da sua origem, mas sim à do seu marido por força do sistema patrilinear. Contudo, os filhos/as da mulher casada fora (filha ou irmã) vai produzir zukulu (netos/as) para a sua linhagem de origem. O zukulu é uma figura importante no sistema de parentesco tsonga, e sendo que a única maneira de ter zukulu (netos) é pela via de casamento das mulheres da própria linhagem, entende-se a importância do lovolo para a linhagem da noiva. Assim, uma mulher casada não abandona a sua linhagem de origem, antes pelo contrário reforça a sua ligação com ele, gerando zukuku. Mesmo assim, o que prevalece na relação das duas linhagens é que a linhagem de origem da mulher casada sentindo-se diminuída, reclama alguma coisa que lhe permita reconstituir-se por sua vez, pela aquisição de outra mulher. O lovolo aparece neste quadro compensatório para garantir o equilíbrio entre as unidades sociais envolvidas.

O lovolo não constituía, na sua génese, um mecanismo de acumulação de riqueza nas mãos do pai da noiva, mas sim, constituía um mecanismo de controlo de circulação de mulheres e da reprodução das linhagens, típico do sistema patrilinear tsonga. Inicialmente, os bens ou dinheiro cobrados no acto do lovolo não eram para o uso do pai da noiva, eram para serem repassados para o lovolo da esposa do irmão mais novo da noiva, assumindo assim um sentido compensatório. Pode-se levantar uma hipótese aqui, desta ser a razão pela qual o genro é uma das figuras preferenciais para compor o grupo dos madota (advogados), que vai efectuar a negociação do lovolo do seu cunhado, o irmão mais novo da sua esposa. Ele deve negociar e evitar que a linhagem da noiva do seu cunhado estipule um valor ou bens superiores ao que ele entregou na ocasião

do lovolo da sua esposa, porque presume-se que seja este fundo que deverá ser repassado. Nas circunstâncias em que o gado bovino é o meio de pagamento de lovolo, a mulher casada produz uma entrada de vacas na sua linhagem, que vai contribuir para reproduzir a manada que, por sua vez, vai servir para pagar o lovolo dos irmãos dela. Idealmente, se se partisse do pressuposto de que todas as linhagens têm uma manada, e todas mais ou menos o mesmo número de filhos e filhas, poderia haver uma contabilidade paralela na qual o lovolo se “autofinanciasse”.

Também se pode levantar a hipótese de que a especial relação que se estabelece entre uma irmã (hahane), e as filhas do seu irmão, seja um indicativo que aquele irmão teve descendência própria graças ao lovolo trazido pela irmã. Casando-se, as mulheres conseguem definir não só esposas e mães, mas também reforçam o seu estatuto de irmã (hahane), pela obtenção de sobrinhas. Mais uma vez, a mulher revela uma posição social altamente estratégica, pois elas são o elo entre a sua linhagem de casamento com a sua linhagem de origem. Porém, note-se que o cerne de toda esta criação de novas relações de parentesco é o lovolo. Uma mulher solteira é só uma reprodutora biológica de pessoas, uma simples mãe, enquanto a mulher lovolada é muito mais: é o motor social capaz de criar filhos de alguém, zukulus de alguém, e até ela própria se definir hahane de alguém. Toda a arquitetura do parentesco depende do lovolo.

Portanto, mesmo depois do lovolo e a passagem da mulher para o lar que vai compartilhar com o marido, ela continua a se identificar pela sua linhagem paterna, e continua membro de pleno direito que deve ser consultada em certas circunstâncias como, por exemplo, sobre o processo da decorrência do lovolo das filhas dos seus irmãos ou, em casos extremos, sobre doenças graves ligadas aos espíritos familiares. No caso de dissolução do casamento, a sua linhagem deve-lhe apoio e acolhimento. Na linhagem do seu marido, ela também goza, como nora, de direitos, que irão se solidificar quando ela conseguir gerar filhos. Quando uma mulher casada já possui filhos e filhas adultos chega a ter bastante influência nas duas linhagens às quais pertence.

Os estudos antropológicos mostram claramente que a instituição do lovolo comporta componentes importantes que asseguram os direitos da mulher no lar, e os da sua descendência (Farré, 2015b). Hilda Kuper mostra que, na instituição do lovolo,

a mulher não é considerada como um bem pelas pessoas envolvidas. Antes pelo contrário, ela é considerada um membro da comunidade, e o seu estatuto anterior e a sua segurança no futuro são simbolizados na transação. Pelo pagamento do lovolo legitimam-se os direitos que dela nascerão a herança e a linhagem do pai (Kuper, 1963, p. 23).

Paulina Chiziane realça também, no seu romance *Niketche*, a importância do lovolo na concessão dos direitos tanto dos filhos assim como da própria mulher. Ela considera que “filhos nascidos de um casamento sem lovolo não têm pátria. Não podem herdar a terra do pai, muito menos da mãe. Filhos ficam com o apelido materno” (Chiziane, 2004, p. 47). Como uma dívida imprescindível e uma prática moralmente justa, “há homens que lovolaram as suas esposas depois de mortas, só para lhes poderem dar um funeral condigno. Há homens que lovolaram os filhos e os netos já crescidos, só para lhes poder deixar herança” (*Ibid.*). Para Chiziane, “mulher não lovogada (...) é de tal maneira rejeitada que não pode pisar o chão paterno nem mesmo depois de morta”<sup>58</sup>.

No trabalho desenvolvido em Funhalouro, quase todas as mulheres entrevistadas se manifestaram a favor da prática de lovolo. Uma delas afirmou o seguinte:

Antigamente, quando o lovolo era feito apenas pela entrega de gado, constituía maior orgulho para as mulheres, e até chegavam a exaltar-se: *Phela nzji lolovililve mina hi kbumi ga ti homo ni tlanu* (“eu fui lovola por 15 cabeças de gado”). Ao passo que quando não era levogada, era espezinhada<sup>59</sup>.

Uma outra mulher, também entrevistada no âmbito da mesma pesquisa disse: “uma mulher não lovogada não se sente à vontade no lar, sente se desprezada pelo pai que não cobrou o lovolo”<sup>60</sup>. Outra ainda se expressou na mesma linha, nos seguintes termos: “as mulheres desejam ser lovogadas para sentirem-se valorizadas”<sup>61</sup>.

---

58 Neste contexto, ver os exemplos etnográficos que aparecem em Farré (2015b).

59 Entrevista concedida aos pesquisadores por uma mulher no Posto Administrativo de Tome – Distrito de Funhalouro.

60 Entrevista concedida aos pesquisadores por uma mulher no Posto Administrativo de Tome – Distrito de Funhalouro em Fevereiro de 2021.

61 Entrevista concedida aos pesquisadores por uma mulher na Localidade de Gumane – Distrito de Funhalouro em Fevereiro de 2021.

Pela morte do marido, a viúva *lovolada*, por norma, não tem de prescindir dos seus direitos sobre o domicílio do casal; a menos que volte a se casar ou constitua uma relação estável com outro homem, ela torna-se geralmente a chefe de família do domicílio do falecido marido. O estudo de David Webster (2006, p. 64) sobre a sociedade chope reporta o caso de uma mulher viúva de um domicílio poligínico que – por se tratar da primeira esposa do falecido marido, gozando, por isso, de um estatuto superior sobre as outras três mais novas, e sendo estéril – esforçou-se por juntar o dinheiro para o pagamento de *lovolo* das suas três rivais após o falecimento do marido, para garantir o direito dos filhos a herança e a linhagem do seu falecido pai.

Relativamente aos meios de pagamento do *lovolo*, houve mudanças no transcorrer do tempo. Inicialmente, o *lovolo* era feito por meio de cabeças de gado bovino, não havia um número fixo de cabeças a entregar e dependia da posse das famílias envolvidas ou da capacidade de negociação dos *madota* de cada linhagem.

Desde a formação do grupo Tsonga no Sul de Moçambique e da introdução de grandes manadas na região, o gado *vacum* passou a ser o principal património de uma linhagem, isto é, era o principal marcador de riqueza. Assim sendo, fazia sentido que aquela compensação tão importante, que era o cerne da instituição do *lovolo*, fosse paga por meio do elemento mais valorizado e prestigioso, o gado bovino, acompanhado sempre por outras coisas (bebida, rapé, vestuário), de acordo com a demanda de cada período.

Com a vinda da insegurança pela perda maciça de gado durante a conquista nguni do século XIX, e também a pandemia de *rinderpest* dos finais do século XIX, o pagamento de *lovolo* passou a ser feito de outras maneiras: no caso do Sul de Moçambique, foram usadas enxadas de ferro, especialmente aquelas fabricadas pelos ferreiros vindas das montanhas do nordeste da África do Sul. Essas enxadas não eram usadas para cultivar, eram compradas e guardadas como tesouro para o dia que fosse necessário (Harries, 1994). As enxadas à venda naquele contexto tsonga passaram a ser uma forma de dinheiro, tal como este foi definido por Karl Polanyi (Saiag, 2014).

Enquanto antes da invasão nguni a masculinidade e poder eram determinados pelo pastoreio e o número de esposas para a reprodução da linhagem, e o poder patriarcal era garantido pela circulação de gado entre linhagens diferentes, o saque do gado e o rapto de mulheres pelos ngunis transferiram o móbil da masculinidade para o trabalho migratório. A indústria mineira

sul-africana, em profunda ascensão desde as últimas décadas do século XIX até finais dos anos 60 do século XX, manteve uma procura de mão de obra que o Estado colonial português em Moçambique se comprometia a garantir. A partir desse momento, o lovolo começou a ser pago também em dinheiro sob a forma estabelecida pelos poderes coloniais, isto é, moedas e bilhetes, nomeadamente os *rands*.

O trabalho na agricultura continuou num contexto de tarefas domésticas, portanto sem salário, e a mulher passou a ser cada vez mais dependente das remessas do mineiro, tal como apontado por First (1983), Young (1977), Van den Bergh (1987) e Farré (2015a). Apesar de ficar fora do acesso directo da nova forma de dinheiro, para as mulheres ainda havia expectativas de aguardar no campo, porque sabiam que os migrantes iam chegar com aquele dinheiro vivo no bolso, e boa parte dele era destinado ao lovolo e à festa de casamento. Mas junto com o tipo de dinheiro usado, também a lógica do lovolo foi mudando, tornando-se cada vez mais mercantilizado e gerido por preços. A mulher foi perdendo protagonismo como agente de um novo lar, como mediadora entre duas linhagens unidas por ela. Cada vez mais passou a parecer um “objecto” de compra/venda entre homens. Embora a instituição do lovolo não perdesse protagonismo, começou a resvalar para uma área cinzenta onde era difícil destrinçar o lovolo como compensação do lovolo como preço, o que de facto reconfigurou as relações de género no sul de Moçambique (Farré, 2015a; Farré, 2015b). Também o colectivo da linhagem sofreu grandes mudanças, assim como a maneira como as linhagens envolvidas no lovolo se relacionam entre elas (Thomaz, 2012). A dispersão geográfica dos irmãos e irmãs e a dificuldade de uma liderança linhageira eficaz foi tornando o lovolo cada vez mais um esforço conjugal (Granjo, 2005) ou até individual. Nas entrevistas realizadas, encontramos exemplos de como os indivíduos e os seus cônjuges tentam tirar da sua experiência pessoal maneiras inovadoras de resolver os problemas e constrangimentos que confrontam, pois domina o consenso de que o lovolo não deve ser dispensado.

Ora bem, as mudanças na forma de pagamento, e especialmente o facto que, numa dada altura, o lovolo pudesse ser confundido como um preço a ser tratado entre dois homens (futuros cunhados), marginalizando a mulher envolvida, trouxeram alguns aspectos indesejados. A mulher perdeu direitos e capacidade de escolha sobre a sua própria vida. Além do mais, uma vez que se tornou hábito pensar as mulheres como uma “fonte de receita”,

o passo lógico seguinte foi um homem tentar pagar as suas dívidas monetárias pelo casamento prematuro de uma filha ou irmã. Segundo vai aparecendo recorrentemente na imprensa (Felix, 2022), a problemática que está por trás de muitos casamentos prematuros de meninas é precisamente as dívidas dos familiares<sup>62</sup>.

Quando se fala em dívidas, convém esclarecer que, para além da dívida em dinheiro, há outro tipo de dívida ligada ao *lovolo*, e que também pode ser causa de uma mulher ser forçada a um casamento indesejado. E a dívida que resulta do falecimento de uma mulher *lovolada* enquanto ainda é jovem, ou de uma mulher que não é fértil. Como o *lovolo* é um assunto coletivo, a linhagem que recebeu o pagamento em troca de uma mulher, vê-se obrigada a devolver o *lovolo* ou a entregar uma irmã mais nova para substituir a falecida (*sororato*<sup>63</sup>). Como a dinâmica social vai cada vez mais para um individualismo maior dos membros de cada linhagem, e como as próprias relações entre linhagens também mudaram, cada vez é mais conflituoso que a morte de uma pessoa deva condicionar, de maneira tão radical, a vida de uma irmã dela. Encontramos aqui uma tensão entre os direitos individuais e colectivos que resultam do *lovolo*, que será retomada mais à frente.

O fim de um modelo de migração e o início de outro, ainda mais precário

Na actualidade, embora ainda haja alguns moçambicanos a trabalhar nas minas sul-africanas, aquele modelo de migração massiva gerido pelos governos envolvidos através de WNLA já não existe. Com a independência, Moçambique deixou de ser um aliado sul-africano e passou a ser um membro fundador dos Estados da Linha de Frente<sup>64</sup> contra o *apartheid*.

---

62 É interessante que esta maneira de deturpação do *lovolo* não apareceu explicitamente nas entrevistas, mas sim na apresentação de resultados nas cidades de Inhambane e Maxixe. Não é que os casamentos prematuros aconteçam mais nas cidades; achamos que a razão tem a ver com o diferente impacto dos meios de comunicação social na opinião pública do meio urbano e do meio rural, como trataremos mais à frente.

63 O *sororato* é, juntamente com o *levirato* (*ku tlambela*), uma das duas maneiras de proceder quando falece um dos dois membros do casal. O *levirato* implica a possibilidade de um irmão mais novo do marido casar com a viúva. Ao passo que o *sororato* é a possibilidade de a irmã ou sobrinha mais nova da falecida se casar com o viúvo.

64 Coligação de Estados africanos independentes, com o objectivo de isolar e combater o regime sul-africano.

A antiga preferência pelo trabalhador moçambicano deixou de ter sentido, e a África do Sul iniciou o processo de internalização da mão de obra (Farré, 2013; Farré, 2017).

Neste contexto, o movimento de homens para a África do Sul passou a ser em grande parte clandestino; e uma vez do outro lado da fronteira, os migrantes procuravam emprego temporário em diferentes sectores subalternos, como nas *farmas*, na construção civil, nas oficinas de manutenção de automóveis, serralharias ou carpintarias, onde trabalhavam sem contrato, ou celebravam contratos muito precários. Também o sector comercial foi um campo de actividade para muitos homens, operando normalmente por conta própria, engrossando assim o sector informal. Então, os jovens que emigravam ilegalmente passaram a ser designados *mafoblane* (violador da fronteira), que se diferenciava do antigo *magaiça*, trabalhador migrante legal com um contrato formal na indústria mineira. Por outro lado, as manadas estavam sendo dizimadas pelos combatentes nas duas partes da guerra civil<sup>65</sup>, e quem podia tentava passar também as suas “poupanças” em gado para a África do Sul.

A década de 1990 viu surgir um novo cenário internacional, com o fim da guerra em Moçambique e a saída da cadeia de Nelson Mandela para concorrer à presidência, nas primeiras eleições plenamente democráticas na África do Sul. Em 1996 foi assinado o Protocolo Comercial da SADC (Southern African Development Community) por 11 Estados, incluindo Moçambique, mas a sua ratificação teve que esperar até 2000 e a sua execução a partir de 1º de Janeiro de 2001. Até 2000, a emigração juvenil em busca de emprego na África do Sul continuou a ser predominantemente masculina. Só a partir de 2005, o drama de migração ilegal reduziu drasticamente graças à supressão dos vistos. Então, qualquer um com passaporte válido podia viajar livremente para África do Sul sem enfrentar o drama de redes laminadas e animais ferozes durante a aventura migratória clandestina. Por essa altura, as mulheres também começaram a se envolver nessa actividade. O mito da masculinização do trabalho migratório perdeu força, pois as mulheres solteiras não mais esperariam o *mafoblane* nem o *magaiça* com os *rands* no bolso para efectuar o lovolo e construir lar rural em Funhalouro. Elas começaram a cortejar os parceiros masculinos na empreitada migratória, mas já não para

---

65 Entre 1977 e 1992, Moçambique viveu a guerra dos 16 anos entre o governo da Frente de Libertação de Moçambique – FRELIMO e a Resistência Nacional de Moçambique – RENAMO.

os complexos industriais mineiros, mas sim para as farmas, (na colheita de tomate, laranjas, tabaco), e no sector dos serviços: cabeleireiras, restauração, comércio, etc. (Waterhouse *et al.*, 2001).

Em síntese, com a diminuição da oferta de emprego para moçambicanos, e a conseguinte diminuição da circulação dos *rands* provenientes dos trabalhos nas minas, o lovolo voltou a sofrer outras mudanças. À medida que o dinheiro sul-africano, o principal ativo para efectuar o lovolo, ia sendo cada vez mais escasso, o gado podia novamente ocupar esse papel. No caso de Funhalouro, como já foi referido, o gado bovino constitui também a base de sobrevivência das famílias rurais, por isso é um lugar interessante para avaliar as novas mudanças do lovolo.

O Distrito de Funhalouro continua a ser um dos menos habitados ao nível da Província de Inhambane, pois a maior concentração da população regista-se nos distritos costeiros. A escassez de água, o afastamento da estrada nacional que atravessa o país de Sul a Norte, e a inospitalidade do seu clima semiárido, não ajudam a atrair a população. Mas apesar de ser relativamente pouco habitado, Funhalouro regista um aumento demográfico progressivo, tal como o que se verifica em todo o país, conforme mostra o Quadro 3, abaixo.

**Quadro 3** - Evolução demográfica de Funhalouro

	1997	2007	2017
Homens		17204	20517
Mulheres		21595	23819
<b>Total</b>	30321	38799	44336

**Fonte:** INE, *data base*.

Este aumento demográfico tem um reflexo negativo sobre o ambiente na medida em que quanto mais cresce o número de habitantes, aumenta-se a área cultivada para o aprovisionamento de alimentos. Também as matas, assim como a fauna bravia, diminuem na proporção inversa do crescimento populacional.

O número, cada vez mais crescente, de jovens desempregados acaba exercendo uma pressão enorme sobre os recursos florestais, principalmente através do corte de árvores de madeira de qualidade, como *simbiri*, *chamfuta*, *ombila*, *micaia*, *chacate*, para alimentar a indústria madeireira local, que constitui

a única fonte de rendimento para muitos homens jovens, antes e depois de se envolverem na actividade migratória. O abate de árvores de micaias para a produção de carvão, envolvendo jovens e adultos, verifica-se mais na localidade Manhiça, devido à facilidade de escoamento para a venda no Município de Massinga e nas vilas de Funhalouro e Morrumbene, três núcleos urbanos de grande consumo de energia lenhosa. Porém, a queima de carvão constitui uma dupla agressão ao ambiente, pois desmata, e agrava a erosão, e também polui a atmosfera.

Existem ainda outros jovens que ganham o sustento na base de actividades florestais consideradas ilegais, como o abate de árvores com diâmetros inferiores ao recomendado para uso nas serrações. Estes alimentam o circuito do tráfico ilegal de madeira para os Municípios de Massinga, Maxixe, Inhambane e vilas de Funhalouro e Morrumbene, onde há oficinas de carpintaria. Fazem parte deste grupo também os que se envolvem na caça furtiva para a venda.

As queimadas descontroladas têm sido justificadas pelas comunidades como sendo uma prática ancestral destinada à renovação dos pastos para o gado quando o período chuvoso se aproxima. Mas esta prática, quando usada em excesso, tem se mostrado bastante nefasta para o ambiente, pois devasta enormes áreas de floresta, cuja reposição é bastante lenta ou mesmo impossível, o que torna o clima semiárido cada vez mais rigoroso.

Finalmente, as empresas madeireiras licenciadas nos últimos 15 anos aproximadamente, em vez de consolidar a produção para o mercado local, orientaram-se para a exportação, e celebraram contratos com empresas chinesas, sem nenhuma sensibilidade por uma exploração sustentável dos recursos naturais. A intensificação do corte para responder à procura chinesa de chanfuta e ombila levou ao esgotamento das referidas espécies, e com isso a indústria madeireira local entrou em crise, afetando também aos jovens. Os entrevistados em Tome afirmaram estar a assistir, desde o ano de 2020, a virada dos operadores madeireiros para o corte de novas espécies que nunca tinham sido antes sua preferência, também com o envolvimento dos chineses. Trata-se das espécies de mutsama hlakati (chacate) e Chanatsi. Portanto, o corte desmedido da madeira até ao esgotamento de certas espécies de árvores afecta sobremaneira os ecossistemas florestais de Funhalouro, e torna cada vez mais inviável uma das poucas fontes de renda das áreas rurais em Funhalouro. A circulação de meticais pelo negócio madeireiro continuará diminuindo.

Neste contexto, existem vários mecanismos que os jovens acionam para reunir os requisitos necessários para o lovolo, e a consequente criação do lar. Muitos jovens são orientados pelos pais a iniciar a criação de gado ainda na tenra idade. Os rapazes celebram contrato verbal com criadores para apascentar o gado a fim de receber como recompensa uma novilha depois de um período combinado, que varia de 1 a 2 anos. Nas povoações onde as manadas ainda são pouco numerosas, o período para obter a novilha é de 2 anos. Mas, segundo referem os entrevistados, existem outras com mais abundância de gado, como Matlale na Localidade de Tsenane e nas povoações vizinhas dos distritos da Província de Gaza, em que o período para os rapazes receberem as novilhas é de 1 ano. Esta é a razão pela qual já na Localidade de Tsenane decorrem, desde o ano 2020, negociações tripartidas (criadores-apascentadores-autoridades comunitárias) visando à redução do tempo de pastoreio de 2 para 1 ano e seis meses por forma a enfrentar a concorrência de Matlale e Gaza, pois muitos rapazes abandonam o Distrito para Gaza, onde o tempo para receber a recompensa pelo pastoreio é reduzido.

Uma realidade inédita registada na povoação de Nzambe é a do jovem Tito Arnaldo Maunze, de 21 anos de idade, que se tornou órfão do pai ainda criança, e a mãe também o abandonou, tendo ficado na penúria juntamente com os seus três irmãos mais novos. Durante a entrevista em Nzambe, o jovem disse que ele sobreviveu na base de contratos de pastoreio de gado durante três anos e, no fim, recebeu uma novilha que agora gerou um vitelo. Ele pensa em vender o vitelo para obter o dinheiro de transporte para emigrar para a África do Sul em busca de emprego, porque não existe emprego em Nzambe para ele poder ter rendimento que lhe permita sustentar a sua nova família. Na entrevista apresentada pelo jovem, está obviamente refletida a centralidade de gado bovino na constituição da família rural em Funhalouro.

Nas circunstâncias em que o jovem deseja se casar antes de obter a sua própria fonte de renda, se os pais tiverem gado, ajudam-no, tal como Floriana Missão, uma das entrevistadas na sede da localidade de Tome, confirmou:

aqui em Tome, por mais que haja falta de dinheiro, mas de gado, nem tem a falta, porque quase que todas as famílias têm gado para poder dar os filhos de modo a cuidar para que ao chegar o momento do lovolo possam usá-lo. Os pais têm sempre o costume de oferecer o gado às crianças quando pequenas, para crescerem a saber que possuem um bem valioso, o gado. Além de que no lovolo os pais sempre dão suporte aos filhos.

A criação do gado bovino acaba sendo a solução local daqueles jovens que, mesmo sem emprego, desejam pagar o *lovolo* e constituir o lar rural em Funhalouro. Ora bem, se antigamente os homens com contrato queriam sair para as minas já com uma mulher no lar, na actualidade os homens não têm tanta pressa em se casar. Querem primeiro garantir uma fonte de rendimento própria, e uma manada própria. Assim, as suas relações de namoro são mais diversas e pontuais, sem procura de compromissos a curto prazo.

As mulheres, pelo seu lado, já não são tão obrigadas a permanecer na residência rural como eram quando o marido estava ausente. Na medida em que a incerteza do emprego dos homens retardou a idade de casamento, as mulheres ganharam em mobilidade, pois elas também vão à procura de actividades de renda, seja no sector agrícola sul-africano, seja no comércio de hortícolas ou outros produtos nas cidades moçambicanas. Ao ganhar em mobilidade, em certo modo, as mulheres ganharam em autonomia económica. Contudo, devido aos altos níveis de desemprego, não deixa de ser certo que as mulheres jovens são as mais atingidas pela pobreza, e a maioria opera dentro do chamado sector informal da economia (Waterhouse *et al.*, 2001).

Porém, há um dado importante: o atraso e a incerteza do casamento não retardam o nascimento do primeiro filho. Portanto, muitas crianças são nascidas de mães solteiras sem projeto formal de casamento, e sem condições estáveis de geração de rendas próprias. Algumas mulheres decidem ficar em casa dos pais, enquanto outras vão à procura de novos horizontes nas cidades, buscando um modo de vida que lhes permita se estabelecerem. Em alguns casos, a gravidez também despoleta o início do processo de casamento por pressão dos familiares da rapariga engravidada. Assim, algumas das ditas gravidezes prematuras podem ser produto de relações sexuais ocasionais sem medidas de prevenção, enquanto outras podem ser uma estratégia consciente da mulher para apressar o homem – seu namorado – a iniciar a formalização do casamento, e assegurar um projeto de vida em comum. Segundo a consistência da relação entre os namorados, algumas vezes essa estratégia feminina alcança os resultados desejados e outras não.

## **Os dilemas dos académicos no diálogo com agentes de desenvolvimento e ativistas sociais**

O lovolo é uma instituição que mostra agilidade na adaptação às mudanças de cada período histórico. Por outro lado, o lovolo é uma instituição com uma história controversa, porque uma parte significativa do potencial daquela agilidade foi usada para deturpar a lógica original do lovolo. A análise histórica mostra que existe na memória o facto de que, numa dada altura, pela aliança do colonialismo e do patriarcado, o lovolo serviu mais para submeter as mulheres do que para as proteger (Loforte, 2000; Casimiro, 2004). Contudo, também é verdade que poucas mudanças são definitivas, e há indícios de novas mudanças que acompanham os novos contextos sociais que aparecem.

Existem abordagens que consideram o lovolo ser uma prática que devia desaparecer, ser simplesmente substituído pelas leis do Estado. Os acalorados debates em torno da nova Lei da família, Lei nº 22/2019 aprovada na Assembleia da República em 2019, fizeram ouvir esta opinião, especialmente em certos sectores da capital, Maputo. Contudo, é um facto que a administração de justiça em Moçambique não garante o cumprimento das leis em todo o território, e a maioria das mulheres moçambicanas – por exemplo, de Funhalouro – não hão de ver logo uma mudança, pelo simples facto de que uma nova Lei foi aprovada na Assembleia da República. Portanto, é necessário saber avaliar a realidade segundo os ritmos de mudança social em nível local<sup>66</sup>.

Estes debates acontecem mais explicitamente na capital, nos meios de comunicação social, mas permeiam toda a sociedade moçambicana, que acompanha e reage segundo o ponto de vista de cada realidade local. As conversas sobre estes assuntos são frequentes, também durante a nossa pesquisa, e acontece que os académicos no terreno são chamados, em certo modo, a dar uma opinião.

Para os autores desta pesquisa, a chave está em quem está a controlar o potencial adaptativo do lovolo. Devia haver uma aliança entre as mulheres e os homens mais influentes de cada linhagem para conseguir que o lovolo mude no sentido de voltar a ser uma garantia para a defesa dos direitos de todas as

---

66 Hoje se encontram textos tanto de missionários dos anos 1950 como de marxistas revolucionários dos 1970 a anunciarem o fim e a pronta desapareição do lovolo. A leitura hoje de ambos os tipos de textos não pode deixar de causar um certo sorriso.

mulheres: para não falarmos só de esposas, incluímos também as próprias irmãs, as próprias sobrinhas, as próprias mães e avós (no entanto que todas são ou serão esposas de alguém).

Alcinda Honwana (2002) mostrou como há tradições modernas, no sentido de contemporâneas e com capacidade de adaptação para dar sentido a novos desafios e problemas. Contudo, este dinamismo da instituição de lovolo fica geralmente apagado quando é traduzida ao português como sendo o “casamento tradicional”, pois o adjetivo “tradicional” tem, em certos sectores da população, a conotação de antigo e ultrapassado, como se fossem coisas que *ainda* acontecem no campo. O paradoxo é que a classe alta tsonga se casa *também* pelo lovolo, porque o lovolo está associado ao que se considera como um *bom casamento*, e as classes abastadas de qualquer lugar do mundo sempre quiseram para os seus filhos e filhas um *bom casamento*, isto é, um casamento que mantenha ou potencie a posição social de partida<sup>67</sup>. Além do mais, Paulo Granjo (2005) mostrou que, em Maputo, alguns casais de estilo de vida moderno e alternativo até encontram no lovolo uma oportunidade de “novas vivências conjugais”. Também em Funhalouro notou-se o interesse quando se levantou a questão do lovolo. Há opiniões diversas, mas homens e mulheres, tanto velhas como jovens, sentem-se envolvidas na instituição e ninguém quer ficar de fora. Assim, não parece que o lovolo esteja a desaparecer no campo nem na cidade, antes pelo contrário.

O lovolo devia ser valorizado como uma instituição importante pela sua presença social, que age em coordenação com as leis do Estado, mas que é capaz de uma agilidade de adaptação às realidades locais muito maior do que as leis nacionais. A lei sempre é alguma coisa longínqua e desconhecida pela maioria da população que não está formada em direito nem guia o seu dia a dia na base do direito positivo, enquanto que o lovolo é uma instituição próxima, cuja linguagem é conhecida, o que facilita a agência dos interessados. Entretanto, o que fazer para que o lovolo sirva para fortalecer as relações entre as mulheres

---

67 Quem pode, casa-se três vezes, em três instituições diferentes, geralmente numa sequência de três dias seguidos: na sexta feira a cerimónia de lovolo (linhagens), no sábado no notariado (Estado) e no domingo na igreja (religião). Mas a maioria das pessoas já tem alguns problemas para se casar uma só vez, e o lovolo é muitas vezes a mais acessível (Farré, 2015b). É verdade que o lovolo é talvez a cerimónia mais restrita, no sentido que é feita no âmbito privado, entre membros de duas linhagens. As outras duas instituições implicam uma celebração mais pública, mais de portas para fora.

e os homens jovens, e tornar novamente a família numa instituição estável? Perante uma pergunta assim, o cientista social só pode baixar os olhos, pois sabe que não há receitas seguras: A mudança social não é uma coisa que possa ser programada como se fosse um trabalho de engenharia.

Há três pontos, porém, que nos parecem importantes para consolidar o lovolo na via de uma sociedade coesa e onde vigoram os direitos humanos.

## **Direitos Individuais e Direitos Colectivos e a tomada de decisões individuais**

Vimos que o lovolo não implica novos direitos e deveres só para os dois noivos. Implica também que os parentes dos dois lados, das duas linhagens, começam a ter também direitos e deveres entre eles. O lovolo formaliza estes novos direitos e deveres através de uma compensação de uma linhagem para outra. Assim, o lovolo implica uma nova hierarquia de parentesco: a linhagem que consegue uma mulher para produzir descendência, fica permanentemente a agradecer à linhagem da mulher que vem casar. O pagamento de compensação é um acto coletivo, e ilustra de facto a aliança de duas linhagens através de duas pessoas que se casam. Ora esta aliança coletiva é de difícil acomodação na tradição jurídica ocidental, na qual o foco está nos direitos individuais de cada um dos casados.

Por outro lado, os indivíduos precisam das respectivas linhagem para se casar, e para desenvolver o potencial que cada qual carrega em si. Vale a pena repetir que a vida não é só ser-se marido e mulher, pai e mãe. A pessoa nunca deixa de ser irmão/ã, filha/o, tio/a, sobrinho/sobrinha, cunhado/a; avó/ô, neta/o. Toda esta teia de relações é que a pessoa adulta precisa para atingir o seu desenvolvimento pleno como indivíduo (Webster, 2011). Ora bem, nenhum indivíduo pode ficar submetido ao programa da sua linhagem, antes pelo contrário, compete à linhagem criar as condições para que cada um dos seus indivíduos consiga ser um adulto responsável e criativo, o que de resto não pode senão beneficiar a própria linhagem.

Quanto à mulher, o lovolo, na sua dimensão de facto social total, garante que ela possa aproveitar ao máximo – enquanto mãe, esposa, nora, filha e irmã – a sua posição intermédia entre duas linhagens.

A mulher que vai se casar na base de lovolo, enquanto principal protagonista, pois ela é que é enviada de uma linhagem para outra, devia ser o principal agente na planificação do lovolo. É evidente que a planificação do

lovololo exige aqueles protocolos de pedir licença aos mais velhos, e pedir apoio aos irmãos e irmãs, ao futuro marido, etc. Mas cada mulher devia poder decidir não só com quem quer se casar, mas também como quer que seja o seu lovololo e quando quer que seja o seu lovololo. As outras pessoas, membros das duas linhagens envolvidas, hão de ser mobilizadas seguindo as regras de respeito adequadas, mas, no fundo, a cabeça que está a organizar devia ser da mulher que quer se casar. Regra geral, a noiva é uma mulher que já coabitou um tempo com o seu futuro marido, e já conhece as maneiras de cada uma das duas linhagens, e já decidiu que quer ser lovololada naquele contexto.

Por outro lado, num estado democrático, se uma mulher não quer ser lovololada, deve ter o direito de dispensar o lovololo, mas também, neste caso, ela deve saber convencer a sua linhagem dos porquês, pois o lovololo é uma questão colectiva, e com essa decisão ela e a sua linhagem só perdem reconhecimento social. Talvez por isso, em Funhalouro encontrássemos poucas mulheres que afirmassem categoricamente que não queriam ser lovololadas. Sempre persiste a esperança de algum dia, talvez, encontrar o lar e a maneira de ser lovololada com aquele orgulho.

Contudo, o que deve ficar claro é a diferença entre o que é lovololo e o que é simplesmente outra coisa, possivelmente crime. Existem situações, como a referida recentemente no jornal *Savana*, do 12 de Agosto de 2022, de meninas menores de 18 anos a serem empurradas a se casarem simplesmente pelas urgências de dívidas dos pais. Acontece que estas situações são denunciadas por algum jornalismo como se fossem produto das tradições e crenças a elas associadas. Mas não é nada disso. Isso é uma deturpação do lovololo, que atinge o nível de crime, pois estão sendo violados os direitos fundamentais de uma menina que está sendo aliciada – ou até forçada – pelos seus próprios parentes a condicionar a sua vida com um casamento que não é o momento de fazer. Pode-se ter mais ou menos simpatia pelo lovololo, mas deve ficar claro que o lovololo, na sua essência original, procura sempre valorizar a mulher e a sua linhagem de origem.

Finalmente, também as mulheres que ficam viúvas devem ter o direito de decidir o que querem fazer, e deviam ser apoiadas pelos seus irmãos e filhos na sua escolha. Ela pode querer ficar na casa dela e do seu falecido marido; ela pode querer regressar para perto de parentes da sua linhagem; ela pode até, seguindo a prática tradicional (levirato), querer se casar de novo com um irmão mais novo do falecido marido. O importante é que seja uma escolha livre da mulher.

## **Conclusão:**

### **promover a manada de gado para contribuir a não deturpação do lovolo**

O maior inimigo do lovolo são aquelas deturpações que acontecem como consequência de ele ser inserido num contexto em que o aspecto monetário passa à frente do aspecto jurídico-social consuetudinário; onde a ganância passa à frente do respeito devido às pessoas.

O lovolo é um grande exemplo de como se podem colocar limites à expansão da lógica capitalista, especialmente naqueles aspectos da vida em que não se deve entrar (Farré, 2015b). O que interessa salientar é que o acto colectivo do pagamento do lovolo é diferente do pagamento comercial. O lovolo é mais para criar uma relação e assumir um respeito mútuo, segundo o lugar de cada uma das linhagens. A dita dívida da linhagem do noivo para com a família da esposa parece mais uma dívida daquelas que, segundo David Graeber (2010), não se pode pagar, sendo possível só reconhecer o estado de dívida. Assim, o pagamento de lovolo seria importante pelo facto de reconhecer o valor de receber uma mulher de uma outra linhagem, de assumir o agradecimento permanente para aquela outra linhagem que vai permitir que a linhagem receptora cresça, muito mais do que o valor intrínseco do pagamento, que, no fundo, é simbólico. Dito por outras palavras, sempre que exista esta vontade de reconhecer a dívida social que uma linhagem (que recebe a mulher) vai ter com outra (que entrega a mulher), o valor real do pagamento é negociável, segundo as circunstâncias (Farré, 2015b). O importante é que haja uma linhagem que deve mostrar atitude de respeito e agradecimento à outra.

Portanto, o lovolo é um exemplo de como se podem fazer pagamentos cujo dinheiro segue um circuito diferente ao do mercado. Por isso, é muito importante que os activos usados para o lovolo sejam diferentes do dinheiro usado para comprar no circuito mercantil, para assim distinguir bem as diferentes lógicas. A dinâmica de crescimento das manadas em Funhalouro, e o novo interesse dos homens jovens em investir na própria manada, pode ser um indício de que a lógica do lovolo está a regressar a uma independência que já foi perdida.

Há economistas prestigiosos tentando aconselhar aos dirigentes das grandes urbes mundiais que uma das maneiras de combater a exclusão nos bairros periurbanos das grandes metrópoles é criando um dinheiro alternativo que, com uma forma de circular diferente, tenha a função de integrar aqueles a quem o capitalismo exclui (Hart *et al.*, 2010). Ora bem, estes economistas têm

verdadeiros problemas para encontrar exemplos bem-sucedidos que consigam mostrar o que eles propõem, pois ali onde o capitalismo nasceu já arrasou com toda forma de circulação de dinheiro que não siga a lógica capitalista (Hart *et al.*, 2010). O uso de gado no pagamento do lovolo, enquanto maneira de pago diferente que segue uma lógica distinta, pode ser um bom exemplo de dinheiro circulante (*currency*) alternativo. E seria muito bom que a academia moçambicana mostrasse ao mundo o que há de bom em Moçambique, e o que os demais continentes podem aprender das culturas africanas.

Como afirmaram pessoas tão diferentes, como Leopold S. Senghor e Amílcar Cabral, as culturas africanas são tão ricas e tão criativas que as sociedades africanas deviam saber se especializar em exportar as suas culturas.

## Referências

- BAGNOL, Brigitte. Lovolo e espíritos no sul de Moçambique. *Análise social*, n. 187, p. 251-272, 2008.
- CASIMIRO, Isabel. *Paz na terra, guerra em casa: feminismo e organizações de mulheres em Moçambique*. Promédia: Maputo, 2004.
- CHIZIANE, Paulina. *Niketché: uma história de poligamia*. Lisboa: Editorial Caminho, 2004.
- COVANE, Luís António. *O trabalho migratório e a agricultura no sul de Moçambique – 1920-1992*. Maputo: Promédia, 2001.
- FARRÉ, Albert. A broken link: two generations in a rural household in Massinga district, southern Mozambique. *Anthropology Southern Africa*, v. 36, n. 3-4, p. 124-129, 2013.
- FARRÉ, Albert. Las mujeres y el mito de la agricultura de subsistencia: de la exportación de alimentos a la dependencia alimentaria en el sur de Mozambique. *Cadernos de Estudos Africanos*, n. 29, p. 31-58, 2015a.
- FARRÉ, Albert. Mobility and labour regimes in Southern Africa: from mobile workers to workers on the move – a perspective from Mozambique. *Quaderns d'Antropologia*, série Monogràfics n. 33: Mobilitats i Mobilitzacions a l'Àfrica, p. 171-190, 2017.
- FARRÉ, Albert. Ruinas y legitimidad en Massinga: formas de pensar el pasado entre ancianos empobrecidos del sur de Mozambique. *Revista de Antropología Social*, v. 25, n. 2, p. 361-387, 2016.
- FARRÉ, Albert. Vínculos de sangue e estruturas de papel: ritos e território na história de Quême (Inhambane). *Análise Social*, v. 43, n. 147, p. 393-418, 2008.
- FARRÉ, Albert. Women as mediators in postwar Mozambique: pushing lobolo from price to propriety. In: HART, Keith (Ed.). *Economy for and against democracy*. New York: Berghahn Books, 2015b. p. 83-102.

- FÉLIX, Benedita. Uniões prematuras aumentam desistência escolar. *Jornal Savana*, Maputo, 12/08/2022, p. 6.
- FIALHO, José. *Antropologia económica dos Thonga do Sul de Moçambique*. Maputo: AHM, 1998. (Estudos 12).
- FIRST, Ruth. *Black gold: the Mozambican miner, proletarian and peasant*. Brighton: The Harvester Press Limited, 1983.
- GLASER, Barney; STRAUSS, Anselm. *The Discovery of Grounded Theory*. Chicago: Aldine, 1987.
- GRAEBER, David. *Debt: the first 5,000 years*. New York: Routledge, 2010.
- GRANJO, Paulo. *Lobolo em Maputo: um velho idioma para novas vivências culturais*. Lisboa: Campo das Letras, 2005.
- HARRIES, Patrick. *Butterflies & Barbarians: Swiss missionaries & systems of knowledge in South-East Africa*. Athens: Ohio University Press & Swallow Press, 2007.
- HARRIES, Patrick. *Work, culture and identity: migrant labourers in Mozambique and South Africa, c.1860-1910*. Johannesburg: Heinemann-Witswatersrand University Press, 1994.
- HART, Keith; LAVILLE, Jean-Louis; CATTANI, Antonio David (Eds.). *The Human Economy*. Cambridge: Polity, 2010.
- HONWANA, Alcinda Manuel. *Espíritos vivos, tradições modernas: possessão de espíritos e reintegração social pós-guerra no Sul de Moçambique*. Maputo: Promédia, 2002.
- JUNOD, Henri. *The life of a South African tribe: the social life*. Neuchatel: Imprimerie Attinger Frères, 1912.
- KUPER, Hilda. *The Swazi: a South African kingdom*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1963.
- LITSURE, Henrique Francisco. *A identidade tsonga-changana no contexto da identidade nacional moçambicana: construção e representação*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade de Lisboa, Lisboa, 2020.
- LOFORTE, Ana Maria. *Género e poder nos tsonga do sul de Moçambique*. Pormédia: Maputo, 2000.
- MACAGNO, Lorenzo. Lusotropicalismo e nostalgia etnográfica: Jorge Dias entre Portugal e Moçambique. *Afro-Ásia*, n. 28, p. 97-124, 2002.
- MACAGNO, Lorenzo. The birth of cultural materialism? A debate between Marvin Harris and António Rita-Ferreira. *Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology*, v. 13, p. 1-21, 2016. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/1809-43412016v13n1p001>. Acesso em: 19 fev. 2023.
- MAUSS, Marcel. *Ensayo sobre el don: forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires; Madrid: Katz, 2009 [1923-24].

MIRANDA, Aline Beatriz. Lobolar, casar e presentear: notas sobre o lobolo em Moçambique. *Equatorial – Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social*, v. 9, n. 17, p. 1-22, 2022. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/equatorial/article/view/27913>. Acesso em: 19 fev. 2023.

RITA-FERREIRA, António. *Presença luso-asiática e mudanças culturais no sul de Moçambique*. Lisboa: ICT, 1982.

SAIAG, Hadrien. Towards a neo-Polanyian approach to money: integrating the concept of debt. *Economy and Society*, v. 43, n. 4, p. 559-581, 2014.

SIMBINE, Gabriel. O lobolo na perspectiva histórica. *Jornal Domingo*, Maputo, 11/11/1984, p. 7.

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

THOMAZ, Omar. Lobolo e trabalho migratório: reprodução familiar e aventura no sul de Moçambique. In: TRAJANO FILHO, Wilson (Org.). *Travessias antropológicas: estudos em contextos africanos*. Brasília: ABA, 2012. p. 221-240.

VAN DEN BERG, Jelle. A peasant form of production: wage-dependent agriculture in southern Mozambique. *Canadian Journal of African Studies*, v. 21, n. 3, p. 375-389, 1987.

WATERHOUSE, Rachel; VIJFHUIZEN, Carin (Eds.). *Estratégias das mulheres, proveito dos homens: género, terra e recursos naturais em diferentes contextos rurais em Moçambique*. Maputo: Núcleo de Estudos da Terra (UEM) – ActionAid – Moçambique, 2001.

WEBSTER, David. *A sociedade Choppe: indivíduo e comunidade entre os Chopes do sul de Moçambique*. Lisboa: ICS, 2011.

YOUNG, Sherilynn. Fertility and famine: women's agricultural history in Southern Mozambique. In: PALMER, Robin; PARSONS, Neil (Eds.). *The roots of rural poverty in Central and Southern Africa*. London: Heinemann, 1977. p. 66-81.