

IDENTIDADE E GLOBALIZAÇÃO: O CASAMENTO COMO COMPONENTE DO PATRIMÓNIO IDENTITÁRIO NYÚNGUÈ

Geraldo Cebola João Lucas (Universidade Pedagógica- Nassa, Moçambique)¹

RESUMO

O casamento nyúnguè é caracterizado por um conjunto de práticas/tramites que constituem o conjunto de rituais que corporizam o casamento desta comunidade. A socialização dos futuros cônjuges está a cargo da comunidade, particularmente dos padrinhos, até o casamento. Mas mesmo depois do casamento os padrinhos acompanham a *vida* do casal como conselheiros. Depois de 1992, com o fim da guerra civil entre a Renamo e o Governos da Frelimo e implementação da democracia liberal em Moçambique, a região do sul de Tete registou um desenvolvimento substancial. Tal desenvolvimento, (apoiado nas políticas de reajustamento estrutural) que comporta acesso à informação, fluxo de movimento no corredor de Tete trouxe consigo influências *globalizacionais* para e sobre a cultura da região. A força da globalização afectou a forma do casamento nyúnguè. Os rituais, assim como a socialização, na comunidade nyúnguè se caracterizam pela relação com o que acontece noutras regiões do país e do mundo. No entanto neste se defende que o impacto da globalização observa resistência e aceitação. A cultura nyúnguè não só absorve o que lhe é útil da globalização, mas (também) empresta à globalização.

Palavras-chave: casamento nyúnguè; globalização; Tete; gowero; rituais.

ABSTRACT

The marriage in the nyúnguè community is characterized by a set of practices that are rituals. The socialization of the future husband and wife is possible by the participation of the best mans until the marriage and after that as counselors. After 1992, with the end of civil war in

¹ Geraldo Cebola João Lucas é licenciado em História pela Faculdade de Letras e Ciências Sociais da Universidade Eduardo Mondlane sedeada em Maputo-Moçambique e mestrando em Educação/Ensino de História pela Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Pedagógica.

Actualmente é docente (assistente Estagiário) de História Política I e II e de Ciência Política (desde 2008) na Universidade Pedagógica – Delegação do Niassa. (cell: [258] 823851696; email: geraldolucas20@gmail.com).

Revista Litteris – www.revistaliteris.com.br

Setembro de 2011

Mozambique (between Renamo Movement and Frelimo government) and the introduction of liberal democracy, the south region of Tete Province had registered great development caused by economics reform (structural adjustments) and the improvement of movement of people and goods through the Tete corridor. The development caused globalization and the globalization had² impact on nyúnguè culture, particularly on the ritual marriage of this community. Therefore, the impact o globalization on nyúnguè marriage doesn't mean total change of ritual or the abandon of the traditional kind of marriage, but the change of objects used in rituals and the abandon of some habits that were not good to people like the stigmatization of impureness of girls or sterileness of the man (husband).

Key-words: nyúnguès marriage; globalization; Tete; gowero; rituals.

1. Introdução

Os nyúngu`e são um grupo etnolinguístico sediado maioritariamente na margem sul do rio Zambeze. Sua concentração se verifica nos distritos da Cidade de Tete e Changara, a sul da província de Tete no centro de Moçambique. O objecto de análise neste trabalho é o impacto da globalização sobre o património cultural identitário dos nyúnguè. Mas é pertinente especificar que o aspecto em análise é o casamento como um património cultural intangível ou património cultural imaterial. O conjunto de regras e ritos que caracterizam o casamento constitui uma das dimensões identitárias de uma sociedade ou comunidade. A prática cerimonial do casamento entre os nyúnguè obedece a um conjunto de regras e ritos que são preservados, transmitidos e difundidos de geração para geração. O objectivo, principal, é analisar o impacto da globalização sobre o casamento dessa comunidade como componente identitária, visto que (funcionalisticamente pensando) a mudança de componentes culturais leva a alterações do património identitário. A teoria de apoio para esta análise é a teoria semiótica que defende mudança e permanência/continuidade. A razão da escolha da teoria semiótica deve-se ao argumento do autor deste trabalho que reza o seguinte: a globalização, e consigo após-

² Is having until now.

modernidade, não *mutila* as identidades culturais. As culturas recebem as forças de mudança global, mas elas não substituem, por completo, as identidades culturais específicas. Os patrimónios identitários. As culturais apropriam os valores globais em obediência a contextos específicos: os adapta `a sua realidade e só os adapta se não forem daninhos a sua sobrevivência.

Não havendo escritos específicos sobre identidade cultural nyúnguè e nada que trate o casamento como património intangível e componente identitária dos nyúnguè, se recorreu às entrevistas e à observação³. O método usado é dialéctico. A escolha desse método justifica-se pelo facto do *convívio* entre a cultura local e a globalização ser caracterizado de contradições: contradições motivadas pela luta de preservar a tradição cultural-identitária e pela “anuência” de mudança. A resistência requer negação do novo e a mudança requer negação do antigo/tradicional.

Segundo Ake, Globalização tem se tornado uma palavra sonante que, contudo, conota novo desenvolvimento no mundo económico e nas relações internacionais no geral. *Na sua actual concepção* e uso popular, globalização tem vindo a ser associada à emergência da “Aldeia Global” – a emergência dum mundo que é trazido pelas novas revoluções nas comunicações. (AKE apud NABUDERE, 2000: 10). Ainda ela, a Globalização, é muito mais do que isto. Na sua tendência de uniformização ela *afasta* o que lhe é marginal/o que não convive com seus *desejos*; transforma ou, pelo menos, obriga à uma adequação. O que é endógeno internacionaliza-se e volta a *nativizar-se*. Sua manifestação é contraditória e não *alinear*.

Para contexto desse trabalho entende-se por “**património cultural imaterial** as práticas, representações, expressões, conhecimentos e competências – bem como os instrumentos, objectos, artefactos e espaços culturais que lhes estão associados – que as comunidades, grupos e, eventualmente, indivíduos reconhecem como fazendo parte do seu património cultural”. (Lei nº 10/88, de 22 de Dezembro de 1988).

Segundo Liesegang (1998:117) Identifica-se uma pessoa com relação ao seu espaço mais relevante no momento referido, mas o actor continua a ser individualizado. O outro pólo neste sistema de referências e declarações de pertenças é o generalizante. Neste referimo-nos a macro-

³ o autor, não só é natural como viveu nessa região tempo bastante.

grupos e categorias de pessoas. Trata-se de detectar ou declaração a pertença de um indivíduo a um ou mais macro-grupos sociopolíticos ou a categorias de estatuto social. Podemos chamar a isso identificação sociopolítica. A identidade está relacionada a territorialidade física ou social.

O conceito território comporta diversas dimensões como: a física, a política, a económica e, simbólica. Para este trabalho, por lidar com o património intangível, a dimensão simbólica se afigura mais pertinente. No concernente à dimensão simbólica, a posição de Albagli é sugestiva:

“(…) Predomina hoje o ponto de vista de que as diferenças culturais originam-se da história cultural de cada grupo humano. A cultura – incluindo conhecimentos, capacidades, crenças, arte, moral, leis, hábitos e costumes – é construída no tempo (história) e no espaço (território). A noção de cultura passa, então, a estar associada ao que *não é inato*, tratando-se de um comportamento aprendido socialmente (“endoculturação”), que *independe* de uma transmissão genética e sobre o qual a influência do ambiente físico se mostra limitada. Verifica-se, inclusive, que “é possível e comum existir uma grande diversidade cultural localizada em um mesmo tipo”. (2004: 41).

O casamento nyúnguè, como de outras sociedades, comporta passos rituais que devem ser observados para o reconhecimento do casal. O processo de observação ou prática dos ritos é conhecido como ritualização. A este respeito Eibl-Eibesfeldt (1979: 3) refere que exibido por todas as sociedades, o ritual é um específico e observável tipo de comportamento baseado sobre o estabelecimento de regras tradicionais. Assim, é possível ver o ritual como um caminho de definição ou descrição do homem. Mas os rituais sofrem também influências dos *tons das épocas*⁴ (contextos ou conjunturas específicas). O património intangível (ritos) do casamento na sociedade em análise está vinculado a preparação dos noivos, ao contrato conjugal, ao divórcio e a guarda de filhos. A preocupação de preservar o “*como fazer*” desta cerimónia é atribuído valor patrimonial de conservação das regras. E como componente identitária duma sociedade ele (o património) tem vida num espaço e num ambiente determinado. O valor interpretativo dos ritos está vinculado a um contexto cultural e só pode viver nele e dele obedecendo sua evolução. Sobre ambiente importa considerar a ideia de Agazzi:

“O primeiro passo para responder esta questão é reconhecer que o conceito de ambiente não é absoluto, mas relativo: o ambiente sempre é ambiente de alguma coisa, que também depende do ponto de vista de nós consideramos tal coisa. Para a célula num organismo vivo, o ambiente próprio é o tecido a que tal célula pertence. (4). A diferença entre a espécie humana e

⁴ Obedecem à conjunturas de momento, ao mosaico conjuntural.

outras espécies reside no facto daquela (espécie humana), no quadro da sua evolução, não ter procurado apenas em se adaptar à natureza, mas ter procurado adaptar o seu ambiente às necessidades das pessoas.” (AGAZZI,1994: 4-5).

O casamento, segundo Hoebel e Frost é uma instituição social determinada pela cultura. É o complexo das normas sociais que definem e controlam as relações de um par unido um com o outro, com seus parentes, com sua prole e com a sociedade no geral. Ele define todos os direitos institucionais, deveres, privilégios e imunidades do par como marido e mulher. Ele determina a forma e actividades da associação conhecida como a família. (HOEBEL & FROST, 1995: 176). Malinowski (1967: 18-9)⁵ enfatiza o carácter económico do casamento, daí que o denomine de contrato económico. O autor olha para as trocas que ocorrem nas ritualizações do casamento entre parentes, a cooperação que o casamento oferece na produção e os valores que os noivos pagam como reconhecimento do esforço dos parentes da noiva em fazê-la crescer.

É importante perceber, por outro lado, que as normas que constituem a moral duma sociedade ou comunidades não são estanques e fixas. Elas sofrem alteridade, são mutáveis. A alteridade se deve à empréstimos entre culturas diferentes, através do difusionismo [contactos] cultural. Tal alteridade depende outrossim dos contextos ideológicos e económicos que *adjectivam* uma determinada época – é o que Marx chamou, incessantemente, de tom da época. Nyatsimba Mutota⁶, segundo a lenda, teve que desbravar um campo de cultivo muito extenso (usando a enxada). Primeiro derrubou a mata. E construiu, como rezava a moral, uma casa nas propriedades dos sogros. Mas como a demonstração de sua força foi tão maior, sua fama de homem trabalhador superou as expectativas e ganhou mais esposas tiradas daquele grupo de parentesco. Mas de lá para cá as regras foram sofrendo alteridade e as morais também.

A socialização do rapaz na comunidade nyúnguè tem em conta aquilo que torna o homem valente e a construção de uma casa (*gowero*) conta-se como vital.

2. A socialização dos futuros noivos na comunidade nyúnguè

⁵ Sua obra é clássica para questões culturais e especificamente para o estudo do parentesco.

⁶ Primeiro rei do Estado dos Monomotapas e fundador do mesmo.

Segundo Moore socialização é o processo pelo qual os novos membros aprendem a enquadrar-se na sociedade e absorvem as regras e a cultura da mesma. Este processo envolve aprender e aceitar os padrões de conduta que estão ligados a determinados papéis que se esperam na sociedade, e que são necessários para que essa sociedades e produza ao longo dos tempos. (MOORE, 2002).

Entre os nyúnguè, ainda numa tenra idade os pais escolhem padrinhos para [socialização] seus filhos. Geralmente os padrinhos são pessoas que não parte da família. O padrinho ou madrinha recebem a designação de *nshankulu*. Para o rapaz tem de ser um homem e para a menina uma mulher. Os padrinhos é que deverão acompanhar o desenvolvimento dos seus afilhados.

Na cultura Nyúnguè não existem ritos de iniciação para os rapazes, mas apenas para as raparigas. É durante os ensinamentos rituais que a menina aprende a cuidar do marido, práticas de cuidados com a menstruação e parto. É durante os ritos de iniciação que a rapariga aprende a puxar os lábios vaginais (*matangi*) para permitir o seu elasticimento. A função dos *matangi* é de aumentar o estímulo no homem durante o acto sexual. Uma vagina desprovida desses requisitos pode ser considerada estranha pelo homem [nyúnguè]. Por vezes as raparigas fazem pequenas tatuagens em redor da cintura para originar rugas ou pequenas ondas ao longo da anca. Essas tatuagens também servem de estímulo para o homem. Na cara, como tatuagem, desenhavam⁷ uma folha de qualquer planta de estima para aumentar a beleza. Saiba-se que a madrinha da rapariga joga um papel primordial na socialização da futura esposa.

Algumas práticas como a de tatuar a cara tendem a desaparecer [velozmente]. Não só nas zonas urbanas do sul da província, área habitacional dos Nyúnguè, mas também nas zonas rurais.

No concernente à educação do rapaz, pode se afirmar que é diametralmente oposta. A diferença não reside apenas no facto de serem pessoas de sexo oposto mas no modo de socialização. Por não serem submetidos à ritos de iniciação, a sua educação é garantida pelo padrinho e pelo pai. É dos pais que o rapaz deve aprender a derrubar a mata, desbravar a terra,

⁷ Já não constitui prática corrente.

construir uma casa, ir `a caça, pastar o gado (que é abundante nesta região de Tete) e, assim, a se tornar no homem do amanhã: o *noivo*. A construção da casa, o derrube da mata e o desbravamento da terra são saberes importantes para se afirmar como homem socialmente válido – para conseguir ser acreditado pela moça e mormente pelos futuros sogros (*wamabwala*).

3. O namoro (*kudziwana*)

Entre os *nyúnguè*, geralmente, o rapaz e a rapariga têm sido jovens da mesma comunidade ou região residencial embora não haja impedimento quanto `a união de pessoas de grupos de parentesco distanciados ou de realidade sociocultural diferente. Depois dos jovens se apreciarem (geralmente porque costuma se ver no dia a dia e nas maltas de brincadeiras) se conquistam (*kunyengana*). Geralmente a iniciativa de se aproximar ao outro para manifestar intenção de namoro tem sido do rapaz. As vezes com anuência do *Nshankulu*/padrinho. Sobre o conhecimento mútuo, que conduz ao casamento, Orgila defende o seguinte:

“Não há dúvida de que havia e há mais possibilidades de se estabelecer uma corrente sentimental entre aqueles que se conhecem antes de se amarem do que de se estabelecer um profundo conhecimento entre aqueles que se amam. O autor diz que o noivado, e não o casamento, é o banco de ensaio do amor entre duas pessoas.” (ORGILA, 1970, p.292-3).

Caso a rapariga aceite a proposta do rapaz, de imediato ela vai segredar à madrinha e não à mãe ou ao pai. A madrinha é que *transportará* a novidade e as características precisas do rapaz para o conhecimento dos pais da rapariga. Com a anuência dos pais a madrinha informa a rapariga que o rapaz será recebido pelos pais.

4. O casamento (*kulouola*)

O casamento é uma instituição social que visa estabelecer vínculos de união estáveis entre o homem e a mulher baseados no reconhecimento do direito de prestações recíprocas de comunhão de vida e de interesses, segundo as normas das respectivas sociedades. Não se trata de um tipo de partilha qualquer, deixado ao livre arbítrio e inclinações dos intervenientes, mas de uma comunhão de interesses mútuos. (MARTÍNEZ, 2009, p. 121).

A multiplicidade de formas que encontramos nas sociedades ultrapassa, neste caso, universal cultural e as generalizações, pelo que é impossível considerar uma única forma de casamento de valor universal. Entre as variadíssimas formas e normas existentes, permanece sempre o facto da comunhão, socialmente conhecida e regulada. (Idem).

“A norma do casamento nas diferentes sociedades contempla as questões que podem aparecer durante a vida matrimonial, isto é, a infidelidade do homem ou da mulher, através do adultério, a ruptura do vínculo, provocando o divórcio, As causas do divórcio variam de sociedade para sociedade. Podem ser: as esterilidades de um dos cônjuges, a impotência sexual, a incompatibilidade de caracteres, as desgraças domésticas, as doenças, os maus tratos, a violação, o concubinato, entre outras.” (MARTÍNEZ, 2009, p. 122).

As negociações encetadas pela madrinha da rapariga junto dos pais desta conduzem à eleição duma data para o casamento. A madrinha depois de segredar à rapariga sobre a data ou período da cerimónia convida o/s padrinho/s do rapaz para informá-lo/s e se acertar as formalidades.

Há condicionalismos a serem observados. Para demonstrar que de facto o rapaz é homem se exige que construa uma casinha no quintal da família da esposa. Atenção que esta construção não tem relação com sistema matrilinear de casamento porque não visa a transferência definitiva do jovem para habitar no quintal dos sogros. Para além de que os filhos não ficam sob tutela dos tios maternos, como reza o sistema matrilinear do norte do Zambeze. A pequena casa construída pelo rapaz recebe a designação de *gowero*. A exigência da construção do *gowero* visa provar que de facto o rapaz foi instruído socialmente para enfrentar a vida adulta. Visto que casa é uma das necessidades fulcrais para a edificação duma família. Daí que o padrinho do rapaz, assim como seus pais devem estar certos de que seu filho/afilhado não está preparado para contrair matrimónio caso revele incompetência no concernente a esta matéria. Em segundo lugar, a casa a ser edificada pelo rapaz antes da cerimónia serve também para a primeira noite nupcial e servirá

sempre que for de visita de quarto de descanso ou dormida. Como pode se depreender, a construção do *gowero* é deveras importante, serve de uma das principais provas para os pais e padrinhos de que a filha não estará a se casar com um preguiçoso. Porque para a construção do *gowero* o rapaz precisa estacas apropriadas, capim, cordas e outros elementos que são explorados da natureza. Como elucida Inácio Máquina:

“...O rapaz deve ser capaz de exibir força e habilidade no processo da construção por uma questão de credibilidade aos olhos dos sogros e sobretudo da madrinha (n`shankulu wa cikazi). Assim, o corte de estacas (n`sici), paus maleáveis para ligar a estrutura da casa (mbaliro), cordas (nzoi), capim (uswa ou mauswa) para cobertura constitui um trabalho árduo, daí que a consecução do *gowero* seja fundamental.”(MÁQUINA, 2010 cp).

Outra actividade exigida antes de se realizar o casamento é o desbravamento duma porção de mata para se transformar em campo de cultivo (*machamba*). Depois de derrubar e secar a porção florestal deve queimar (*kutentha/lupswa*). E por fim desbravar a terra para a sementeira. Esta prova visa não só exibir força, mas também demonstrar que a noiva não irá sofrer de fome quando estiver no lar porque o marido sabe trabalhar a mata para cultivar/produzir. Grande parte da colheita (primeira daquela *machamba*) será levada pelos dois (noivo e noiva) para o seu lar e os pais ficarão tranquilos por ter certeza de que a filha levou mantimento para o novo lar. A importância da enxada repousa neste contexto produtivo e não apenas na sua apresentação como um objecto. E é este valor simbólico do trabalho ligado `a enxada (*phaza*) que é transferido para a união ou o selo do casamento com os brincos. Os brincos (*mphete*) por ser pertença feminina unidos à enxada (*phaza*) perfazem a união e ou selam o casamento. Resulta disso o ditame *phaza na mphete* (enxada e brinco). A união desses dois objectos é que vitaliza a relação.

No dia do casamento a *comitiva* do noivo (padrinhos, pais, e outros familiares ou amigos eleitos) se faz `a casa da noiva. Deve levar consigo dinheiro para o selo do casamento que geralmente deve ser uma nota qualquer, esse dinheiro é o chamado *phaza na mphete*. Entenda-se que o noivo e sua comitiva não entregam os objectos materiais (enxada real e brincos reais), mas sim uma nota em dinheiro que simboliza os objectos referidos. Para que a família do noivo, na voz do padrinho, comece a falar é preciso dinheiro (*cobiri*), pede-se um prato à família da esposa

e deposita-se algum dinheiro e se começa a falar. Outro dinheiro serve para *kuthamula n`sana* (endireitar a coluna do pai). A coluna deve ser esticada porque, de algum modo, sofreu no acto do coito com a mãe da noiva. Para além de que se pensa que a efectivação do feto depende do depósito de espermatozóides de forma sistemática e contínua.

Na cerimónia a primeira a falar antes todos os presentes é a madrinha da rapariga. Ela é que introduz a razão do dia e o colectivo que acompanha o noivo a apresentação próprio noivo é feita pela madrinha aos pais da noiva. Depois disso, o padrinho do rapaz pede um prato e a família do noivo deposita um valor em dinheiro no prato como forma de pedir permissão para falar.

Depois do padrinho do rapaz introduzir a sua comitiva devolve a palavra à madrinha da rapariga que por sua vez, em comunhão com os pais anuncia o valor a pagar pelo acto de *kuthamula n`sana (lobolo em cichangana)* ou anelamento. O dinheiro é, geralmente, estipulado em número de cabeças de gado. No geral tem dito uma cabeça ou uma cabeça e seu vitelo (*`gombe na mwanace ou `gombe ikulu na i`gono iace.*). Antigamente uma cabeça equivalia a dizer 100,00Mt (*mbondo*) e uma cabeça e seu vitelo equivalia a 100,00Mt e 50, 00Mt (*`gombe na mwanace*); isto no período pós-independência, mas actualmente a moeda está inflacionada e os preços de gado sofreram alteração. O preço mínimo dum cabeça de vaca se situa nos 1000,00Mt e um vitelo está a 500,00Mt. Assim *`gombe ibodzi* (uma cabeça) equivale a dizer que o acto de *kuthamula n`sana* custa 1000,00Mt. No caso de discordância, a família do noivo volta a depositar dinheiro no prato como forma de pedir palavra. Assim os acompanhantes do noivo e este pedem para se isolar por instantes para concertos. Depois disso volta ao local da concentração e pede a redução do valor ou pede para que o pagamento seja feito de forma faseada.

É preciso entender que a forma inicial do *kuthamula n`sana* não consistia no pagamento em dinheiro, mas sim em verdadeiras cabeças de gado e na época era, quase, fácil dado que no geral os Nyúnguè eram criadores de gado. Mas a ligação da região do Estado dos Monomotapas com o comércio internacional, primeiro com os árabes e depois portugueses maioritariamente,

bem ao comércio com os missionários transformou a economia local em economia monetarizada e proporcionou a estipulação dos pagamentos em dinheiro.

Depois se tira um valor em dinheiro para selar a união – *phaza na mphete*. Caso a união não seja selada e os pagamentos não foram completados o noivo não terá autoridade, futuramente sobre os filhos e por qualquer motivo a esposa pode ir para a casa dos pais.

O *phaza na mphete*, que mais tarde passará a ser designado (familiarmente) apenas por *mphete* (por questão de simplificação do termo) serve não apenas para selar o casamento, mas também para dissolvê-lo. No caso de divórcio, o valor de *phaza na mphete* é devolvido à família do noivo ou a ele mesmo. O acto da devolução simboliza o *apagar* da relação ou supressão de compromisso.

Segundo Martínez (op. cit.), a cerimónia nupcial que manifesta socialmente a decisão dos contraentes, se pode reduzir a um simples acto jurídico, ou a um processo ritual mais complexo, rico em cerimónias e símbolos, composto por várias fases com períodos de tempos mais ou menos prolongados. O casamento tem também uma dimensão comunitária, que requer além da presença das respectivas das famílias cônjuges, a participação dos membros da comunidade, ou ao menos, os seus representantes mais significativos. Nunca se trata de um assunto privado. Também o carácter festivo forma parte da celebração do casamento em todas as culturas. Este carácter se manifesta através da apresentação dos próprios contraentes, do vestuário dos participantes, do tempo decidido à celebração, do banquete com comida e bebida com qualidade e abundante, na ornamentação do ambiente exterior e na solenidade do ritmo. (MARTÍNEZ, 2009, p.122).

Entre os Nyúnguè também se verifica festa no casamento. Geralmente a família do noivo prepara e leva consigo bebidas para acompanhar a refeição do dia. O que se bebe no geral é *buadua* (pombe) – uma bebida tradicional fermentada com base no milho ou *mapira* e *maxoeira*. Actualmente tem sido costume o noivo levar garrafão de vinho para servir de suporte o que foi preparado.

O *gowero* serve, também, para a demonstração da virgindade da rapariga e da potência sexual do rapaz. A reprovação da rapariga nesse teste (de virgindade) pode levar o rapaz a renunciar a intenção de formar um lar com a rapariga ou então à redução do valor do *kuthamula n`sana*. Dzico Viagem elucida o seguinte:

“...Na primeira noite, naquele *gowero* que o genro (**nkuasa**) construiu é praticado o primeiro encontro sexual entre os futuros cônjuges. À rapariga é oferecido um lençinho (pano branco) para levar consigo ao *gowero*. O rapaz ao introduzir o pênis deve encontrar pequenas barreiras que sejam sinais de virgindade e a prova máxima disso deverá ser o sangue que a noiva vai perder por perder a virgindade. Por outro lado a noiva é instruída a colher parte dos espermatozóides e dobrar o pano. No dia seguinte o pano deve estar bem apegado/colado pela força colante dos espermatozóides, caso contrário será prova segura de que o rapaz é estéril. E a possibilidade de casamento pode ser anulada ainda cedo. Se o lençinho colar seguramente será prova de que o homem é reprodutor...” (VIAGEM, 2010 cp).

E se na primeira noite, do *gowero*, o rapaz não conseguir estar excitado ou ter dificuldades de introduzir o pênis na vagina. A moça poderá reportar a situação à madrinha e se concluir que o noivo é impotente. Assim, se o rapaz não consegue introduzir o pênis não reúne condições para ocupar a afilhada. É preciso entender que toda informação passa pela madrinha em primeiro lugar.

5. O Impacto da Globalização sobre o Casamento Nyúnguè

A necessidade da aprovação social do casamento continua a constituir uma realidade entre os nyúnguè. No entanto, há opções diversificadas em termos rituais por causa da multiplicação de seitas religiosas e *hibridade* populacional. No entanto, por mais que vá ao registo ou igreja, a parte tradicional do casamento ainda se conserva como prática indispensável embora com algumas concessões ou modificações. De qualquer das formas os noivos devem aparecer em público para que o casamento seja aprovado e legitimado.

Na maioria das comunidades os rapazes e as raparigas não casadas não estão livres de acasalar-se em uniões temporárias, sujeitos a barreiras do incesto, da exogamia e regulações sociais como triunfo nas suas comunidades. Mas existem tribos que consideram a castidade dos não-casados como uma virtude, especialmente nas raparigas e um lapso é severamente censurado ou punido. Entre os nyúnguè a castidade feminina era regra exigida. A primeira noite nupcial no *gowero* servia para provar se a rapariga era virgem. A rapariga deveria perder sangue no acto sexual como sinal de perda de virgindade. No caso de não se provar virgindade da rapariga, a relação terminava, os outros rituais não eram observados por causa da impureza da mulher. Por outro lado, no caso dos espermatozóides não fizerem colar o lencinho que a rapariga levava para a relação com o fim de captar parte dos espermatozóides se concluía que o rapaz era estéril e a noiva poderia abdicar-se de casar com o jovem. Mas estas práticas foram abandonadas por causa de estigma que as conotam e pela falta de comprovação científica das técnicas que eram usadas. Para que a rapariga case (já) não é preciso que seja casta/virgem. E o que pode provar que o rapaz é estéril são consultas médicas em hospitais.

Malinowski (1967:32) argumenta que o rito do casamento é como uma regra e também como um acto ritual com um significado simbólico, e como tal o rito é geralmente concebido para possuir uma eficácia mágica; ele contém um preceito moral ou expressão de um princípio legal.

Uma das formas de obter esposa e o direito aos filhos dela é trabalhar para eles (os sogros). Hoebel e Frost (1995: 195) referem que Jacó trabalhou sete anos para ganhar a mão de Raquel, mais sete anos para ganhar a mão de Lia. A história do Centro de Moçambique evoca a lenda de Mwenemutapa que trabalhou no desbravamento de grande machamba para casar uma mulher local: da região situada entre os rios Luia e Mazoe. Pode-se depreender que na cultura nyúnguè a descendência se baseia na linha parental do noivo (pai).

O *kuthamula n`sana (lobolo em cichangana)* ou valor de anelamento pago à família da noiva é a progênie para a cultura nyúnguè. Como se afirmou, o dinheiro (progênie) é, geralmente, estipulado em número de cabeças de gado. No geral tem sido uma cabeça ou uma cabeça e seu vitelo (*gombe na mwanace ou `gombe ikulu na i`gono iace.*). No entanto em

nossos dias a progênie é estipulada em valores monetários e nada quase em gado. Mesmo em regiões que produtores excelentes de gado como sul de do distrito de Changara (Marara e outros postos administrativos) o preço da progênie é estipulado em dinheiro. É preciso sublinhar que, neste caso, o efeito da globalização não elimina a prática ritual. Mas os objectos utilizados para o ritual mudam, no entanto o seu valor simbólico não muda nem desaparece. Deste modo se prova que a cultura se apropriou das novas formas mas não do conteúdo. O que se regista não é crise de identidade, mas um reajuste ao *tom da época*, reconhecimento do novo contexto: uma espécie de resposta à realidade global para que não seja marginalizada. Por outro lado, a força do tribunal e das igrejas na interferência sobre assuntos do casamento não anulam as práticas rituais do património identitário. A “tradição” *convive* com o “formal”.

A constatação de Malinowski sobre o divórcio e seu significado na comunidade é importante:

“A regra geral é de que o divórcio é possível mas não é fácil e provoca danos e desabilidades a ambos os cônjuges. Mesmo onde o divórcio é facilitado para o marido ou esposa, se regista o pagamento de um considerado preço que deve ser pago pelo divórcio ou pela liberdade para divorciar e isto é fácil apenas para os que são sucedidos economicamente. E, geralmente, o divórcio envolve a perda de prestígio e estigma moral.” (MALINOWSKI, 1967:25).

Entre os nyúnguè acontecia o mesmo. A cultura patrilinear nyúnguè era tão machista ao ponto de manter na clandestinidade a esterilidade do homem. Está na razão disto, a concepção de que o homem que é estéril não difere de mulher é desprezado pela própria esposa e pela comunidade. A notícia de que esta ou tal mulher é estéril era difundida pelos grupos de homens para que nenhum homem a pretendesse por engano, dado que ele mesmo cairia no *lenço* da vergonha. Mas não constitui vergonha divorciar. E a esterilidade já não é tão estigmatizada culturalmente. Neste trabalho defende-se que o que é bom e proveniente da globalização é acatado. Pensa-se que o combate a estigmatização pela esterilidade é um ganho para a cultura local. O homem estéril (*Ngomwa*) já não é estigmatizado com a mesma violência marginalizadora de antes. As notícias de aluguer de barriga; o recurso de outras técnicas que a medicina oferece para que um casal possa ter filhos; a normalidade com que se encara adopção

de filhos não-biológicos são factores que contribuem para a redução profunda de preconceitos adjacentes a defeitos genéticos ou biológicos.

6. Conclusão

O gowero assim como phaza são indispensáveis para a efectivação do casamento nyúnguè. O gowero prova maturidade, potência e habilidade de trabalho. A enxada (phaza) ilustra a instrução que o noivo recebeu, instrução ligada à agricultura. Mas algumas práticas começam a perder lugar. Hoje se o noivo tiver dinheiro pode pagar uma pessoa para construir o gowero e abrir a machamba. Esse entendimento advém do facto de se perceber que se uma pessoa ocupa uma profissão liberal (como professor) é porque perdeu tempo a estudar e não teve a instrução doméstica de como construir o gowero e desbravar uma mata. Assim não pode fazê-lo. Mas é preciso entender que o valor simbólico e mesmo a linguagem ou os discursos continuam os mesmos. Certas exigências podem ser satisfeitas em dinheiro, também, pelo facto de que as culturas hoje, particularmente a nyúnguè, não são fechadas. Assim, os casamentos estritamente endogâmicos tendem a desaparecer, senão por opção. Hoje os rapazes nyúnguè podem *importar* esposas, assim como as famílias ou comunidades nyúnguè podem *exportar* mulheres para outros grupos culturais. No fundo os casamentos são endogâmicos e exogâmicos. O que permite isto é o encontro e até choque de culturas. O difusionismo cultural tem permitido a alteridade de hábitos e costumes. Aliás a monetarização da economia camponesa nyúnguè possibilitou a monetarização da linguagem e ou da palavra. Desta feita, o que tradicionalmente se pedia em objectos e palavras hoje se pede em dinheiro porque a vida em Moçambique está capitalizada, embora em níveis diferentes, do rural ao urbano.

O mesmo se discute em torno das provas de virgindade e de esterilidade masculina. Numa época em que os jovens preferem casar na casa dos 20 ou 30 anos é difícil se verificar o tabu da virgindade feminina, quando os jovens experimentam vários namorados antes do

casamento. A medicina tem emprestado descobertas de vulto no que concerne à concepção. O teste de esterilidade masculina pode não ter o sentido e peso iniciais.

A globalização difunde valores; força uniformização; mas não *esteriliza* identidades. Os grupos culturais não recebem os valores globais como *um pronto-a-vestir*, eles *ceifam-nos*, seleccionam-nos e até modifica-os quando for necessário. As influências ou imposições internacionais não começaram na era global.

7. Bibliografia usada

A. W. SOUTHALL. “Social Change, Demography, and Extrinsic Factors”. In: SOUTHALL, Aidan (ed.). *Social Change in Modern Africa*. Londo, Oxford University Press, 1959.

Dani Nabudere. “Globalization in Africa as a Process”. In: NABUDERE, Dani (ed.). *Globalization, the African Post-Colonial State, and the New World Order*. Harare, AAPS Books, 2000.

Evandro Agazzi. “Philosophy, Humanity and Environment”. In: ORUKA, H. Odera (ed.). *Philosophy, Humanity and Ecology*. Nairobi, ACTS-press, 1994.

FOX, Robin. *Parentesco e Casamento: uma perspectiva antropológica*. Lisboa, Corsino Neto, 1986.

GOVERNO DE MOÇAMBIQUE. Boletim da República. Lei nº 10/88, de 22 de Dezembro de 1988

HOEBEL, E. Adamson & FROST, Everett. *Antropologia Cultural e Social*. São Paulo, CULTRIX, 1995.

Irenaus Eibl-Eibesfeldt. “Functions of rituals: ritual and ritualization from biological perspective”. In: CRANACH, M. Von; et al (eds.). *Human Ethology*. London, Cambridge University Press, 1979.

KLINEBERG, Otto. *Psicologia Social*. Rio de Janeiro, Fundo de Cultura, 1972.

Gerhard Liesegang. “Territorialidades Sociais e Identidades com Referência a Moçambique”. In: SERRA, Carlos. *Identidade, Moçambicanidade e Moçambicanização*. Maputo, UEM, 1998.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Sex, Culture, and Myth*. London, Mayflower, 1967.

MARTÍNEZ, Francisco Lerma. *Antropologia Cultural: Guia para o Estudo*. 6ªed., Maputo, Paulinas, 2009.

MOORE, Stephen. *Sociologia*. Sintra, Europa-América, 2009.

ORGILA, Dino. *A Psicologia do Casamento*. Lisboa, ARCÁDIA, 1970.

Sarita Albagli. “Território e Territorialidade”. In: SEBRAE. *Território em Movimento: Cultura e Identidade como Estratégia de Inserção Competitiva*. Brasília, Relume Dumará, 2004.

Tade Akin Aina. “How do We Understand Globalization and Social Policy in Africa”? In: AINA, Tade Akin; et al (ed.). *Globalization and Social Policy in Africa*. Oxford, CODESRIA, 2004.

Dzico Viagem, Historador, entrevistado no dia 21 de Maio de 2011, Tete.

Inácio Viagem, carpinteiro, entrevistado no dia 20 de Maio 2011, Bairro Matundo- Tete.

Severiano Rodolfo, professor, entrevistado no dia 24 de Maio 2011, Msaua-Tete

Tereza Mwatrujar, negociante, entrevistada no dia 19 de Abril 2011, Maputo.