Le genre à la maison, au travail et dans la nation
Gênero em casa, ao trabalho e na Nação
Gender at Home, at Work, and in the Nation

MULHER É AQUELA QUE « COMEU O BOI »

*O efuko e a construção do género no grupo étnico Handa**

Este artigo examina o processo de construção do género entre os Handa. Partindo do pressuposto de que, neste grupo étnico, os rituais de iniciação feminina e masculina constituem um atributo do género e conferem prestígio aos homens e mulheres, a família e o matrimónio são tomados como o *locus* de interesse para esta análise. As distinções do género, reflectidas nomeadamente no sexo, no comportamento, na atitude corporal, na linguagem, no estilo indumentar e no penteado, são examinadas ao longo de todo o processo de socialização dos indivíduos, colocando-se em destaque a relação entre os homens e as mulheres, bem como o lugar da mulher no seio do grupo.

Est femme qui « a mangé le bœuf ».

L'efuko et la construction du genre dans le groupe ethnique Handa

Cet article examine le processus de construction du genre parmi les Handa. En partant du présupposé que, dans ce groupe ethnique, les rituels d'initiation féminine et masculine constituent un attribut du genre et confèrent du prestige aux hommes et aux femmes, la famille et le mariage sont considérés comme le cœur de cible de cette analyse. Les distinctions du genre, qui se reflètent notamment dans la sexualité, le comportement, l'attitude corporelle, le langage, le style vestimentaire et dans la coiffure, sont examinées tout au long du processus complet de socialisation des individus, mettant en relief la relation entre les hommes et les femmes, ainsi que la place de la femme au sein du groupe.

Women are Those who "Ate the Ox".

The Efuko and Gender Construction in the Handa Ethnic Group

This article examines the gender construction process among the Handa. Starting from the assumption that, in this ethnic group, the female and male initiation rituals are for attributing gender and that they assign prestige to men and women, the family and marriage are taken as the focus of interest for this analysis. The distinctions between the genders, reflected in sexuality, behaviour, body attitude, language, way of dress and hairstyle are examined throughout the socialisation process of the individuals. The emphasis is placed on the relations between men and women and on the place of the woman in the centre of the group.

Entre os Handa, os indivíduos que não tenham sido circuncidados ou iniciados no *efuko*¹, conforme sejam do sexo masculino ou feminino, respectivamente,

* Este artigo emerge de uma pesquisa mais vasta que deu origem à elaboração de uma dissertação de doutoramento em antropologia ; cf. R. MELO, *Efuko. Ritual de iniciação feminina entre os Handa (Angola)*, dissertação de doutoramento em antropologia social, Lisboa, ISCTE (Instituto superior de ciências do trabalho e da empresa), 2001.

¹ *Efuko* é a designação do ritual de iniciação feminina entre os Handa que constituem um grupo étnico localizado no Sul de Angola.

são marginalizados pela sociedade. Os não circuncidados são tidos como possuidores de *echutu* (termo pejorativo que designa o prepúcio) e, portanto, «sujos», imperfeitos, causadores de perturbações na prole. São alvo de troça quer das pessoas do mesmo sexo, quer das do sexo oposto, o que constitui uma vergonha para si e para a família². As não iniciadas são apelidadas de *hengu*. Este termo possui uma conotação depreciativa e está relacionado com sujidade moral e emocional, impureza e perigo, colocando a mulher à margem da vida da comunidade e da cultura. Pode também ter o sentido de aborto (*okuhengula*). Assim, o não ter passado pelo *efuko* significará também ter abortado o processo de crescimento, facto que mancha a mulher de impureza, o que, por sua vez, se repercutirá em toda a sua prole.

Este artigo aborda questões relativas ao processo de construção do género entre os Handa. Estando tal processo indelevelmente ligado aos rituais de iniciação feminina (*efuko*) e masculina (*ekwendje*), o presente artigo analisa a relevância do *efuko* entre os Handa no processo de construção do género, facto que permite explicitar, por um lado, os mecanismos afectos à mencionada construção, neste contexto sociocultural particular e, por outro lado, permite averiguar em que medida este ritual se torna um atributo do género.

A caracterização do género tornou-se uma questão em torno da qual se abrem discussões cada vez mais candentes no contexto da antropologia, e se vão agenciando estratégias para a sua análise e compreensão nas mais diversas sociedades. Os esforços para a análise, compreensão e conceptualização do género e da sexualidade têm obedecido a enfoques distintos, em função das sensibilidades e interesses dos diferentes autores. Com efeito, além da evidência que se dá à consideração do sexo como um dado natural, autores como J. Collier e M. Rosaldo revelam que as questões referentes à sexualidade emanam da organização da desigualdade social, razão pela qual o género é parte da sociedade³. Outros autores embrenham-se na família para discutir a questão do género e para a análise de relações entre homens e mulheres⁴. Aqui, são referenciados os estereótipos que rotulam tanto os homens como as mulheres e marcam as suas diferenças. Outros ainda enquadram as suas discussões e reflexões a este respeito no contexto do matrimónio e do parentesco, tido como um lugar privilegiado para o efeito. É neste contexto que S. Ortner e H. Whitehead destacam o prestígio como um elemento com implicações profundas na conceptualização do género⁵.

Não obstante os diferentes enfoques, é ponto assente que o género é uma construção sociocultural, com carácter dinâmico e de ocorrência incessante influenciada

² A vergonha vai ao ponto de os indivíduos com *echutu* não serem capazes de despir-se ou lavar-se junto dos outros que já não o possuam.

³ J. COLLIER & M. ROSALDO, «Politics and Gender in Simple Societies», in S. ORTNER & H. WHITEHEAD (eds), *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981: 275-329.

⁴ C. COQUERY-VIDROVITCH, *Les Africains. Histoire des femmes d'Afrique noire du XIX^e au XX^e siècle*, Paris, Éditions Desjonquères, 1994.

⁵ S. ORTNER & H. WHITEHEAD, «Introduction: Accounting for Sexual Meanings», in S. ORTNER & H. WHITEHEAD (eds), *Sexual Meanings* . . . , *op. cit.* : 1-27.

por práticas e experiências culturais diversas⁶. Além das dificuldades relativas à sua própria definição, algumas das quais resultantes do facto de os homens e de as mulheres adoptarem comportamentos diferentes conforme os usos e costumes das sociedades onde estejam inseridos, este assunto tem sido imbuído de algumas conjecturas⁷. As mesmas são, em geral, evidenciadas sobretudo nas referências sobre sociedades africanas, nas quais erroneamente se considera que a mulher é dependente do homem e também explorada por ele.

Tendo em linha de conta o exposto, as considerações que se seguem retratam a construção do género no grupo étnico Handa, tendo como principais focos de análise a família e o matrimónio. Começando por caracterizar o *efuko*, enquanto parte da construção de uma identidade do género, pretende-se compreender o seu papel neste processo e revelar em que medida o mesmo se torna um atributo do género.

Caracterização do *efuko*

Pela sua extensão, significado, essência e carácter; pela sua importância e lugar na cultura Handa; pelas inter-relações existentes entre si e vários outros elementos da cultura mencionada (como o parentesco e a religião), bem como pelos simbolismos a ele inerentes, é difícil definir, compreender e interpretar o *efuko*, sem ter em conta a diversidade de aspectos sociais e culturais com os quais se interliga e nos quais emerge. Entretanto, não sendo aqui objectivo analisar o *efuko* enquanto ritual, limitar-me-ei apenas a apontar alguns dos seus traços gerais característicos que permitam identificá-lo e revelar, nas linhas subsequentes, a sua relação com o género na cultura Handa⁸.

O *efuko* é a designação do ritual de iniciação entre os Handa, ao qual todos os indivíduos do sexo feminino, em idade púbere, são submetidos. É parte de um processo de ensino e aprendizagem iniciado desde o dia do nascimento de um ser feminino. Possui um carácter obrigatório, intensivo, irrepetível e muito bem delineado, durante o qual as iniciandas vivem uma dramatização da rotura com a infância, passam por uma angústia que envolve aceitação, submissão, obediência, pudor, cumprimento, acatamento, contenção e discrição, executam um conjunto de técnicas corporais que as distingue dos rapazes e, também, de outras raparigas já iniciadas ou ainda não iniciadas.

É um ritual de natureza preceptiva e reflexiva e integra um conjunto de momentos particulares com significados e objectivos diversos marcados por uma solenidade, dramatismo, excitação, entretenimento e simbolismo. O encadeamento de elementos simbólicos mais ou menos expressivos, nos diversos momentos do

⁶ A. GIDDENS, *Sociologia*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1997 [1ª ed.: 1993]; A. LOFORTE, *Género, e Poder entre os Tsonga de Moçambique*, dissertação de doutoramento em antropologia, Lisboa, ISCTE, 1996.

⁷ E. EVANS-PRITCHARD, *La Femme dans les sociétés primitives*, Paris, PUF (Presses Universitaires de France), 1971 [1ª ed.: 1965]; G. BALANDIER, *Anthropologiques*, PUF, Paris, 1974 (Sociologie d'Aujourd'hui).

⁸ Para um entendimento mais amplo sobre o *efuko*, cf. R. MELO, *Efuko. Ritual...*, *op. cit.*

ritual (como técnicas corporais, elocuções verbais e canções) conduz as iniciandas a uma mudança de estatuto, no contexto social a que estão inseridas.

O *efuko* é um meio de classificação etária entre os indivíduos do sexo feminino. É uma experiência cognitiva, estética e emocional de particular relevância. Com efeito, passar pelo *efuko* é uma forma de adquirir poder. Este ritual legitima a transformação de um ser feminino em mulher, sanciona-o para o cumprimento das obrigações legais futuras no campo matrimonial, publicita a sua nubilidadade e pudicícia e prepara-o para a maternidade. Também ele patenteia a oposição entre o masculino e o feminino, manifesta a relevância da mulher no seio da família e do grupo, promove o respeito pelas cerimónias e pelos mais velhos, revela a importância do trabalho e inculca a ideologia do parentesco, os princípios de sucessão e herança, das hierarquias sociais e do poder; proclama a maturidade social, a fertilidade, a maternidade e a procriação. A passagem pelo *efuko* toma um carácter irreversível.

O *efuko* confere aos indivíduos do sexo feminino um atributo especial e aptidão para o matrimónio. Tendo em atenção o papel social das mulheres, o *efuko* também lhes inculca preceitos genéricos do grupo, tornando-se um instrumento propenso para a educação de ambos os sexos, para a distinção do género e para a inculcação das técnicas corporais prescritas para cada um dos géneros.

Por oposição, os indivíduos do sexo masculino devem também passar pelo *ekwendje* – ritual de iniciação masculina – no fim do qual a sua aptidão sexual e, consequentemente matrimonial se manifesta, essencialmente, na ablação do prepúcio, e também na aprendizagem e acumulação de saberes e experiências sobre a vida em geral ministrados no decurso da cerimónia.

Ao contrário do *ekwendje*, que é um ritual de carácter secreto, desenrolado longe do ambiente doméstico, e onde, para além da ablação do prepúcio, das provas duras e das regras mais ou menos severas, se celebram os poderes da masculinidade, o *efuko* é um ritual de carácter público, desenrola-se próximo das habitações e não prescreve qualquer tipo de mutilação corporal das iniciandas. Apesar das diferenças entre estes dois rituais, cuja essência opõe o masculino ao feminino, tanto um como o outro actuam como instrumento da moral cívica, adquirindo um carácter sagrado na vida e cultura Handa.

O masculino e o feminino : o processo de construção do género entre os Handa

Dados os vários condicionalismos da própria vida, os Handa vão dinamizando uma série de acções por forma a reforçar e perpetuar as experiências e os ensinamentos acumulados desde os seus antecessores, a enfrentar a força da natureza com a qual se confrontam no dia-a-dia e a manter, na medida do possível, a estabilidade e a continuidade da sua cultura. Obviamente, as transformações socio-políticas operadas em Angola, sobretudo nos últimos vinte e sete anos, as vicissitudes evidentes, consequência das sucessivas guerras civis e, também, as mudanças no plano internacional, provocam, em certa medida, algumas transformações relativas à cultura em todo o espaço angolano. Entre os Handa, por exemplo, as tradições – vistas como um conjunto de valores herdado dos antepassados, e cuja preservação se pretende escrupulosa, por forma a permitir a sua continuidade

ao longo do tempo⁹ – deixam hoje de ser o que eram. Ou seja, as mesmas vão-se alterando, vão-se reajustando, nomeadamente no que diz respeito à sua estrutura, bem como aos seus mais pormenorizados detalhes.

Apesar desta constatação, os mais velhos – embora revelem uma certa angústia pelo facto de as tradições não serem como eram, isto é, por não se manterem ; apesar de viverem as alterações que nelas ocorrem – não reconhecem, em grande medida, as ditas transformações, facto também observável entre populações de outros pontos do globo¹⁰. Retenha-se, consequentemente, que sendo o homem parte da natureza sujeita-se, por isso mesmo, tanto à estabilidade como a uma variabilidade e câmbio¹¹. E o que se puder dizer hodiernamente da sexualidade e género entre os Handa estará de algum modo associado a transformações, fruto da sua adaptabilidade às ditas inconstâncias e variabilidades típicas da ordem social.

Partindo do princípio que o género se manifesta e se constrói no interior (e a partir) de um contexto sociocultural particular, para analisar este fenómeno no contexto dos Handa começo por destringer, nas linhas subsequentes, os primeiros passos de socialização de um *muhand* na vida do grupo, imediatamente após o nascimento. Moldando-se na sequência desse processo, os detalhes da configuração do género surgem a posteriori, ocasião em que ponho em destaque, entre vários aspectos, o entendimento do que é ser-se homem ou mulher entre os Handa. Note-se, entretanto, que a sequência dos temas, bem como os aspectos neles destacados obedecem ao esforço de análise contextual do objecto, ao interesse em clarificar o conteúdo dos dados e à preocupação em revelar as interligações existentes entre os diferentes aspectos do tema em análise.

Okupita pondje¹². Os primeiros passos de socialização

Independentemente do sexo, qualquer recém-nascido entre os Handa está sujeito a uma inserção na vida da família e da comunidade. Tal inserção é levada a cabo pelos adultos da família através de um ritual, designado por *okupita pondje*, que assinala a integração sociofamiliar do indivíduo reiterada pelos espíritos ancestrais aos quais os Handa recorrem para garantir a protecção da criança desde a sua concepção. O *okupita pondje* não exige, todavia, muitos custos¹³ (comparativamente a outros rituais como o *efuko*) e, embora conte com a participação dos familiares e amigos (que acorrem ao local da cerimónia com oferendas em género

⁹ C. BELL, *Ritual Theory, Ritual Practice*, New York, Oxford University Press, 1992.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ S. KIMBAL, « Gennep, Arnold Van », in David L. SILLS (ed.), *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, 5, Madrid, Aguilar, 1979 : 108-110.

¹² Literalmente, *okupita pondje* quer dizer « passar para fora ». Designa um ritual ao qual o recém-nascido é submetido, e marca o começo da sua socialização no grupo. O recém-nascido que até então estava ligado só à mãe, tanto no período de gestação como logo após o nascimento, passa, por intermédio deste ritual, a integrar a vida do grupo e a relacionar-se com outros membros da família (mortos e vivos) e não só.

¹³ Algumas bebidas e comida preparada pelos familiares mais próximos são, em geral, suficientes para sustentar os participantes no cerimonial.

ou em espécie), é semi-restrito. Neste ritual, o recém-nascido recebe um nome, em geral o de um parente paterno ou materno falecido ou ainda em vida. Salvo raras excepções, os filhos primogénitos recebem o nome de um parente paterno, os secundogénitos o de um parente materno e os restantes seguem esta mesma ordem, alternando-se continuamente por ordem do nascimento¹⁴.

No caso de ser colocado ao recém-nascido o nome de um parente vivo este facto não é realçado com qualquer simbolismo. Porém, se o nome dado à criança for o de um parente já falecido (homem ou mulher), coloca-se-lhe no pulso uma pulseira de missangas de cor branca, que ela usa durante vários meses (em geral até se romper), simbolizando o seu homónimo espírito ancestral. Se este for um parente paterno da criança a referida pulseira é-lhe posta no pulso do braço direito, e se for um parente materno é-lhe colocada no pulso do braço esquerdo¹⁵.

Com efeito, ao longo do processo de crescimento da criança, é comum as pessoas tratarem-na com a atenção e respeito que revelam em relação ao seu homónimo vivo ou morto, sobretudo tratando-se de uma pessoa mais velha. E neste contexto entram, inclusive, as designações de parentesco.

Depois dos primeiros passos de socialização da criança, a sua integração completa-se graças às relações que a mesma vai estabelecendo com os pais, irmãos, parentes próximos e outros, factos esses que permitem a sua passagem de um tipo restrito de relação para um meio relacional mais amplo, dando-se assim uma outra fase de socialização. Esta é conduzida por forma a atingir o seu apogeu com os rituais de iniciação masculina (*ekavendje*) e feminina (*efuko*), diferentes entre si pelas suas exigências e carácter, mas ambos com um grande peso social, cultural, espiritual, ético e moral. Ao longo desta etapa exige-se aos mais novos (rapazes e raparigas) uma observação atenta dos factos e dos gestos elaborados pelos mais velhos e pelos seus próprios coevos, sobretudo aqueles cujo comportamento seja digno de realce. Daí, quiçá, a razão das prerrogativas dadas às crianças, entre as quais as de presenciarem certos actos reservados, por se crer que as crianças nada têm de malícia e que são incapazes de fazer insinuações ou conjecturas e até de elaborar ou entender os conceitos tal como os mais velhos o podem fazer.

Por via disso, praticamente nada é vedado às crianças *vahanda*, o que facilita o seu contacto directo com factos ; com sentimentos expressos por palavras e gestos ; com movimentos corporais intensivos ou ligeiros ; com instrumentos especiais usados em cerimónias particulares ; com objectos simbólicos. Elas vivenciam em silêncio momentos íntimos de exaltação, por exemplo de briga dos pais ou de outros parentes e amigos. Ouvem palavras de desabafo, ofensas esporádicas ou

¹⁴ Mas há algumas excepções à regra. Eventuais incidentes no período de gestação podem determinar tais excepções.

¹⁵ Desta forma se efectua igualmente a representação das linhagens entre os Handa. Embora não seja aqui lugar para tratar do simbolismo do direito e do esquerdo entre os Handa, não deixa de ser interessante referir que na sua língua o (a) esquerdo (a), *okumbinda*, está associado ao infortúnio, enquanto o (a) direito (a), *onkhundio*, está associado a comportamentos de dádiva (dá-se e recebe-se com a mão direita ; usar a esquerda é falta de respeito). Isto parece encontrar-se em grande sintonia com o simbolismo da direita e da esquerda evidenciado em termos gerais por R. Hertz ; cf. R. HERTZ, *La Muerte y la Mano Derecha*, Madrid, Alianza Editorial, 1990. [1ª ed. : 1909]

meditadas, súplicas ou condenações ou momentos de espasmos e de dor que, em certa medida, permeiam a vida de toda a comunidade. Tornam-se testemunhas fiéis de situações diversas com as quais vão interagindo no dia-a-dia e que moldam a sua relação com os outros. E com tudo isso elas aprendem. Elas aprendem como se comportam os do sexo masculino e os do feminino, bem como as regras para alcançar o prestígio social, importante na vida de um adulto, seja este homem ou mulher¹⁶. Nas suas brincadeiras, elas reproduzem as atitudes, as actividades dos mais velhos e tudo o que elas vão observando atentas, embora passivamente, no dia-a-dia. Digamos que a criança, mecanicamente – e dada a liberdade que tem de circular entre os adultos e de apreciar até as cerimónias mais recônditas – vai efectuando uma espécie de treino através da imitação e da repetição, vai-se capa-citando e aperfeiçoando o seu conhecimento, vai alargando o seu horizonte, vai elaborando (ainda que o adulto o não reconheça) os seus próprios conceitos, vai tomando atitudes através das quais evidencia a forma como ela encara o mundo e as pessoas que a rodeiam e vai, enfim, moldando o seu corpo e preparando-se para ser homem ou mulher em função do sexo.

Nas suas reproduções a criança pode tomar posturas típicas de adulto (indiferentemente do sexo), assumindo, por exemplo, determinados papéis estabelecidos socioculturalmente para os homens e para as mulheres ou simulando reacções e comportamentos dos mesmos em certas cerimónias, sejam elas religiosas ou iniciáticas. Por outro lado, usando da sua fantasia e imaginação, as crianças imitam o comportamento umas das outras e o dos mais crescidos. No caso das raparigas, dado a passagem pelo *efuko* constituir uma honra para si próprias e para a sua família, todo o seu processo de socialização visa atingir esse fim. E é com esse ritual que, como se poderá ver mais adiante, se fecha um ciclo do seu processo de socialização, se consagra a sua transformação em mulher, se marca a sua feminilidade e se adquire uma parte considerável do seu prestígio social. Igual prestígio cabe aos membros do sexo masculino com a sujeição ao *ekwendje*.

Mulher é aquela que passou pelo efuko

Na concepção dos Handa, possuir sexo feminino não é condição bastante para se ser mulher. Mulher é o indivíduo do sexo feminino sobre o qual se pode dizer : «*walia ongombe*» (isto é, «comeu o boi») – expressão que denota uma relação mulher/boi. Qual o sentido dessa relação? Entender uma tal relação pressupõe,

¹⁶ O comportamento das crianças de outros contextos culturais mostra uma tal similitude. É o caso das crianças índias A'uwe-Xavante do Brasil (A. NUNES, *A sociedade das crianças A'uwe-Xavante. Por uma antropologia da criança*, temas de investigação 8, Lisboa, Instituto de inovação educacional, Ministério da Educação, 1999), das crianças da aldeia portuguesa de Cotas – Alto Douro (A. FRAZÃO-MOREIRA, «A aprendizagem no grupo doméstico», in R. ITURRA (ed.), *O saber das crianças*, Setúbal, Cadernos ICE – Inst. das Comunidades Educativas, 3, 1996 : 27-65) e ainda das crianças Tale do Ghana (M. FORTES, «Sociological and Psychological Aspects of Education in Taleland», *África Suplemento*, XI (4), s.l., Cambridge University Press, 1938 : 5-64). Ilustrando o caso das crianças Tale, M. Fortes sublinha, por exemplo, que elas «são activa e responsabilmente parte da estrutura social, do sistema económico, do sistema ritual e ideológico» (p. 9). Também elas, diz o mesmo autor, «ficam a saber quem foram os seus pais e antepassados [...], ouvindo falar sobre eles nos rituais de sacrifício» (p. 12).

em primeira mão, compreender o lugar do gado bovino na vida dos Handa. Pressupõe, outrossim, apreender a condição da mulher na família e no matrimónio.

O gado bovino é o símbolo do poder económico e de riqueza, entre os Handa. É o meio que confere aos *vahanda* o *status* e os meios de subsistência para si e para a família. Vivendo os Handa, nos meios rurais, da agricultura e da criação de gado bovino, estabelecem com o último uma relação muito estreita, constituindo o mesmo o centro da sua atenção. Em geral, observam-se alguns tabus em relação ao gado¹⁷. As mulheres que não tenham passado pelo *efuko*, por exemplo, não devem lidar com o gado, e a sua permanência nessa condição num *eumbo*¹⁸ é motivo de repulsa, uma vez que se crê que provoca danos no armentio. Daí que se acredite que a proibição do matrimónio com mulheres *hengu* permita evitar, entre outras coisas, a destruição do armentio como património familiar e bem comunitário.

Pelo seu valor, o gado não é abatido fortuitamente, e o *efuko* constitui o ritual no qual a matança do boi, além de prescrita, constitui um momento de júbilo e de esplendor¹⁹. Neste sentido, o ser-se mulher, está associado, entre outros aspectos, ao prestígio que é conferido por via do *efuko* e guarnecido com a matança do boi, este último, um bem inestimável quer no sentido individual, quer no colectivo²⁰. A relação evidente entre a mulher e o gado bovino mostra a relevância e o lugar preeminente da mulher na cultura Handa.

Ser mulher é ter passado pelo *efuko*. O passar pelo *efuko* (*okufukala*) confere, por si só, prestígio e *status* a qualquer indivíduo do sexo feminino, facto que o leva a ser respeitado como tal. Confere-lhe aptidão para procriar, dá-lhe a possibilidade de, no seio do grupo, exercer plenamente a sua actividade como mulher, de ser sujeito de direitos e deveres, de agir e partilhar momentos cruciais da vida com outras mulheres que tenham passado pelo *efuko*. O estado de *hengu* coarctava qualquer uma dessas possibilidades, além de constituir um obstáculo para o matrimónio

¹⁷ Noutros grupos africanos como os Tshidi e os Tsonga também são observáveis certos tabus no que diz respeito à relação da mulher com o gado. Por exemplo, entre os Tshidi, o gado bovino devia ser mantido afastado das mulheres « to whom, it is said, they had an innate antipathy » (J. & J. COMAROFF, *Ethnography and the Historical Imagination*, Boulder (Col.), Westview, 1992 : 109, « Studies in the Ethnographic Imagination »). Segundo H. Junod, entre os Tsonga, uma mulher núbil, por exemplo, que tenha já estabelecido relações sexuais, não é autorizada a tratar do gado. Também entre estes últimos, o « fim da criação [de gado] não é a obtenção de leite mas sim a aquisição de « riqueza ». Os bois são para os indígenas, a riqueza, o meio de lobolar mulheres e de aumentar assim a família » (H. JUNOD, *Usos e costumes dos Bantu*, 2, Maputo, Arquivo Histórico de Moçambique, 1996 : 50).

¹⁸ *Eumbo* é a designação de uma unidade habitacional composta por várias vivendas independentes e cada uma com uma função particular. No meio tradicional Handa cada *eumbo* comporta diversos núcleos de uma família alargada.

¹⁹ Existem outras ocasiões especiais nas quais os bois podem ser abatidos. Tais ocasiões são, por exemplo, a recepção de visitas muito importantes e o reaparecimento de um parente desaparecido há anos, cuja vinda permite o reagrupamento ou reaproximação da família.

²⁰ Estas características são também evidentes entre os vizinhos *Nyaneka*, *Nkhumbi*, *Muila*, cf. C. ESTERMANN, *Etnografia do Sudoeste de Angola, grupo étnico Nhaneka-Humbe*, II, Memórias Série Antropológica e Etnológica [s.l.], Ministério do Ultramar, Junta de Investigações do Ultramar, 1957, e entre os Ovambo, cf. M. LIMA, *Nação Ovambo*, Lisboa, Editorial Aster, 1977.

no seio do grupo. Por muito bela que seja a rapariga, nenhum homem Handa a pretenderá para esposa e mãe dos seus filhos, dado que traz consigo maldições, é considerada «suja» e constitui vergonha para a família.

Por oposição, os homens devem também passar pelo *ekwendje* – ritual de iniciação masculina – no fim do qual a sua aptidão sexual e, consequentemente, matrimonial se manifesta, essencialmente, na ablação do prepúcio, e também na aprendizagem e acumulação de saberes e experiências sobre a vida em geral ministrados no decurso da cerimónia. Um homem não circuncidado é rejeitado pelas mulheres, ridicularizado tanto por estas como por outros homens, é tido como imperfeito, causador de perturbações na sua prole, e está proibido de participar das comezainas com homens circuncidados, o que constitui uma vergonha para si e para a família.

Infira-se, do exposto, que, tal como em qualquer outra cultura, existe, entre os Handa, um modelo ideológico das categorias «masculino» e «feminino», bem como um conjunto de atributos que as distinguem e opõem uma a outra. Nesse grupo étnico, do mesmo modo que o sentido da vida de uma mulher, bem como a transformação de um ser feminino em mulher está intimamente relacionado com o *efuko* – tornando-se este o meão em torno do qual se converge a dinâmica do processo educativo e da construção e distinção do género – o ser-se homem está intimamente relacionado com o *ekwendje*, ritual no qual o iniciando além de aprender a conhecer o mundo que o rodeia, de vivenciar momentos únicos da sua vida, aprende igualmente a ser audaz, impetuoso e solidário.

As marcas da feminilidade. A passagem de menina a mulher

As marcas da feminilidade e da masculinidade inculcadas no corpo e na mente de um *muhandu*, ao longo do seu processo de socialização, ultrapassam a questão do biológico para serem algo de social. Aliás, é sob o olhar atento das mães que mulheres e homens da família e da comunidade Handa em geral modelam com atitudes, gestos e palavras a imagem de um indivíduo por forma a tornar-se homem ou mulher em função do sexo. Além das diferenças fisiológicas e anatómicas entre os indivíduos, a modelação dos corpos, os estilos de linguagem, de vestuário, de dança, de penteado, de comer, bem como o comportamento corporal são elementos que estão implicitamente marcados no género, distinguindo o masculino do feminino. E como cada sociedade possui os seus próprios hábitos²¹, os Handa também cultivam os seus, que se manifestam, designadamente, na sua maneira de estar, de andar, de falar, de rir, de dançar, de olhar, de cortejar, de se sentar, de comer, de dormir, de indumentar de se pentear, de agir e de expressar os sentimentos. Estes hábitos constituem, no dizer de M. Mauss, a sua «idiosincrasia social». É neste contexto que os Handa educam a postura corporal e de linguagem quer das raparigas, quer dos rapazes, que se vão modelando, com o decorrer do tempo, conforme o *habitus*, termo que na perspectiva de M. Mauss ultrapassa o «hábito», o «adquirido», a «faculdade» e o «exigido», para

²¹ M. MAUSS, *Sociologia e antropologia*, II, São Paulo, ed. da Universidade de São Paulo, 1974. [1ª ed.: 1950].

envolver um conjunto de técnicas e uma prática colectiva e individual²². Daí a consideração de P. Bourdieu segundo a qual o corpo masculino e o feminino são criados « de acordo com os esquemas práticos do *habitus* »²³. O modelo de comportamento de cada um dos géneros altera-se progressivamente, tornando-se mais cuidado e rigoroso à medida que o indivíduo cresce. Isto pressupõe a existência de uma variação nas técnicas corporais, nomeadamente em função do sexo, da idade e do estatuto. As marcas quer da feminilidade, quer da masculinidade delimitam as etapas desse crescimento e são reforçadas por distintos graus de responsabilidade tidos ao longo do crescimento do indivíduo. No decurso do seu processo de crescimento, enquanto os indivíduos do sexo masculino são designados primeiro por *mukwendje*, *mumati* e depois por *mulume* e mais tarde por *mbwale*, os do sexo feminino são distinguidos com designações diferentes : *mukainu*, *mufuko*, *ekunga*, *mukai* e *hulukai*. Estas definições referem-se a categorias associadas à idade, nubilidade, sexualidade e maturidade. Em função disso, cada uma delas é caracterizada de forma distinta, como passarei a indicar.

Desde que nasce até à altura da sua cerimónia de *efuko* a rapariga é designada por *mukainu*. Nesta fase ela goza de todas as prerrogativas que a infância lhe confere, saltando e brincando tanto com raparigas como com rapazes sem distinção nem preconceito. Logo que comece a falar, a rapariga aprende a distinguir expressões típicas do género feminino como, por exemplo, dizer « *ka* » para agradecer, ao invés de « *cetu* », como dirão os do sexo masculino. Embora partilhe o seu tempo também com meninos da sua idade, à medida que cresce ela enfrenta alguns constrangimentos impostos pela natureza do seu sexo ; por exemplo, não pode trepar livremente às árvores para apanhar frutos ou destruir ninhos dos pássaros, tal como fazem os rapazes, sem se confrontar com os cuidados no posicionamento do corpo, garantindo uma ocultação (o maior possível) dos seus órgãos genitais que, na infância, se tornam objecto de curiosidade entre os garotos. Nos primeiros meses de vida (isto é, dos 0 aos 12 meses aproximadamente) a sua indumentária é praticamente idêntica à dos rapazes : tronco nu com a parte inferior coberta por *ondambo* – uma tira de pano estreita e ligeiramente comprida que passa por entre as pernas para cobrir as virilhas e é atada à cintura com outra tira ainda mais estreita²⁴. Algum tempo depois, enquanto que os rapazes substituem o *ondambo* pelo *ocinkwani*, que é a designação de uma tira de pano, relativamente estreita (que se vai alargando e tomando forma à medida que o rapaz vai crescendo), que eles usam atada à cintura por um fio ou por um cinto, franzindo-se ligeiramente à frente, resguardando as nádegas e as virilhas, as raparigas substituem-no pelo *ovindyondyo*. Este consiste em duas tiras de pano igualmente estreitas, sendo uma, a mais curta, usada para cobrir a virilha, e a outra o traseiro. As extremidades superiores de cada uma das tiras são também atadas

²² Contudo, assevera M. Mauss, revela-se importante que as técnicas (ou posturas corporais) que se interiorizam sejam tradicionais e eficazes, aliás, « não há técnica e tampouco transmissão se não há tradição » (M. MAUSS, *Sociologia . . .*, *op. cit.* : 214, 217).

²³ P. BOURDIEU, « La domination masculine », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* (Paris, Éditions de Minuit), 84, sept., 1990 : 14.

²⁴ Este estilo indumentário, que é depois substituído por outros subsequentes ao longo do desenvolvimento da criança, reaparecerá, no caso das raparigas, durante o período de *efuko*.

à cintura. Este estilo de vestuário tipicamente infantil prolonga-se, no caso dos rapazes, até por volta dos 12, 13 anos e, no caso das raparigas até ao momento do *efuko*.

Como se pode depreender, um dos elementos diferenciadores do género, já nessa fase, para além do estilo indumentário é, por exemplo, o uso por parte das raparigas de colares de missangas ao pescoço, de algumas fiadas de missangas na cintura, outras cruzadas no peito (*ovipatakano*) e de *ovikeka* (pulseiras) nos braços e nas pernas (junto aos tornozelos). A simplicidade da indumentária feminina contrasta, entretanto, com a complexidade e beleza dos penteados típicos de cada uma das etapas de desenvolvimento de uma mulher²⁵.

Desde a mais tenra idade que a cabeça das mulheres se apresenta sempre descoberta e é objecto de variados penteados, caracterizando as mencionadas etapas de crescimento, bem como o estado de espírito da mulher, nomeadamente o luto. Enquanto *mukainu* a rapariga usa um penteado infantil muito simples (em comparação com os posteriores), designado por *ocitandawala*. Este é adornado de missangas que, a cada movimento da cabeça da menina, conferem uma certa graciosidade. Nesta mesma idade, as raparigas *vankhumbi* usam o chamado *onosandji* e pouco depois, um outro penteado designado por *ovinyenye*. Embora as mulheres *mucilenge muso* tragam, normalmente, a cabeça coberta, enquanto pequenas usam um penteado designado por *olumbwambwa*, e já mais perto do ritual de iniciação ostentam um outro designado por *olunhonga*.

Convém notar, em jeito de parêntese, que a educação atribuída às crianças, quer sejam rapazes, quer sejam raparigas, visa estimular a sua aprendizagem e desenvolver as suas habilidades para que, por elas mesmas, se sintam estimuladas a desenrolar as suas tarefas individualmente e possam estabelecer um equilíbrio entre aquilo que a sociedade espera de si e a reputação que cada um adquire em função das suas aptidões e dedicação ao trabalho. Nesta conformidade, aos seis ou sete anos aproximadamente, uma *mukainu* conhece os limites do seu comportamento, os perigos de que tem que se resguardar e as actividades sobre as quais se exige a sua atenção. Por isso, já nessa idade pode-lhe ser confiado o cuidado de irmãos mais novos. Aprende contos, cânticos, jogos infantis e também a dançar, a limpar o pátio, a pisar a fuba, a transportar a água à cabeça e a confeccionar objectos artesanais de carácter feminino como *ovimbala* e *onongalo*²⁶. Do mesmo modo, aprende a observar tabus sexuais relativamente aos irmãos e outros parentes próximos.

Aos 9 ou 10 anos, aproximadamente, começa-se a exigir da *mukainu* uma maior atenção à cozinha, e já nessa altura aprende a cozinhar os alimentos, sobretudo a *ohita* que constitui uma alimentação básica do grupo. Começa também a dominar o uso de utensílios como *ovimbala*, *onongalo*, panelas e a ajudar nos terrenos agrícolas. Nessa idade, conhece as suas limitações quanto ao relacionamento com os rapazes, visto que lhe são desencorajadas quaisquer actividades de carácter

²⁵ Para uma apreciação dos detalhes desta complexidade, diversidade e beleza, cf. C. ESTERMANN, *Álbum de Penteados do Sudoeste de Angola*, Lisboa, Junta de Investigação do Ultramar, 1960; o autor elabora uma descrição dos diversos penteados usados pelas mulheres na região do Sudoeste de Angola, nomeadamente pelas *vahanda* e outras de grupos vizinhos.

²⁶ Plural de *ongalo*; objecto artesanal do género da *cimbala* que serve para peneirar, guardar os alimentos, etc.

sexual antes do *efuko*. Os rapazes também cuidam dos mais novos, e embora pisar a fuba não seja uma actividade masculina podem fazê-lo circunstancialmente, conquanto com bastante raridade. Os rapazes são responsáveis pelo pasto, pela ordenha, pela apanha de frutos, pela caça e também pela agricultura.

Verifica-se, por conseguinte, que no seio da família as crianças aprendem, desde cedo, a diferenciar os papéis femininos dos masculinos. E, em função do sexo, aprendem também a fazer uso do corpo nas suas brincadeiras, bem como na execução das actividades de que são incumbidas. Para isso contribuem tanto os familiares com os quais elas partilham o espaço habitacional como outros adultos que, atentos aos seus movimentos, podem repreender para corrigir. E, desta forma, vão-se construindo « os alicerces de uma identidade social futura, que se vai afirmando com maior nitidez à medida que se cresce »²⁷.

Perto do período do *efuko*, isto é, aos 11 ou 12 anos aproximadamente, nota-se entre as raparigas Handa uma certa mudança no seu visual, evidenciada, sobretudo, por um novo penteado, o *epando*, que doravante elas passarão a usar até ao dia do *okufukala*²⁸. O *epando* assinala a fase de transição de *mukainu* para *mufuko*, mais exactamente ilustra a última etapa da meninice.

Tendo em conta, por um lado, as exigências e limitações da vida adulta e, por outro lado, a beleza e ingenuidades típicas da infância em vias de ser ultrapassada por forma a que a rapariga aceda a outra fase de idade, as mães, de modo geral, capricham grandemente tanto no *epando* das filhas como nos adornos (por exemplo *ovikeka*) que estas trazem nos braços e nas pernas. Nesta fase, as raparigas têm minimamente consciência de que não tarda muito que sejam submetidas ao *efuko*, embora desconheçam o dia exacto. Por isso, as mães e os restantes membros da família procuram distrai-las com mimos, dando-lhes permissão para efectuarem digressões pelos *eumbo* dos parentes, satisfazendo os seus desejos, etc., facto que torna mais forte o impacto resultante da quebra ritual com a infância. No período em referência, as raparigas *ovankhumbi* também usam um penteado designado por *epando*.

A submissão da rapariga ao *efuko* fecha o ciclo da infância e marca o início de um outro ao longo do qual são introduzidas alterações consideráveis na sua vida : passa a ser designada por *mufuko*, assumindo novas responsabilidades. É-lhe imposta uma postura diferente da anterior, devendo comportar-se como uma mulher adulta, uma vez despojada inelutavelmente da infância. São-lhe interditas brincadeiras com indivíduos de sexo oposto. É-lhe atribuída responsabilidade pela educação dos mais novos, pela cozinha e uma parte de terreno para o cultivo, bem como apontadas falhas na sua conduta. Ganha um novo estatuto, o de mulher, exibindo por isso um penteado e indumentária adequados ao mesmo. Quanto à indumentária, os panos passam a ser mais largos, o suficiente para se manterem franzidos e ligeiramente curtos à frente (nas virilhas), enquanto que o detrás se alarga sem franzido por forma a cobrir as coxas. Portanto, embora o tronco se mantenha despido, a parte inferior do corpo passa a ser resguardada com maior discrição.

²⁷ J. SOBRAL, *Trajectos : o presente e o passado na vida de uma freguesia da Beira*, Lisboa, Imprensa de ciências sociais, 1999 : 239 (« Análise Social »).

²⁸ Termo que designa o processo de ritualização do *efuko*.

O penteado típico desta fase varia consoante as regiões. Por exemplo, as raparigas Handa de Cipungu e arredores usam em geral *ehala* enquanto as de Cilenge e Kakula usam *ondongo*. Ambos os tipos diferenciam-se entre si, embora na essência apresentem uma mesma significação. Noutros grupos vizinhos como os *Ovacilenge Muso*, *Ovankhumbi* e *Ovamuila*, as raparigas exibem nesta fase outros tipos de penteado, como o *omphonde*, o *ongava* e o *ocipukika*, respectivamente. Mais recentemente, sobretudo nos meios urbanos, está a vulgarizar-se o uso de um outro género de penteado, o *onhewe*, para as raparigas iniciadas, sejam elas *vahanda*, *vamuila*, ou *vankhumbi*²⁹.

Ao contrário dos outros, qualquer um dos penteados típicos de *efuko* é usado uma só vez. Ou seja, é irrepetível tal como o é a infância. O mesmo simboliza a cisão da rapariga com a infância e o início de uma nova etapa da sua vida como mulher.

Após largos meses exibindo o penteado de *efuko* – uma fase em que normalmente a rapariga começa a despertar grandemente a atenção dos homens interessados no matrimónio – o mesmo é depois substituído por *omakhonkha awali*. Este é um penteado muito simples que, ao contrário dos anteriores, é completamente destituído de adornos, simbolizando o luto por uma infância irreversível. Este género de penteado é também usado pelas mulheres adultas como símbolo de luto em casos de morte³⁰. Nesta fase, que se segue ao *efuko*, a rapariga é designada por *ekunga* (jovem mulher), entra numa idade casadoira e é-lhe exigido destreza e resultados satisfatórios dos trabalhos que faça. Segue-se-lhe depois uma outra etapa na qual ela é designada por *mukai* (mulher), uma fase simbolizada por um novo penteado, agora adornado, designado por *omakhonkha atatu*³¹.

No seu último ciclo de vida a mulher é designada por *hulukai*. Nesta fase não se registam alterações, pois tanto a indumentária quanto o penteado mantêm a estrutura anterior. Contudo, a mulher converte-se em depositário da tradição. Com a autoridade que lhe é conferida pela idade, conhecimento e sabedoria, ela orienta, corrige e controla as acções dos mais novos, incluindo jovens e crianças.

Os rapazes, designados de *ovakwendje* (plural de *mukwendje*) desde o seu nascimento, diferentemente das raparigas, só aos 19, 20 anos aproximadamente é que passam a ser designados por *ovamati* (plural de *omumati* ou *mumati*). Este termo caracteriza um jovem rapaz, em plena flor da idade, robustecido pela sua jovialidade e destreza. Nesta altura, e por vezes um pouco antes, os seus órgãos genitais e as nádegas passam a ser melhor resguardados; deixam de usar o simples *cinkwani*, como vestuário, e substituem-no pelo *ompholeko*. Este, embora não se distinga grandemente do anterior, requer uma maior quantidade de pano, cobrindo uma

²⁹ O significado e a estrutura do penteado de *efuko* foram detalhadamente analisados e interpretados pela autora; para detalhes sobre as características deste penteado bem como as razões da sua vulgarização actualmente, cf. R. MELO, *Efuko. Ritual... op. cit.*

³⁰ Nessas circunstâncias, ao contrário das mulheres, os homens limitam-se a fazer um corte de cabelo.

³¹ De modo distinto, entre as mulheres *kwanyama* (parte integrante do grupo etnolinguístico dos Ovambo), o penteado usado após o *efundula* (ritual de iniciação feminina) designa-se por *elende*, e na fase seguinte, elas usam um outro designado por *ematela*, cf. M. LIMA, *Nação Ovambo, op. cit.*, 1977: 174, 177.

maior extensão do corpo, isto é, da barriga para baixo. Só depois de ultrapassar esta idade, e particularmente quando casado, é que passa a ser designado de *omulume*, pressupondo todas as *nuances* desta categoria como, por exemplo, o ter passado pelo ritual *ekwendje*³². Na categoria mencionada, o indivíduo em vez de usar o termo *cetu*, para responder e agradecer aos cumprimentos dos outros, pode fazê-lo por *vaketu*, e alguns anos depois alterná-lo com *mwě*³³. Contudo, independentemente do grupo etário de um indivíduo, um *mbwale* (homem mais velho) na sua conversa com outrem pode referir-se a um jovem da categoria de *omulume*, usando o termo *mukwendje* para, por exemplo, enfatizar a sua jovialidade.

A categoria de *mbwale* é, normalmente, atribuída aos indivíduos do sexo masculino na faixa dos 50 anos. Nela estão incluídos os indivíduos com netos ou em idade disso e todos os outros mais idosos. É nesta categoria que, regra geral, os mais velhos, pronunciado com uma entoação típica, substituem o termo *vaketu* por *mwě* e também por outros com carácter mais majestático como *mwě cetu*, *mba* e *kalunga* (este último usado também para designar Deus, o mar e o lugar para onde vão os mortos), para manifestarem agradecimento e para responderem às chamadas e aos cumprimentos.

O estilo do corte de cabelo, que outrora diferenciava um jovem rapaz de um mais velho, nomeadamente pela concentração de cabelo que o primeiro dispunha longitudinalmente no centro da cabeça, hoje é praticamente indiferenciado. Ou seja, o corte, não obedecendo a esta diferenciação, vai-se uniformizando nos moldes outrora usados pelos mais velhos (isto é, preferencialmente curtos e uniformes), qualquer que seja a idade do indivíduo. Note-se, contudo, que, diferentemente do homem, a mulher *muhandu* ao usar o cabelo sempre trançado tem-no normalmente crescido. E quando o tem curtinho é normalmente comparada a um homem.

Todas as fases acima referidas marcam os momentos cruciais de transição na vida da mulher e do homem Handa, sublinham a diferença entre homens e mulheres quanto ao seu comportamento e maneira de estar, e afirmam os novos vínculos sociais pela elevação de *status*.

Apesar de nos meios urbanos ser mais difícil a classificação das mulheres na ordem acima descrita, pelo facto de os seus traços exteriores serem menos visíveis devido à europeização dos trajes e dos penteados, o comportamento da mulher cumpre mais ou menos o que foi referido, sobretudo naquelas famílias mais tradicionalistas. Contudo, nestas famílias, são as alterações fisiológicas que, em geral, primam na determinação da mudança de comportamento das raparigas – mudança imposta pelos mais velhos – com vista à sujeição das mesmas ao *efuko*. Em contrapartida, tanto nos meios rurais quanto nos meios urbanos, os homens manifestam a sua virilidade, não só pela força e capacidade de resposta imediata às

³² Note-se que, não obstante o uso, ainda hoje, das designações referentes às categorias *mukwendje*, *mumati*, *mulume* e *mbwale* para diferenciar os grupos etários dos indivíduos do sexo masculino, a indumentária a ela correspondente sofreu alterações substanciais, particularmente após os 12 ou 13 anos de idade. Não é raro verem-se rapazes e mais velhos com calças vestidas, ainda que mantenham o tronco nu que é normalmente coberto quando, residindo nos meios rurais, os mesmos se deslocam para os centros urbanos.

³³ Estes últimos termos são mais elaborados do que o anterior, e no grupo etário subsequente podem ser substituídos por outros, como se poderá ver mais adiante.

situações de emergência mas também pela submissão ao ritual *ekwendje* no qual aprendem os segredos da sua tradição e cultura. Por força do seu papel de mando, permite-se-lhes que sejam muito mais liberais e destemidos do que as mulheres.

Os atributos dos homens e das mulheres

Os Handa traçam o parentesco através da mãe, figurando a mulher como pilar de toda a estrutura de parentesco e, por extensão, da própria sociedade. Com efeito, todo o sistema sucessório, qualquer que seja a natureza dos bens envolvidos, materiais ou espirituais, incluindo o poder nas diferentes esferas da vida social, é determinado pelo parentesco traçado pela via feminina. Não obstante, as mulheres *vahanda*, praticamente, não têm acesso à liderança pública. A divisão de tarefas entre homens e mulheres afasta-as da assunção de cargos de chefia. Quando são indigitadas para o efeito, por exemplo para os poderes relativos aos *ombelo*³⁴, são os homens da sua matrilinearidade que assumem esta liderança. Note-se, entretanto, que em condições excepcionais ela pode ser eleita pelos espíritos ancestrais para usufruir de poderes como o do *ombelo* que, por serem essencialmente masculinos, jamais exercerá, transferindo-os a *posteriori* aos homens qualificados da sua matrilinearidade. Entretanto, elas partilham com os homens a responsabilidade de importantes decisões da esfera socio-política, familiar, religiosa e outras. Embora não ocupem cargos administrativos nem políticos, as mulheres *vahanda* adquirem um grande prestígio social pelos actos que realizam, pelo número de filhos, pelo matrimónio, pelo *efuko* e pelos sacrifícios do parto.

*« Homem é homem, a mulher é sapo »*³⁵

A colocação dos problemas sociais é, regra geral, feita aos homens e não às mulheres, dada a sua categoria sempre secundarizada e ilustrada em máximas como a que se segue : « *mulume omulume, mukai ocimboto* »³⁶. Estes estereótipos, socialmente criados, estão ligados à diferenciação entre o masculino e o feminino e parecem constituir fonte de inspiração para o tipo de educação que se inculca a cada um dos géneros, levando os rapazes a tornarem-se fortes física e espiritualmente e a desenvolverem aptidões para cargos de direcção e chefia, enquanto as raparigas se tornam mais recolhidas, ocupando-se da casa e dos parentes. O homem está geralmente associado a trabalhos pesados, obscenidades, *ocoto*³⁷, instrumentos, gado e transformação da natureza, enquanto as mulheres se associam ao lar, *omafua* (cozinha), filhos e *ovimbala*³⁸.

³⁴ Edifício central onde se desenrola o ritual de *efuko*. Pormenores sobre a sua estrutura, simbolismo, importância e características técnico-práticas relativas à sua edificação, cf. R. MELO, *Efuko. Ritual...*, op. cit.

³⁵ Tradução do provérbio Handa « *mulume omulume, mukai ocimboto* ».

³⁶ Veja nota anterior.

³⁷ Parte constituinte do conjunto habitacional típico dos Handa.

³⁸ Plural de *ocimbala*; objecto artesanal produzido pelas mulheres, que se destina a guardar e servir determinados alimentos. É circular, espiralado, e é feito com fibras e um género de capim apropriado. Em geral são enfeitados de motivos decorativos, normalmente geométricos.

A mulher *muhand* revela um carácter mais reservado do que o homem mas, depois de ter os filhos crescidos, goza de um estatuto mais elevado e imprime uma dinâmica diferente aos seus gestos, à sua maneira de falar e de tratar das coisas. Mas, ainda assim, nunca são as mulheres a falar primeiro em assuntos que dizem respeito à família ou ao lar. No campo sexual ela deve manifestar uma certa discrição, uma timidez aparente, e salvo algumas excepções são os homens quem primeiro deve tomar iniciativas nas relações sexuais, reservando-se a mulher ao papel de lhes agradar sem, contudo, ser sexualmente passiva.

Os homens têm sobre as suas mulheres direitos exclusivos nas relações sexuais. Nem mesmo os seus coetâneos de circuncisão partilham as suas esposas, como entre os Maasai de Loita Hills no Kénia³⁹, sob pena de serem acusados de prática de adultério e castigados com uma indemnização (em gado) a favor do marido lesado. Enquanto os homens casam (*tahombola*), as mulheres são casadas (*tahombolwa*) e, em condições normais, nem as mulheres nem os homens devem abdicar do casamento, optando pelo celibato.

A designação « mulher » tem subjacente a noção de maternidade, tida também como uma importante fonte de prestígio e motivo de representação ritual no *efuko*. Contudo, para se ser mãe não basta dar à luz um filho. Ser mãe é também poder criar um filho, facto explícito na expressão « *okucita okuweleka* »⁴⁰, inúmeras vezes reproduzida ao longo da cerimónia do *efuko*. Assim, a maternidade só incrementa o *status* da mulher, caso seja antecedida pelo *efuko*, precedência esta que torna este último uma instituição central e primária na atribuição dos atributos da mulher.

Ser mulher é mostrar-se dócil, trabalhadeira, sensata e cortês ; é ser fértil, saber gerir e suportar a vida do lar. Mas é sobretudo ter sido alvo do ritual, ter interiorizado os ensinamentos do *efuko*, não possuir impurezas consequentes do estado de *hengu* e estar apta socialmente para o matrimónio e procriação⁴¹. Por oposição, ser homem pressupõe também ser iniciado e estar circuncidado. Requer a rejeição da infância que o liga ao mundo feminino e a estigmas como o de possuir pénis inviril, fraco e gerador de filhos indolentes, frouxos e imperfeitos – estigmas que, por sua vez, obrigam as mulheres a rejeitá-lo, e o impedem de assistir, por exemplo, a certos rituais típicos dos homens adultos, podendo levá-lo a humilhações públicas ou a ouvir comentários a despropósito em circunstâncias ritualísticas⁴².

A condição de *hengu* para as mulheres, e a de incircunciso para os homens, diminui, consequentemente, o *status* dos filhos e desprestigia o indivíduo em si, bem como a sua família.

³⁹ M. LLEWELYN-DAVIES, « Women, Warriors and Patriarchs », in S.B. ORTNER & H. WHITEHEAD (eds), *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981 : 330-358.

⁴⁰ Tradução literal : « Dar à luz um filho é carregá-lo às costas ».

⁴¹ É também assim entre os Bemba, em que as mulheres atingem o estatuto de mulher não pelo facto de lhes ter aparecido a menstruação, mas sim por terem dançado o *chisungu*, cf. A. RICHARDS, *Chisungu. A Girls' Initiation Ceremony among the Bemba of Zambia*, Londres, Tavistock, 1982 [1ª ed. : 1956]. As mulheres Bemba não iniciadas são apelidadas de « lixo » ou « basura », J. LA FONTAINE, *Iniciación. Drama ritual y conocimiento secreto*, Barcelona, Editorial Lerna, 1987 : 149. [1ª ed. : 1985].

⁴² Situações como estas podem ser observadas também entre os Ndembu, cf. V. TURNER, *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*, Madrid, Siglo Veintiuno Editores, 1980. [1ª ed. : 1967]

Num olhar sobre si mesma a mulher *muhand*a caracteriza-se como um ser diferente do homem do ponto de vista físico e social. Contudo, ela não se sente nem desestimada nem inferior ao homem pela sua condição de mulher, embora realize tarefas diferentes das do homem e seja obrigada a obedecer-lhe e respeitá-lo como irmão, pai ou marido e a amá-lo como filho. Entretanto, o homem, apesar de a respeitar como sua companheira, mãe, filha ou irmã, de reconhecer, no seu íntimo, a sua competência nas tarefas do seu pelouro, tem-na como um ser física e emocionalmente mais fraco e, por isso, merecedor de protecção e apoio masculino.

Relações homem/mulher no matrimónio

Apesar de os Handa constituírem uma população matrilinear, são as mulheres que se deslocam do *eumbo* dos seus pais para se juntarem ao do homem com quem contraem o matrimónio. Ou seja, os recém-casados constroem a sua habitação no *eumbo* dos pais ou do tio materno do marido estabelecendo, por isso, uma residência do tipo patrilocal ou avunculocal. Nestas condições, os recém-casados procuram adaptar-se à nova realidade e ajustar os seus defeitos e feitos. Entretanto, nesse período de adaptação, os mesmos são controlados de perto pelos mais velhos com os quais partilham o *eumbo*, e que muito atentamente ousam criticar os seus desvios de conduta, procuram transmitir-lhes as suas experiências de vida e de trabalho e ajudá-los no fortalecimento das suas relações conjugais. Só depois de alguns anos passados no *eumbo* dos pais ou do tio materno do marido, ao longo dos quais o novo casal fortalece o matrimónio e acumula experiências de vida conjugal, é que um indivíduo casado poderá, se o desejar, construir o seu próprio *eumbo* para viver com os seus filhos e mulheres.

O matrimónio retira a mulher do convívio da sua família e coloca-a no seio de uma outra, a do seu marido, na qual se integra, convive, tem os filhos e cultiva os seus mantimentos⁴³. A deslocação da rapariga para o novo meio cobre a sua própria família de um sentimento de perda e de descompensação, mas este é mitigado, pelo menos aparente e circunstancialmente, com a entrega de uma dádiva – a qual se designa por *ovionda* – proveniente da família do rapaz à família da noiva. Esta entrega é um acto simbólico que remete para o estreitamento dos laços interfamiliares dos nubentes, para o reconforto dos parentes da noiva pela descompensação causada com o matrimónio, para uma proximidade e amizade cultivada entre ambas as famílias e também para a legitimação do matrimónio⁴⁴.

⁴³ Na perspectiva de Van Gennep, a separação do indivíduo do seu meio leva ao enfraquecimento deste mas, em contrapartida, reforça outro. Cf. A. VAN GENNEP, *Os Ritos de Passagem*, Brasil, Vozes, 1978. [1ª ed.: 1909] Sendo o enfraquecimento numérico, é também, acrescenta o autor, económico e sentimental.

⁴⁴ Este género de situação é caracterizado como parte de uma cadeia de favores mútuos (L. MAIR, *Introdução à antropologia social*, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1979: 93). Quanto à deslocação da rapariga para outro espaço familiar, não se trata só de uma perda económica (perda, no sentido de diminuição da força de trabalho), mas também, efectivamente, de alguém que deixa de ser membro de um grupo para pertencer a outro, causando assim, uma certa «brecha na solidariedade da família», A. RADCLIFFE-BROWN, «Introdução», in A. RADCLIFFE-BROWN & D. FORDE, *Sistemas políticos africanos de parentesco e casamento*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1982: 70. [1ª ed.: 1950].

Digamos que os que se tornam mais fortes compensam simbolicamente o vazio sentido nos meios de que procedem as mulheres e aos quais elas estão presas por laços de consanguinidade. A referida dádiva consiste essencialmente em bebida (sobretudo *omakao*), reforçada, naturalmente, por alguns panos, cobertores, adornos, etc., e a ocorrência da entrega do *ovionda* é um facto que distingue a esposa da concubina, sendo para a primeira um elemento de prestígio. Ao contrário de alguns grupos vizinhos como os *ovanyaneka*⁴⁵, aquando do matrimónio a família do rapaz não está obrigada a entregar nenhuma cabeça de gado bovino à família da rapariga, circunstância também apurada por Carlos Estermann: « O costume geral do « dote », em forma de uma ou mais cabeças de gado pago à família da rapariga não é uma prática dos Handas [Handa], Quilenges-Humbes [Cilenge Humbi] e Quipungos [Cipungu]. Aqui, (...) o tal dote (...) é coisa que entre esta gente não existe »⁴⁶.

Questionados sobre a essência do *ovionda*, os Handa não o relacionam com qualquer acto de compra ou de venda da mulher a homens de outras famílias. Na sua perspectiva, no acto em si não está subjacente qualquer tipo de transacção, tratando-se apenas de uma regra para o estabelecimento da legalidade, de um sinal confirmando a validade do pacto entre os dois grupos de parentes, de um manifesto de benquerença e também de uma forma de evidenciar e prestigiar a mulher⁴⁷. O *ovionda* também não constitui um dote, uma vez que, além de não acompanhar a noiva, o mesmo não se destina a ela; é recebido pelos parentes da noiva⁴⁸.

⁴⁵ Entre os *vanyaneka* o reconhecimento do matrimónio é feito numa cerimónia designada por *ovilombwa*, ocasião em que a família do noivo deve entregar à família da rapariga um boi, o qual designam por « *ongombe yo nonthunha* », simbolizando o selo matrimonial. A não entrega da referida rês pode ser motivo de dissolução de uma relação conjugal e, segundo os mitos, pode também ser a causa de situações de doença e de mortes sucessivas aos filhos do casal em causa.

⁴⁶ C. ESTERMANN, *Etnografia*..., *op. cit.*: 95.

⁴⁷ Considerar « a ideia de que um africano compra uma esposa à maneira de um lavrador inglês que compra o gado é resultado de ignorância [...] ou de preconceito cego », A. RADCLIFFE-BROWN « Introdução », *op. cit.*: 67. Aliás, acrescenta o mesmo autor, « se a mulher fosse realmente comprada, e se se pagasse por ela, como, segundo os ignorantes, sucede em África, não haveria lugar para qualquer relação estreita e permanente entre um homem e a família da sua esposa », A. RADCLIFFE-BROWN, *Estructura y función en la sociedad primitiva*, Barcelona, Ediciones Península, 1974: 109 (« Série Universitária História/Ciência/Sociedade, 91 »). [1ª ed.: 1952].

⁴⁸ Numa grande parte das sociedades ocidentais e asiáticas as prestações do casamento que os noivos ou suas famílias fazem à família da noiva são classificadas por « riqueza da noiva » ou « preço da noiva ». Mas, na verdade, as prestações nessas sociedades, ao contrário do que acontece na generalidade das sociedades africanas, recaem para as mãos da noiva, formando « parte de um fundo conjugal comum (ou por vezes separado) mais do que um fundo social que circula », J. GOODY, « Bridewealth and Dowry in Africa and Eurasia », in J. GOODY & S. TAMBIAH, *Bridewealth and Dowry*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973: 2. E a este tipo de prestação designa-se por « dote ». Embora alguns autores usem frequentemente o termo dote para classificar as prestações matrimoniais em África, a sua aplicação resulta inadequada; cf. A. RADCLIFFE-BROWN, « Introdução », *op. cit.*; C. LÉVI-STRAUSS, *As estruturas elementares de parentesco*, Brasil, Vozes, 1982. [1ª ed.: 1908] O dote não existe em África, sublinha, A. RADCLIFFE-BROWN, « Introdução », *op. cit.*, excepto onde exista um predomínio da lei islâmica. Grosso modo, o dote está « virtualmente confinado à Europa e Ásia », J. GOODY, « Bridewealth and Dowry... », *op. cit.*: 22.

O matrimónio, além de levar a mulher a trocar de residência e de elevar o seu prestígio como esposa e mãe, leva, em alguns casos, a uma mudança da sua identidade. É comum os homens atribuírem um nome às suas esposas (diferente daquele que lhe é dado pela família ao nascer) pelo qual elas se tornam conhecidas quer na família, quer na sociedade. O contrário praticamente não acontece⁴⁹, embora a identidade de um homem possa mudar ao longo da sua passagem pelo *ekwendje* ou por qualquer outra circunstância relacionada com qualquer façanha, pela sua maneira de falar, de andar, etc.

O matrimónio reforça o estatuto ganho pela mulher aquando da sua passagem pelo *efuko*. Quando casada, a mulher, então já designada por *mukai*, ganha, tal como o homem, uma relevância estatutária, e realiza tarefas de grande responsabilidade familiar e social⁵⁰. Como mulher deve respeitar e cuidar do marido, receber e tratar cordialmente os parentes deste, e não lhe é permitido « falar mais alto » que o homem em casa. Em contrapartida, ela também deve ser tratada pelo marido com respeito e dignidade, podendo este sofrer represálias dos tios maternos da mulher se se verificar o contrário. Ela pode permanecer no matrimónio a vida inteira, contudo, tem o direito de manifestar o seu desagrado se eventualmente for maltratada pelo marido, podendo por este motivo, e com o apoio dos seus tios maternos, desfazer o matrimónio. Em situações de adultério, só quando é a mulher a cometê-lo é que se verifica o divórcio e, ainda assim, casos há em que o mesmo não se processa. A acontecer, o divórcio só se concretiza depois de o homem com quem ela cometer o adultério indemnizar o marido ofendido com um certo número de cabeças de gado – acto designado por *ukoi*.

No lar regista-se uma divisão sexual do trabalho, conduzindo a uma não ingerência mútua nas actividades do cônjuge. Por isso, a mulher pode, em determinadas circunstâncias, desobrigar-se das suas tarefas sempre que o desejar, sem, contudo, pôr em causa os seus deveres como mulher, esposa e mãe. Em geral, o seu domínio central circunscreve-se no *omafua*, e a sua tarefa principal consiste em cuidar do marido e dos filhos, educar, ajudar, acarinhar e orientar a todos os que a circundam, incluindo os mais velhos. Ela também cuida das suas próprias lavras, dos seus instrumentos de trabalho, dos animais domésticos, e gere individualmente o dinheiro ganho na venda dos seus produtos ou animais. Sempre que achar conveniente, ela pode decidir, embora com anuência do marido, deslocar-se sozinha para visitar os seus parentes residentes em localidades distantes daquela onde vive. Mesmo nas pequenas deslocações anda normalmente desacompanhada do marido, o que a torna muito independente. Nas questões que têm a ver com o seu domínio, tem um grande poder de controle e decisão e não depende das ordens do marido. Este tem como domínio central o *ocoto*, mas também ordena e controla questões ligadas ao pastoreio, à protecção física do *eumbo*, às suas próprias colheitas, às querelas com a vizinhança e às rixas entre as suas co-esposas. Por outro lado, apoia as suas mulheres nas tarefas agrícolas mais árduas ou

⁴⁹ Em ambientes restritos, as mulheres, em geral, ao invés de chamarem os maridos pelo nome, fazem-no usando termos ou expressões carinhosas como, por exemplo, « *weiso* » (« olhos meus »).

⁵⁰ Ao contrário da Europa o estatuto de não casado não está instituído entre os Handa tal como em toda a África, de uma maneira geral, cf. J. Goody, *Production and Reproduction. A Comparative Study in Domestic Domain*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.

outras igualmente penosas. Portanto, com o matrimónio criam-se reciprocidades de direitos e deveres entre o homem e suas mulheres, quanto mais não seja porque nessa relação cada um dos membros do casal, em princípio, tem algo a ganhar, sejam filhos, seja apenas o estatuto⁵¹.

Pode-se inferir, no entanto, que a mulher exerce a sua competência no ambiente doméstico ou a ele relativo, num espaço familiar e num contexto interior. Este constitui o seu campo por excelência, no qual o homem respeita a sua liberdade e deve garantir o seu poder de acção. Já o homem assenhoreia-se de um contexto mais alargado, via de regra, exterior, onde exerce, designadamente, funções de relações públicas e de juiz ou árbitro nos conflitos sociais. Aliás, um homem não pode ser visto constantemente com mulheres nem deve permanecer extensamente em casa, sob pena de ser apelidado de «mulher» ou de «inútil». O homem desbrava a natureza, estabelece contactos com famílias e grupos vizinhos ou distantes e, também, com pessoas particulares. Embora longe da cozinha, ele também contribui para a economia da família graças ao seu empenho físico na prossecução de outras tarefas. Mas, também, pode afastar-se das mulheres e dos filhos por questões de serviço, guerra ou outras. A poliginia, o matrimónio em si e a grandeza do armentio constituem não só fontes importantes do prestígio do homem como também contribuem para a sua própria definição como homem. Porém, antes do casamento, a circuncisão torna-se para o mesmo a condição primordial de prestígio e ponto de partida para um casamento, tal como o *efuko* o é para a mulher.

Como acabei de frisar, as mulheres e os homens ocupam posições diferentes no conjunto social e assumem responsabilidades distintas, embora complementares. Apesar de as mulheres obedecerem aos maridos, não admitem humilhação nem consentem, de ânimo leve, maus tratos físicos ou de qualquer outra ordem, sob pena de eles terem de responder perante a sua própria família e a da mulher.

A hegemonia masculina é relativa

No contexto das relações de parentesco, a mulher constitui um ponto fundamental de referência, isto é, através dela são estabelecidos os laços de consanguinidade e as regras de sucessão e de herança. Portanto, embora o homem detenha o poder de mando e represente a linhagem, a hegemonia masculina é relativa, já que é a mulher que assegura esse domínio, garante a manutenção da consanguinidade para as questões de poder, herança e sucessibilidade, continua e reforça essa linhagem, gera e educa os filhos. A sua actividade com os filhos (educação, cuidados médicos, etc.) permite-lhe solidificar e estender as suas relações com o exterior através deles e, também, estreitar laços com a cultura – experiência renovável com o tempo e que ela transmite tanto às filhas como aos filhos. Através destes, a mulher liga a tradição à modernidade, já que ela se projecta neles, e os conhecimentos que acumula são permanentemente dinâmicos. A sua condição de

⁵¹ Contudo, questões desta natureza têm sido examinadas apenas do ponto de vista dos direitos adquiridos pelo marido, cf. L. MAIR, *Introdução à Antropologia...*, *op. cit.*, o que conduz a interpretações erróneas como aquelas que classificam as mulheres africanas como meras dependentes dos homens.

mulher não a inibe de lidar com o sexo masculino, de o educar e de incutir nele valores da família, do grupo e da humanidade em si.

A importância e poder da mulher permanece, inclusive, nas relações poligínicas, onde a primeira mulher goza de um estatuto privilegiado, é respeitada pelas suas co-esposas e pela família do marido como «primeira dama», mulher principal ou mulher mais velha (mesmo sendo biologicamente mais nova do que as outras); torna-se conselheira do marido (e não raras vezes sua cúmplice) tanto para os seus problemas pessoais como para questões referentes ao lar e à família; é a representante do marido nas ausências deste e sua acompanhante nas cerimónias de grande vulto em que ele é o centro, ou noutras em que esteja envolvido; pode interferir na escolha de outras esposas para o marido, passando a orientá-las nas questões ligadas, por exemplo, ao trabalho e à família. É da sua *omafua* (cozinha) de onde se retira o lume para acender o fogo do *ocoto*⁵² e, por ocasião da cerimónia do *efuko*, o do *ociyuvo*⁵³. Tal importância e poder mantêm-se porque, mesmo neste tipo de relações, cada uma das co-esposas constitui, como mulher, a base essencial nas relações de parentesco.

Diria, em conclusão, que entre os Handa, apesar dos estereótipos que envolvem a condição feminina, o próprio homem reconhece o prestígio da mulher e valoriza-a como pessoa nas suas vidas. Tanto é que este reconhecimento é manifestado no decurso da cerimónia de *efuko* com a subtracção do património da família de uma ou mais cabeças de gado bovino para brindar a rapariga por ocasião da sua própria passagem pelo *efuko*. Com efeito, se o termo «*ocimboto*» (sapo) permite revelar uma fragilidade, incompetência, ou dependência da mulher e, na pior das hipóteses, a sua subordinação ao domínio masculino não a define integralmente nem com verosimilhança. Aliás, tanto os homens como as mulheres reconhecem que expressões como «*mulume omulume, mukai ocimboto*» são apenas dicções metafóricas de poder dos homens, embora também admitam que sejam necessárias nas suas relações, principalmente no lar, para evocação e garantia dos seus respectivos lugares.

Hodiernamente, tanto nos meios rurais como urbanos as mulheres *vahanda* redobram o seu esforço para garantir o sustento do lar. E, em consequência, o seu dinamismo ultrapassa, em grande medida, o dos homens. As crises de fome, de miséria, bem como os desequilíbrios agravados de ordem social no país fizeram-nas reinventar estratégias de sobrevivência que passam pela sua acção também fora do lar, onde se confrontam directa e permanentemente com o homem. Quer dizer, perante o perigo, a impossibilidade de se deslocarem às lavras para cultivar ou de colherem algum mantimento, somado ao seu baixo nível geral de escolaridade, elas recorrem mais frequentemente às actividades que exigem baixo capital, estando preferencialmente ligadas ao mercado informal. Para o efeito, sacrificam, por exemplo, o gado miúdo para adquirir roupas ou alimentos de primeira necessidade. Contudo, o comércio informal em África é cada vez mais uma actividade corrente levada a cabo, em grande medida, pelas mulheres, tanto nos centros urbanos como rurais. No caso das mulheres Handa, este

⁵² Parte constituinte do conjunto habitacional típico dos Handa.

⁵³ Parte do conjunto habitacional com características específicas onde pernoitam as iniciandas durante o cerimonial.

tipo de actividade leva-as a permanecerem bastante tempo longe da *omafua* (cozinha), a percorrerem distâncias enormes à procura de bens alimentares e industriais e a exercitar estratégias de negócio, aproximações e contactos estreitos com uma gama variada de pessoas. E tal como as outras mulheres, entre as quais as Umbundu, as Handa, acompanhadas ou não pelos filhos pequenos, desenvolvem pequenos comércios, vendendo bebidas como o *omakao*, produtos alimentícios como frutos, hortaliças, pão, milho e, inclusive, produtos industriais como tecidos e cigarros.

Enquanto isso, os homens – muitos deles espoliados do seu gado, impossibilitados de agricultar os seus terrenos, e «destruídos» pela guerra – deambulam, procurando emprego ou algum empreendimento digno, havendo, entretanto, outros, empregados em instituições estatais ou particulares, mas, na maioria dos casos, sem recursos suficientes para o sustento da família.

Todo este esquema permite às mulheres a ampliação das suas redes de relações e contactos, torna-as mais activas, responsáveis e poderosas, facto que lhes permite afastarem-se sucessivamente da secundarização que afecta os seres femininos em geral. O seu papel no lar ficou reforçado pela garantia que ela dá relativamente à multiplicação dos rendimentos e pelo reforço da sua acção na luta contra a penúria para a preservação da família, ainda que, para o efeito, sacrifique os filhos com trabalho praticamente forçado para as suas idades. Esta situação diminui consideravelmente o Ego masculino educado e habituado a possuir para distribuir, dirigir e controlar. Contudo, apesar desta discrepância, a mulher assegura e faz questão de dar ao homem, ainda que simbolicamente, o seu lugar de chefe.

Janeiro 2005

Rosa Maria Amélia João MELO

Centro de Estudos Africanos e Asiáticos,
Instituto de Investigação Científica Tropical (IICT), Lisboa