

MÃES DA SOLIDÃO:
SOCIALIDADE, EMPATIA
E EMOÇÕES NO SUL
DA ÁFRICA CENTRAL

Sónia Silva

No sul da África Central as mulheres sem filhos são consideradas pessoas menores. Para elucidar este facto proponho-me, em primeiro lugar, posicionar as mulheres no seio da estrutura social e revelar o modo como a sua identidade enquanto mães se constrói ao longo do ciclo de vida, e, em segundo lugar, transmitir o “tom emocional” associado às mulheres sem filhos. Embora estas mulheres constituam uma ameaça para a reprodução e persistência social, sendo com frequência empurradas na velhice para uma vida de privação, reprovação e exclusão, sobra espaço para a empatia e o entendimento, para o reconhecimento por todos da solidão, da tristeza e do sofrimento que acompanham uma vida sem filhos.

Entre os Luvale são os homens que habitualmente exercem a autoridade política e jurídica, bem como as funções rituais associadas ao culto dos antepassados.¹ Contudo, não scandaliza nem surpreende encontrar mulheres de idade madura executando ritos, participando com reconhecida autoridade nas assembleias de aldeãos e, no caso de mulheres pertencentes a famílias aristocráticas, acedendo ao topo da hierarquia política. A história do povo Luvale inclui vários chefados dirigidos por mulheres, e uma delas, Nyakatolo, Mãe-de-Katolo, também conhecida por Nana Kanundu, Mãe-da-Borracha, fez lenda nos finais do século XIX. A sua mão era de ferro e a sua sagacidade finíssima, ao ponto de ter liderado o comércio de escravos e borracha no vasto território do leste angolano. Ainda hoje, quando as mulheres desejam realçar a sua independência em relação aos maridos, ao mesmo tempo que lhes recordam os seus deveres matrimoniais, costumam dizer: *Nyakatolo asema lyehi* (Nyakatolo tem filhos).

Outras mulheres ganham riquezas e reputação por via da agricultura e do comércio, e outras ainda tornam-se parteiras e curandeiras de renome. Contudo, indiferente ao fulgor da fama, a sociedade exige que as mulheres gerem crianças. É na qualidade de mães, e não de curandeiras, comerciantes ou dirigentes políticas, que ganharão o respeito e cuidados dos seus parentes e que serão, após a morte, honradas e recordadas pelos seus descendentes.

Para compreendermos a importância da maternidade para os Luvale, importa descrever brevemente alguns aspectos da sua estrutura social. A socie-

¹ O povo Luvale, também conhecido em Angola por Lwena, reside sobretudo na área de confluência entre Angola, a Zâmbia e a República Democrática do Congo. Desde 1995, a autora realizou um total de dois anos de trabalho de campo em Chavuma, um distrito do noroeste da Zâmbia colado à fronteira leste de Angola. Este texto foi apresentado no *Seminário de Antropologia* do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa (ICS-UL) em 15 de Outubro de 2004.

dade Luvale compõe-se de doze clãs (*miyachi*), que os Luvale partilham com as tribos aparentadas dos Chokwe e dos Luchazi. Tradicionalmente (i.e., até meados do século XX), os membros desses clãs praticavam a exogamia e concediam hospitalidade a quem lhes recitasse a fórmula clânica (*kulisalula kumbu*) (White 1960: 18-19). Hoje, contudo, pelo menos no distrito zambiano de Chavuma, a regra da exogamia nem sempre é cumprida, apenas os idosos ainda sabem recitar as fórmulas clânicas, e a hospitalidade mútua só é praticada em situações extremas, como foi o caso da chegada de refugiados angolanos. Os doze clãs, por sua vez, dividem-se em inúmeras linhagens matrilineares de profundidade genealógica variável, que ainda hoje constituem a unidade básica da sociedade Luvale. Existem dois níveis de profundidade genealógica: o nível mais profundo (melhor conhecido nos textos antropológicos como “máximo”), que inclui inúmeros antepassados colectivamente designados *vakakuluka*, alguns dos quais são lembrados nas fórmulas clânicas; e o nível à superfície (ou “mínimo”), que raramente ultrapassa as quatro ou cinco gerações e inclui tanto pessoas vivas (*vatu*), residentes em aldeias, como antepassados individualmente conhecidos pelo seu nome, designados por *vakulu*. Indivíduos capazes de recapitular a sua descendência, mãe após mãe, até à fundadora original da linhagem, como demonstrou Nduna yaKaina ao antropólogo inglês Charles White na década de quarenta do século passado, são raros e atípicos, pelo menos hoje. Importa, no entanto, sublinhar que os Luvale designam todos os níveis de profundidade genealógica pelo mesmo termo – *lijimo*, ou barriga. Este termo, além de ser um eufemismo para designar o útero (*lichimbi*) – qualquer referência directa ao órgão reprodutor feminino seria considerada imprópria –, é também uma referência metonímica ao útero físico das fundadoras das linhagens, mulheres que por sua vez são metonimicamente vistas como úteros. São as mulheres, naturalmente dotadas da capacidade de gerar filhos, quem introduz as linhas de descendência nos clãs, trazendo à homogeneidade do clã a heterogeneidade das linhagens; como reza o provérbio Luvale: *Chokoto kumisoji kupanga majimo kumapwevo* (Os peixes da lama são inúmeros, as mulheres criam as famílias).

Segundo outro provérbio: *Kusema chandemba vana vachali* (O galo faz os pintainhos, mas estes pertencem à galinha). Protegidos por um sistema jurídico de Estado tendencialmente patriarcal, os maridos residentes na Zâmbia reclamam, e muitas vezes adquirem, direitos sobre as crianças geradas pelas suas mulheres (o que levou o meu amigo Sapasa a dizer-me certo dia: *Kusema chachali vana vandemba*/A galinha tem os pintainhos, mas estes pertencem ao galo) (Silva 2004: 187), mas em termos gerais a estrutura social dos Luvale permanece solidamente ancorada na descendência matrilinear e no facto, básico mas basililar, da reprodução feminina. Ao darem à luz crianças, as mulheres ligam os vivos aos mortos, geram o futuro e o passado, e perpetuam o sistema de linhagens.

Mas a condição de pessoa, como aponta Grace Harris, é ao mesmo tempo estrutural e processual (1989: 604). Os Luvale acreditam que qualquer ser

humano vem ao mundo dotado de corpo (*mujimba*) e alma (*mwono*), sendo, contudo, necessária uma vida inteira de perseverança e condescendência para alcançar a maturidade, a qual, entre os Luvale e outros povos africanos, se encontra associada, não apenas à velhice, mas também ao estatuto de antepassado. A própria etimologia do termo Luvale para “antepassado” sugere a ideia de crescimento pessoal: *mukulu* deriva de *kukula*, amadurecer. Para as mulheres, o amadurecimento e a entrada no mundo ancestral efectua-se mediante a maternidade. Podem ter sido, ao longo vida, trabalhadoras incansáveis, esposas dedicadas, sempre atentas e afáveis para com os sogros, como é esperado delas, mas é como mães, e não como modelos de boa conduta, que se tornarão antepassadas fundadoras de linhagens, com uma posição genealógica precisa e o privilégio de serem invocadas e apaziguadas pelos seus descendentes. Se bem que os homens sejam sobretudo recordados como fundadores de aldeias e não tanto como pais, a sua posição na genealogia é sempre definida por relação às suas mães.

Visto isto, como interiorizam as mulheres Luvale o seu papel de mães? Na formulação de Meyer Fortes, como se processa a conjunção (ou disjunção, acrescentaria eu) entre o seu eu interior e a expressão externa da sua condição de pessoas? A título ilustrativo, passo agora a apresentar sumariamente dois apontamentos de cariz etnográfico, o primeiro sobre a cerimónia de iniciação feminina e o segundo sobre a atribuição de nomes pessoais.

1.

Até há poucas décadas, as raparigas, ao entrarem na puberdade, costumavam passar individualmente por uma cerimónia de iniciação (*wali*), com o objectivo de entrarem na idade adulta, assegurarem a fertilidade e casarem. Tratava-se de um ritual repleto de símbolos de fertilidade: a *muulya*, uma árvore de fruto; a argila vermelha e o óleo de rícino; as raízes do arbusto *muzovu*, desenterradas pela rapariga, enquanto as suas companheiras cantavam “Estás a criar um filho, mãe” (*Lengela mwana, mama*) (White 1962: 9). Actualmente, em Chavuma, o ritual de iniciação das raparigas já não é executado e o simbolismo de fertilidade foi em grande parte esquecido (White 1962: 26, Spring 1976: 56). Não obstante, os ensinamentos verbais que as raparigas púberes recebiam das suas instrutoras (*vilombola*) continuam a ser transmitidos. Por exemplo, continua a ensinar-se à rapariga como as mulheres se devem comportar uma vez casadas: deverão ser trabalhadoras, falar ao marido com respeito e modéstia e controlar a sua ira (*matoto*) e ciúme (*lisungu*), sobretudo em público. A instrutora também sublinhará a importância de gerar crianças, aconselhando a rapariga a procurar uma médica tradicional especializada em problemas de fertilidade feminina (*chimbanda akusakisa*) caso esta não consiga engravidar dentro dos dois primeiros anos do casamento. Todos os problemas ligados à reprodução requerem assistência

médica. Algumas instrutoras ainda dão às suas instruendas raminhos de *muzovu*, que estas devem segurar nos punhos cerrados e poisar no baixo ventre e no fundo das costas.

Diga-se, contudo, que a maior parte dos ensinamentos aborda assuntos relacionados com a actividade sexual. Ao longo de vários meses, a instrutora ensina à rapariga como deve “dançar” durante o sexo e estica-lhe os lábios menores, porque, diz-se, “brincar” com lábios menores alongados excita os homens. A rapariga é também encorajada a tomar um medicamento (*chiyena*) que seca e aumenta a temperatura da região vaginal, pois é sabido que os homens preferem a relativa secura (*akuuma*) ao demasiado molhado (*akuzova*). Mulher que não se submeta a estes tratamentos é motivo de troça e alvo de epítetos depreciativos e injuriosos: peixinho da lama (*musoji*) e água de nascente (*meya amulishima*). Mulher que não saiba “dançar” é comparada a um cadáver (*chivimbi*) ou a um lenho atravessado num carreiro (*mongwa*).

Na primeira noite após a cerimónia do casamento, o marido testa as capacidades sexuais da sua mulher. Caso fique satisfeito, deixará algum dinheiro na soleira de casa, que a instrutora virá recolher de manhã cedo; em caso de desapontamento não deixará nada ou, praticando um velho costume, deixará uma folha onde cuspiu. Os parentes da rapariga levá-la-ão de volta à instrutora para mais ensinamentos, enquanto o marido espera (ou não) que ela regresse. As mulheres, por sua vez, não gostam de homens inexperientes e impotentes, a quem chamam paus apodrecidos, *chivukunyu*. Um homem impotente, dizem entre gargalhadas, tem uma gaiola (corpo), mas falta-lhe o canário (pénis potente): *ngala kuyili kalimba wauchimo*.

O leitor poderá perguntar-se: que ligação existe entre estas lições de sexualidade e tratamento do corpo, por um lado, e a questão da fertilidade, por outro? Nyakevin, uma mulher Chokwe de meia idade, descreveu-mas como “*vyaviseke kaha*”, coisas feitas por prazer, e “*vyakuwahisa mujimba kaha*”, coisas que preparam os corpos das mulheres para a vida sexual. Contudo, disse também que semelhantes ensinamentos afectam directamente a fertilidade, já que uma mulher “por tratar” não atrai os homens, sendo, tanto na teoria como na prática, pouco provável que case. Um corpo bem tratado é visto como uma condição necessária para encontrar um marido e assegurar que a união será fértil e duradoura. As mulheres frias e molhadas, de lábios menores curtos, também podem ter filhos, é claro, mas entre os Luvale o casamento é visto como a forma de vida normal para um adulto e o único contexto onde a fertilidade de uma mulher deve servir os interesses da linhagem (White 1962: 19, 23). É por isso que as lições dadas às raparigas púberes afectam a fertilidade indirectamente, por meio das condições necessárias a um casamento bem sucedido. Como a actividade sexual, aos olhos dos Luvale, tem um papel central na vida dos casados, é compreensível que lhe seja dado destaque na cerimónia.

2.

Queria também fazer um apontamento muito breve sobre os nomes pessoais, que, entre os Luvale, como entre outros povos africanos, vão mudando com a idade e o estatuto social, indiciando a posição que cada um ocupa no longo e cumulativo processo que é a condição de pessoa. Ao contrário dos homens, que abandonam o nome de infância durante a cerimónia de iniciação, as mulheres mantêm o seu nome (ou nomes) de infância até darem à luz o primeiro filho. Primeiro, logo a seguir ao parto, cada mulher passa por um pequeno rito que assinala o seu novo estatuto de mãe, durante o qual será designada por *Nyakemba*, Mãe-do-Recém-Nascido (Spring 1976: 56, 234). Cerca de uma semana depois, contudo, assim que o bebé recebe um nome, a palavra “*kemba*”, que significa recém-nascido, é substituída pelo nome do primeiro filho. *Nyachilombo*, por exemplo, significa Mãe-de-Chilombo. O pai recebe igualmente um novo nome, que no seu caso principia por Sa-. *Sachilombo* significa Pai-de-Chilombo.

Peço agora que se recordem da célebre distinção, em Weber, entre função e funcionário. Fortes cita uma passagem em *Du Côté de Chez Swan* onde Proust distingue o cargo impessoal e durável de criada de cozinha das mulheres que sucessiva e transitoriamente ocupam esse cargo. Enquanto que o cargo de criada de cozinha é uma abstracção, uma *personne morale*, nos termos de Proust, as mulheres singulares que servem de criadas de cozinha podem, ou não, identificar-se com o seu cargo e desempenhá-lo com afinco. Por outras palavras, enquanto que o conceito de pessoa corresponde a desígnios e imperativos de natureza social e moral, pressupondo uma visão do exterior, falar do eu, do “quem” por trás da máscara, requer uma visão do interior. Tal como os franceses, argumenta Fortes, os Tallensi distinguem entre função e funcionário, *persona* e eu. Mas, ao contrário de pelo menos alguns franceses, os Tallensi que viviam na década de quarenta do século passado não viam o seu eu e a sua condição de pessoa como duas entidades rivais, empenhadas numa disputa sem fim. Não apenas se viam como pais e líderes, de acordo com as expectativas sociais, mas também se identificavam com os seus papéis (1973: 317).

O mesmo se passa hoje em dia, creio, senão com a totalidade das mulheres Luvale, certamente com a sua maioria. Se neste tipo de sociedades o conceito de pessoa, segundo La Fontaine, “serve para unir a duração finita de uma vida humana à continuidade ilimitada das formas sociais ao identificar a condição de pessoa com a auto-reprodução” (1985: 32), fará todo o sentido dizer que as mulheres Luvale se identificam plenamente com o seu papel de mães. Pelo menos no domínio da maternidade, a sua pessoa exterior e o seu eu interior aparentam estar em perfeita consonância.

Retornarei de seguida a este ponto, mas antes disso importa salientar a multiplicidade de formas em que as abstracções estruturais da sociedade adqui-

rem significado e relevância existencial no quotidiano. Um exemplo é a percepção da continuidade social. Se bem que a maternidade, como exposto atrás, assegura a persistência do sistema social, ligando o passado ao futuro, as mães (bem como os seus parentes vivos) não andam preocupadas com o futuro do seu sistema social como um todo. A persistência do seu grupo étnico, clã, e linhagem profunda é encarada como um dado adquirido, quanto mais não seja porque a relevância de agrupamentos sociais tão populosos e abstractos na vida quotidiana, especialmente no presente, é diminuta. A continuidade social só adquire relevância ao nível da linhagem menor. A morte ou a esterilidade não constituem perigos para “ventres” maiores e mais populosos, mas os seus efeitos são devastadores para um agrupamento social cujos membros se contam por dezenas, ou mesmo por unidades. Consideremos o caso da minha falecida amiga Keuka, uma mulher idosa que não deixou descendência. “*Lijimo lyetu nalinonga*”, “o nosso ventre vai morrer”, costumava dizer, lamentando o fim próximo do “ventre” gerado pela sua bisavó. Vivia em Chavuma com uma irmã, também ela sem filhos, um irmão que encabeçava a aldeia e a respectiva mulher e filhos, os quais pertenciam por descendência a outra matrilinearidade. Quando Keuka e o seu irmão e irmã morressem, a aldeia onde moravam e o “ventre” a que pertenciam iriam desaparecer do espaço e memória sociais.

Além disso, para os vivos, as linhagens à superfície possuem um significado emocional vedado às linhagens mais profundas. Vários membros de uma linhagem menor viverão na mesma aldeia durante anos a fio, ajudando-se nos afazeres do dia-a-dia, cavaqueando à sombra das árvores, partilhando a alegria dos nascimentos e a tristeza dos falecimentos. E os mais velhos do grupo terão provavelmente conhecido em pessoa pelo menos alguns dos antepassados *vakulu*. Se a familiaridade gera desprezo, gera igualmente estima.

Não devemos também esquecer-nos, extasiados e iludidos pelos prazeres da abstracção intelectual, que as mulheres Luvale não se tornam mães para que a sua sociedade persista. Para elas, a experiência da maternidade é simultaneamente, e sem qualquer contradição, menos altruísta e mais vital, pois associam-na aos laços emocionais que criam com os seus filhos, com vista a uma inversão de papéis na sua velhice. Há pouco tempo atrás, cada bebé recém-nascido era apresentado à comunidade de porta em porta através de um pequeno ritual em que a parteira dançava e transportava o bebé dentro de uma joeira, enquanto cantava: *Makakata kusema kalilo* (Ter filhos traz comida).

Pouco depois do nascimento, os parentes, sogros, vizinhos e amigos traziam prendas à mãe (e à parteira). As mães esperam que na sua velhice os filhos, já crescidos, lhes ofereçam companhia, afeição e auxílio material.

Além disso, conforme sugerem os ensinamentos recebidos pelas raparigas no início da puberdade, a maternidade é o zénite de uma experiência de feminilidade mais abrangente e profundamente incorporada. Além de se verem como potenciais antepassadas e fundadoras de linhagem, entidades espirituais

e etéreas, as mulheres sabem que os seus corpos e biologia desempenham um papel fulcral na construção da sua identidade; elas são, nas palavras de T. O. Beidelman, “mais profundamente da sua biologia que os homens” (1980: 144). No caso das raparigas, não só a iniciação à idade adulta pressupõe o aparecimento da primeira menstruação, um acontecimento biológico, como exige o tratamento e transformação do corpo (e da mente) tendo em vista a futura vida sexual e matrimonial. É, pois, de boa vontade e com uma mistura de receio e entusiasmo que as raparigas escutam os ensinamentos das suas instrutoras e submetem os seus corpos aos tratamentos – não se vá dar o caso de mais tarde andarem na boca do mundo e serem chamadas de peixe do lodo, água de nascente, lenho de madeira e cadáver – numa palavra, metáforas não humanas. Apesar do desconforto do alongamento dos lábios menores, da inserção vaginal de medicamentos vegetais, e, possivelmente, de tratamentos de fertilidade prolongados, ser uma mulher atraente, erótica e fértil compensa. A maternidade, diz-se, traz felicidade.

Interlúdio

Numa situação de entendimento empático, argumenta Alfred Schutz, as diferenças biográficas entre indivíduos são ultrapassadas (1973, citado em Jackson 1998: 11). Qualquer pessoa, seja Luvale ou Basca, mulher ou homem, fértil ou estéril, é capaz de sentir empatia para com as mães Luvale, mesmo que compreender a sua experiência de maternidade *como* experiência permaneça impossível (Harris 1989: 601). Aqui reside a enorme dificuldade em responder à pergunta formulada por Fortes: “Se a condição de pessoa é gerada socialmente e definida culturalmente, como será então experienciada pelo seu portador, o indivíduo?” (1973: 286). Como poderemos ir além do papel público, da *persona*, da máscara, de modo a compreender aquilo a que Paul Riesman chama “eu privado”, berço das actividades intelectuais e emocionais (1986)? Como poderemos saber realmente se as mães Luvale se sentem felizes? Para responder a estas perguntas, proponho que desviemos a atenção das emoções em si, tal como são experienciadas e sentidas pelo sujeito, e que nos concentremos naquilo que Riesman denomina de “tom emocional” de um acontecimento ou estado (1986: 93). E, para que o tom emocional associado à maternidade vos seja comunicado com expressividade e justeza, considerarei o seu inverso, ou seja, a falta de descendência devida à esterilidade ou aborto espontâneo. A condição feminina no sul da África Central (e noutras regiões) está inevitavelmente ligada a estes dois destinos opostos, que se iluminam mutuamente.

Lienhardt diz-nos que Francis Deng, um investigador que escreve sobre o seu próprio povo, os Dinka do Sudão, “descreve a forma como as canções dão voz a experiências, atitudes e emoções que as pessoas não costumam manifes-

tar nas suas conversas quotidianas” (1985: 145). Na secção que se segue, como acima, tomo em consideração canções, provérbios, dizeres e outros elementos da tradição cultural, além de comportamentos sociais, boatos e simbolismo ritual, de modo a demonstrar como a falta de descendência suscita tanto condenação como compaixão, tanto ódio como dó.

Mães sem filhos

Todos os seres humanos são gerados por mulheres, entram na puberdade, envelhecem e morrem. As sociedades apreendem e interpretam estes estágios do ciclo da vida de inúmeras formas, desafiando com imaginação a homogeneidade e universalidade dos processos biológicos, ao mesmo tempo que acalentam e confiam na previsibilidade da biologia. No entanto, a biologia não é infalível. Já vimos como, entre os Luvale, as mulheres são socialmente percebidas como seres férteis. As mulheres são mães e, independentemente da idade e da existência de prole, são de facto designadas e endereçadas pelo termo “mãe”, *mama* (e os homens por “pai”, *tata*). Contudo, há um número significativo de mulheres que não tem filhos. No início dos anos 70, quando pela última vez se realizou um estudo de fertilidade feminina em Chavuma, verificou-se que 21,3% das mulheres em idade pós-fértil não tinham nenhum filho, o que, segundo a investigadora, se deverá ao uso frequente de certos medicamentos vegetais *intra vaginam* e a técnicas obstétricas deficientes (Spring 1976: 113, ver também White 1959: 55). A falta de descendência tem sido repetidamente apontada na bibliografia como uma das causas que contribuem para a baixa taxa de natalidade entre os Luvale (Spring 1976: 117).

Como são vistas, então, essas mulheres demograficamente significativas mas socialmente anómalas? Se a condição de pessoa, segundo La Fontaine, depende do desempenho de papéis sociais (1985: 135), poderemos dizer que as mulheres sem filhos são pessoas menores? Muitos Luvale sabem histórias macabras onde estas mulheres figuram como bruxas (*vakandumba*), criaturas nocturnas, cruéis e impiedosas que só na mente dos inocentes e ignorantes podem ser vistas como pessoas plenas. Os corações delas, diz-se, transbordam inveja e rancor, os sentimentos que alimentam a prática da bruxaria. Correndo o risco de inclusão no grupo dos inocentes e ignorantes, o antropólogo deverá contudo abster-se de afirmar categoricamente que as mulheres sem descendência são bruxas, ou mesmo que são socialmente vistas como bruxas, pois fazê-lo corresponderia à adopção de um estereótipo colectivo. Na prática, poucas são as mulheres sem filhos acusadas de bruxaria, menos ainda as que são espancadas, e muito raras as que acabam mortas na fogueira. A maioria delas passa os dias em relativa paz e segurança, e algumas das mais ambiciosas e empreendedoras assumem até uma série de prestigiosos e visíveis papéis sociais – como

curandeiras, parteiras, cesteiras e empresárias rurais (Spring 1976: 192) – não só por disporem de algum tempo livre, sem filhos para criar, mas também como um meio de preencher um vazio social e existencial.

É impossível avaliar o grau de realização pessoal que estas mulheres retiraram de semelhantes ocupações. Keuka, por exemplo, sentia-se, na sua velhice, confusa e perturbada pela sua infertilidade, apesar de ter ganho renome como cesteira. Disse-me um dia num tom confessional que a sua mãe tinha gerado vários filhos, como que para me assegurar de que ela própria era uma mulher dotada de um útero e de um corpo bem mantido ao longo do tempo. Teria sido vontade de Deus (Kalunga)? Teria sido por causa do clã a que pertencia? Ela asseverava que as mulheres do clã Kalombo eram notórias pela sua infertilidade. Noutras alturas, limitava-se a pronunciar uma palavra que denota não tanto a ignorância do sujeito de enunciação como a impossibilidade filosófica de saber: “*kwiji*”, “quem sabe”.

Apesar do perigo da bruxaria estar sempre à espreita, os aldeãos não vivem atormentados, escondidos por trás de portas, em constante fuga de aldeia em aldeia, nem tão pouco à caça de mulheres sem filhos. Os Luvale sabem que os humanos em geral, não apenas as bruxas e os seus executores, são capazes de horrendos actos de crueldade, desde assassinar um semelhante a sangue-frio até assistir ao assassinato com indiferença. Sabe-se também que os humanos são igualmente capazes de amor, afecto e compaixão, sendo o sentimento de piedade, *keke*, intrínseco à própria definição da natureza humana, possibilitando a distinção entre humanos e animais. É precisamente esta dupla capacidade de identidade e diferença, amor e ódio, identificação e acusação – o ponto onde a vida em sociedade e a antropologia da intersubjectividade se encontram (Jackson 1998) – que a percepção social das mulheres sem filhos no sul da África Central sugere. Apresentarei de seguida cinco apontamentos descritivos de acção social, simbolismo ritual e tradição cultural de modo a ilustrar que, mau grado inegáveis associações à bruxaria, no ramerrão do dia-a-dia, o tom emocional associado às mulheres sem filhos não é de ódio e hostilidade para com uma criatura maligna, mas sim de empatia e compaixão para com uma semelhante. “As mulheres sem filhos também são gente”, ouve-se dizer. Há que notar, contudo, que aos olhos dos Luvale as mulheres são mais passíveis que os homens de sentirem pena pelas mulheres sem filhos, não só porque as mulheres são vistas como naturalmente mais sugestionáveis e inclinadas para a comiseração, mas também porque elas próprias devem ter temido, por um instante que seja, o fantasma da esterilidade. Tivera a vida outro desenlace, também elas poderiam não ter tido filhos. A empatia, essa capacidade universal de compreender e sentir o mundo dentro da pele de outrem, possibilita assim um melhor entendimento da experiência pessoal e colectiva da condição de pessoa menor.

1.

As mulheres sem filhos fazem todos os possíveis para conceber: pondo em prática os ensinamentos recebidos na puberdade, consultam várias curandeiras especializadas em problemas reprodutivos; os seus parentes matrilaterais ou os seus maridos levam o caso a adivinhos, que por sua vez prescrevem tratamentos diversos, pelos quais cobram somas avultadas. Enquanto a maternidade é uma experiência satisfatória tanto a nível social como psicológico, a ausência de filhos perturba e assusta. É como se o corpo da mulher sem filhos, por ela preparado e cuidado ao longo dos anos, a atraísse. Um processo comparável de separação e distanciamento corpóreos acontece durante a doença prolongada ou crónica. Com efeito, e não por coincidência, é costume dizer-se que uma mulher estéril tem um útero “torto” e sofre de “frieza vaginal” (não confundir com frigidez), duas condições consideradas patológicas (Spring 1976: 75).

Caso nenhum tratamento resulte, a maioria das mulheres sem filhos divorciar-se-ão dos seus maridos (Spring 1976:188, 192, White 1960: 6). A minha amiga Malingusa casou quatro vezes, sem resultado. Nyamuzala casou também com quatro homens. Teve a felicidade de conceber uma filha com o segundo marido, mas o nome da criança, Muzala, sugere uma gravidez tortuosa (o nome pessoal Muzala tem origem numa pequena cabaça contendo remédios denominada *muzala*, que as grávidas de risco levam ao ombro). Os Luvale acreditam que uma mulher não poderá engravidar se o seu sangue e o sangue do seu marido (ou amante) forem incompatíveis. Ela poderá gostar dele ou ter-lhe mesmo jurado amor eterno (*kulishinga*) em frases poéticas, como é costume fazerem os Luvale apaixonados: “seremos um só até que o rio Zambeze seque”; “seremos um só até que os ratos ajam como pessoas”; “seremos um só até que os grilos *tuzeze* ajam como soldados”. Mas caso não engravide nos primeiros dois anos de casamento, sentir-se-à obrigada a deixar o marido e a tentar a sua sorte com outro homem. O fardo de ser uma mulher sem filhos pesa. Mais fácil é quebrar uma promessa secreta selada com os fluidos da paixão.

Ao contrário da menstruação, a falta de descendência não se manifesta de súbito, vai ganhando substância e peso à medida que o tempo passa e a idade fértil dá lugar à menopausa. Durante a fase fértil, desde que se vão tomando medidas curativas, a falta de descendência apoquentas mas não alarma e, tal como dizia a “mãe” Tembo, lembrada numa certa canção, há que relembrar o mundo de que ainda não se é uma “mulher sem filhos”, ou *mumba*:

*Kuli mama Tembo
Muzala wami ngunapakata
Kanda unguouluka lijina lyaumba*

Fala a “mãe” Tembo
Trago a muzala ao ombro
Não me chamem mumba ainda

Com a chegada da menopausa vem o fim da esperança, a aceitação da falta de descendência como um facto irremediável e a redefinição da identidade pessoal para consigo e para com terceiros, como *mumba*.

2.

Diz-se que as pessoas sensíveis e bondosas se referem às mulheres sem filhos por meio de um eufemismo: *uze kakwachile kungojikoko*, aquela que nunca levou às costas um porta-bebés. Se bem que o termo *mumba* não seja pejorativo, ouvi-lo faz a mulher sem filhos sentir-se abatida e desanimada e soltar gemidos contidos e entrecortados por lamentações, um acto designado *kulinyenga*. Também se diz que essas mulheres sofrem de *chinyengo* (palavra derivada de *kulinyenga*), uma profunda tristeza que facilmente leva à lamentação. Como normalmente são discretas nos seus pensamentos e emoções, estes momentos de sofrimento, geralmente provocados pela falta de decoro de terceiros ou pela visão, talvez, de uma mãe embalando o seu bebé, constituem as únicas ocasiões em que os seus eus privados se tornam públicos.

O termo "*mumba*" possui assim vários significados. Por um lado, exprime uma situação social de relativa diferença, exclusão e fracasso. É um nome-por-omissão, dado às mulheres que, no curso da sua vida, e apesar da sua fisiologia feminina, nunca passaram o limiar social da maternidade. Por outro lado, mais intensamente que nomes da puberdade que se mantêm na idade adulta, sem nunca terem dado lugar a nomes prefixados por *nya-* ou *sa-* (Keuka e Malingusa, por exemplo), "*mumba*" comunica o conteúdo emocional de tais situações sociais. Vem a propósito um famoso ditado Luvale, por vezes proferido nos discursos rituais e políticos ("*Semi*" significa Mulher-Com-Filhos - de *kusema*, procriar - e "*Mumba*" significa, como já vimos, Mulher-Sem-Filhos):

Hacheza hejile Semi naMumba
Semi hikwiza nakuseza,
Mumba hikwiza nakulila

Do leste chegaram Semi e Mumba
Semi a sorrir,
Mumba a chorar

3.

O significado social de não ter filhos torna-se real no início da idade adulta. Após um nascimento, há muita alegria e celebração. O marido da mulher, os seus sogros, parentes e amigos vêm cumprimentá-la e dar-lhe presentes, geralmente comida e produtos para bebé, como pó de talco, fraldas de pano e botinhas tricotadas. A mulher sem filhos participa na comemoração dos partos das outras mulheres e, com o passar do tempo, começa a duvidar da sua sorte: virá

a sua vez de ser mãe? Transcrevo aqui uma canção Chokwe que exprime com especial intensidade esta ideia de diferença e exclusão. Na canção, Semi e Mumba estão de visita a parentes maternos que vivem do outro lado do rio. Ao pôr do sol, quando se preparam para regressar às aldeias dos respectivos maridos, os parentes vão ter com elas, trazendo duas galinhas. Oferecem uma a Semi; mas decidem ficar com a outra galinha, pois Mumba não lhes deu razão para celebrar nem tão pouco para a encorajarem a regressar a um casamento estéril. Por isso, Mumba diz tristemente: “Atravessa o rio, Semi; eu, Mumba, fico”.

<i>Kasumbi wamokomoko nakuhange</i>	Uma galinha por nada é um desperdício
<i>Mwana uli? Chamumweneko</i>	Onde está o teu filho? Não vejo nenhum
<i>Mama oh mama yami ee</i>	Mama oh mama eh
<i>Zaulenu Semi, Mumba ngusaleho</i>	Atravessa o rio, Semi; eu, Mumba, fico

Nyakevin foi quem me falou desta canção e ma cantou. Eu tinha combinado encontrar-me com ela e Malingusa, outra Chokwe, para gravarmos canções de trabalho feminino, algumas das quais, elas fizeram questão em dizer-me, tinham sido recentemente gravadas e transmitidas pela rádio nacional zambiana em língua Luvale. Eu contava terminar a sessão de gravação com algumas cantigas sobre mulheres sem filhos que Nyakevin prometera cantar. Cantou-as divinamente, mas não sem primeiro esperar que Malingusa partisse. Explicou-me mais tarde que não conseguia cantar aquelas canções tão tristes na presença de uma mulher sem filhos.

4.

À medida que a mulher sem filhos envelhece, a sensação de ser diferente e estar temporariamente excluída de certos campos da vida social vai dando lugar a uma sensação de abandono e sofrimento contínuos. A velhice pode trazer dificuldades e angústia a qualquer um, tenha ou não filhos, mas as mulheres jovens ou de meia-idade alimentam a esperança de que os seus descendentes, especialmente as filhas, cuidarão delas na velhice, dando-lhes abrigo, lenha, comida e água - “Ter filhos traz comida”, canta a parteira pela aldeia fora, enquanto exhibe o recém-nascido. A falta de descendência diminui a esperança. O sofrimento e a privação das velhas sem filhos oferecem às mulheres mais jovens uma antevisão do que poderá vir a ser o seu próprio futuro: receando tornarem-se num fardo para os seus parentes, lá vão as idosas, arrastando os seus corpos doridos e curvados sob o peso de meia dúzia de tubérculos de mandioca, um caneco de água, um molhinho de gravetos; temerosas de que a expressão das suas opiniões e sentimentos dê azo a acusações futuras, mantêm-se caladas; quando alguma doença prolongada ou morte súbita ensombra a aldeia, contam ser acusadas de bruxaria, senão directamente, então através do distanciamento e da

mordacidade dos provérbios: “Basta um peixinho no lago para dar cabo do isco, e basta uma bruxa na aldeia para dar cabo de nós” (*Kamungumba kumuchau kangumana ndulo, muloji wahembo angumana vatu*); “Uma coruja no mato amedronta o coração” (*Chikungulu kamushitu vishinganyeka kumbunge*); “Parente por fora, com ódio no coração” (*Usoko kumeso, kumuchima kuli kole*) (White 1960: 14-15). As idosas aprendem a recolher-se e a ser discretas. Estoicamente, aceitam a dor, silenciam o ressentimento e reprimem a ânsia do queixume. De forma lenta, mas inevitável, vão abdicando da vida social e material. A premonição de invisibilidade que poderão ter sentido na juventude, ao verem-se excluídas dos festejos da maternidade, torna-se gradualmente real. À beira da morte física, preparam-se para o seu verdadeiro fim – a morte social.

5.

Por todas estas razões, a idosa sem filhos adopta o nome (ou é assim designada por terceiros) de Muyanji, Sofredora, ou Nyaliuka, Mãe-da-Solidão.

O nome “Nyaliuka” joga com uma tradição sociocultural que exprime a noção de cuidados, afecto e dedicação no idioma da maternidade. Mencionei já dois nomes semelhantes – Nyakandundu, Mãe-da-Borracha, e Nyakemba, Mãe-da-Criança – mas poderia acrescentar muitos outros: Nyakandanji, Mãe-dos-*kandanji* (nome dado às mulheres que tratam dos rapazes na cerimónia de iniciação masculina, *mukanda*); Nyaminenge, Mãe-dos-*minenge* (nome e estatuto que designa a esposa de um adivinho de cesta e a sua responsabilidade pela protecção do oráculo no espaço doméstico); Nyamuzala, Mãe-da-Fome (um nome jocoso que explica as horas das refeições por meio de uma mãe cruel que só pára de espancar os seus filhos esfomeados durante as refeições e o sono).² Quanto a Nyaliuka, não tem filhos para cuidar e só lhe resta a solidão.

Regressemos agora ao acto de lamentação sofrida. Ao lamentar-se, a mulher sem filhos poderá, por exemplo, dizer: “Oh, como estou só, quem me acompanha à lavra de mandioca? Quem me cozinha pirão? Quem me entrança o cabelo?” Sente-se triste por estar só e associa a sua tristeza a uma relação social, intersubjectiva e emocional inexistente, que não só lhe faria companhia e lhe satisfaria as necessidades mais prementes, como a completaria. Ir à lavra, fazer pirão e entrançar cabelo, como tantos outros afazeres diários, representam momentos sociais de interacção e lazer. Mães e filhos preenchem e aceleram o tempo conversando, contando histórias, cantando, jogando, brincando, rindo e, por vezes, guerreando e chorando também. A abstracção dos papéis sociais adquire densidade existencial e emocional nos encontros e desencontros do dia-a-dia.

² Nyamuzala, Mãe-da-Fome, não é sinónimo de Nyamuzala, Mãe-de-Muzala, mencionado acima, tratando-se disso sim de nomes tonalmente diferentes.

Não é, assim, mera coincidência que os lamentos das mulheres sem filhos se assemelhem aos lamentos proferidos pelas parentes dos mortos durante as cerimónias fúnebres, pois a falta de descendência e a morte desencadeiam semelhantes sensações de solidão e perda.

Segundo Riesman, nas sociedades africanas a pessoa é em grande parte constituída positivamente “pelas relações às quais a sua posição no sistema está ligada” (1986: 100). Essa pessoa, acrescentaria eu, é também constituída negativamente pela ausência de relações. Uma mulher Luvale destituída de filhos não é apenas mulher, esposa ou lavradora, é antes uma mulher sem filhos, uma “mãe” incompleta e perdida.

Em suma, “Nyaliuka” não é uma designação atribuída a um cargo social, independentemente dos indivíduos passageiros que o desempenham. Não é uma etiqueta estrutural usada para indicar e reconhecer um nó de relações sociais. É, isso sim, uma cápsula de emoção, uma forma altamente condensada e circunstancial de exprimir sentimentos pessoais. O estado emocional é o seu contexto, e o momento de tristeza a sua ocasião. Existem mais nomes como este, os quais sugiro que designemos de emocionónimos: por exemplo, Nyachifwisa, ou Mãe-das-Crianças-Mortas, atribuído a uma mulher que deu à luz sucessivos nados-mortos; Ngwalandangola, ou Negociei-(os meus filhos)-com-Angola e Ngwalandamavu, Negociei-(os meus filhos)-com-a-Sepultura, que designam ambos uma mulher cujos filhos pereceram nas guerras civis angolanas. Os homens também se atribuem emocionónimos, pois o sofrimento não poupa ninguém. Em 1924, nas suas caminhadas por Malanje, Angola, o missionário Ernest Wilson deparou com um homem que se deslocava de gatas e que disse chamar-se Sawuchika. Eis o que o homem lhe contou:

Eu era um homem como qualquer outro... Podia andar, trabalhar e caçar. Mas um dia fiquei doente com muita febre, tinha dores na cabeça, costas e pernas e pensei que ia morrer. Os anciãos venderam a minha mulher e dois filhos como escravos, pois pensavam que eu não recuperaria. Se uma velha não tivesse tido pena de mim e me trouxesse alguma comida e água de vez em quando, eu teria morrido à fome. Quando recuperei, as minhas pernas estavam mirradas e fiquei reduzido a andar de gatas. Agora sou Sawuchika, o pai do abandono (1967: 162).

BIBLIOGRAFIA

- BEIDELMAN, T. O., 1980, “Women and Men in Two East African Societies”, Ivan KARP, e Charles S. BIRD (orgs.), *Explorations in African Systems of Thought*, Bloomington, Indiana University Press, 143-164.
- FORTES, Meyer, 1973, “On the Concept of the Person among the Tallensi”, *La Notion de Personne en Afrique Noire*, Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, 283-319.
- HARRIS, Grace G., 1989, “Concepts of Individual, Self, and Person in Description and Analysis”, *American Anthropologist*, 91 (3), 599-612.
- JACKSON, Michael, 1998, *Minima Ethnographica: Intersubjectivity and the Anthropological Project*, Chicago, The University of Chicago Press.

- LA FONTAINE, J. S., 1985, "Person and Individual: Some Anthropological Reflections", Michael CARRITHERS, Steven COLLINS, e Steven LUKES (orgs.), *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*, Cambridge, Cambridge University Press, 123-140.
- LIENHARDT, Godfrey, 1985, "Self: Public, Private. Some African Representations", Michael CARRITHERS, Steven COLLINS, e Steven LUKES (orgs.), *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*, Cambridge, Cambridge University Press, 141-155.
- RIESMAN, Paul, 1986, "The Person and the Life Cycle in African Social Life and Thought", *African Studies Review*, 29 (2), 71-138.
- SCHUTZ, Alfred, 1973, *Collected Papers*, Maurice NATANSON (org.), Haia, Martinus Nijhoff, vol. 1.
- SILVA, Sónia, 2004, *Vidas em Jogo: Cestas de Adivinhação e Refugiados Angolanos na Zâmbia*, Lisboa, Instituto de Ciências Sociais.
- SPRING, Anita, 1976, *Women's Rituals and Natality among the Luvale of Zambia*, tese de doutoramento, Nova Iorque, Universidade de Cornell.
- WHITE, C. M. N., 1959, *A Preliminary Survey of Luvale Rural Economy*, Manchester, Manchester University Press.
- _____, 1960, *An Outline of Luvale Social and Political Organization*, Manchester, Manchester University Press.
- _____, 1962, *Tradition and Change in Luvale Marriage*, Manchester, Manchester University Press.
- WILSON, T. Ernest, 1967, *Angola Beloved*, Neptune, Nova Jersey, Loizeaux Brothers.

Sónia Silva

MOTHERS OF SOLITUDE: SOCIALITY,
EMPATHY AND EMOTIONS IN SOUTH
CENTRAL AFRICA

In this essay I seek to explain why in south Central Africa childless elderly women are considered as lesser persons. I begin by positioning women in the social structure and revealing how in the course of their life cycle they come to construct their identity and indeed embrace their role as mothers, and proceed to capturing the "emotional tone" associated with childlessness. While childless women are seen as a threat to social reproduction and perpetuity, being often pushed in old age into a life of destitution, exclusion, and condemnation, I suggest that there is also room for empathy and understanding, the recognition by all of the solitude, sorrow, and suffering that childlessness brings.

Research Associate, Smithsonian Institution
ssilva@gmx.net