

INSTITUTO SUPERIOR DE CIÊNCIAS DO TRABALHO E DA EMPRESA

Dissertação de Doutoramento em Estudos Africanos

---

**Famílias na Periferia de Maputo:  
Estratégias de Sobrevivência e Reprodução Social**

Ana Bénard da Costa

---

Orientador: Professor Doutor Jochen Oppenheimer

Financiamento da Fundação para a Ciência e a Tecnologia,  
no âmbito do III Quadro Comunitário de Apoio,  
comparticipado pelo Fundo Social Europeu.

Lisboa, Dezembro 2002



## ÍNDICE

---

Agradecimentos .....	5
<b>Introdução .....</b>	<b>9</b>
1. A construção do objecto de estudo .....	11
2. Objectivos da análise e organização da dissertação .....	13
3. Trabalho de campo, critérios e processos de selecção de recolha de dados e informações .....	19
4. Articulação de diferentes níveis de análise .....	27
<b>1 – Estudar famílias na periferia de Maputo .....</b>	<b>31</b>
1.1. Relações familiares e recursos das famílias .....	33
1.2. Cultura, mudança social, identidades, continuidade e articulação .....	37
1.3. Valores, moralidades e lógicas plurais .....	48
1.4. Perspectiva teórica de análise .....	53
1.5. Os conceitos de família e estratégias de sobrevivência e reprodução social: problematização e utilidade .....	55
<b>2 – Moçambique, Maputo e os “bairros de caniço” .....</b>	<b>71</b>
2.1. Breve caracterização das transformações políticas e económicas (1975-1999) .....	73
2.2. Os bairros de Mafalala, Polana Caniço A e Hulene B .....	85
<b>3 – Mobilidade .....</b>	<b>93</b>
3.1. Ruralidade e urbanidade .....	95
3.2. Naturalidades e percursos, entajuda familiar e relações com a terra de origem .....	101
<b>4 – Famílias: recursos, referentes e articulações .....</b>	<b>115</b>
4.1. Escolaridade e educação .....	117
4.2. Formações, profissões, artes e saberes .....	130
4.3. Religião: sincretismos, curandeiros, referentes culturais .....	133
<b>5 – Estrutura interna da família .....</b>	<b>145</b>
5.1. Famílias e tipos de famílias .....	147
5.2. Factores de coesão e desagregação familiar .....	157
5.3. Famílias e identidades .....	167
<b>6 – Relações entre famílias .....</b>	<b>175</b>
6.1. Tipos de casamentos, implicações legais, estratégias matrimoniais e a importância do lobolo .....	177
6.2. Lobolo e questões de género .....	187
<b>7 – Famílias e religião: casamentos, práticas terapêuticas e redes de solidariedade ...</b>	<b>195</b>
7.1. Casamentos, relações familiares, religião e sincretismos .....	197
7.2. Igrejas, práticas terapêuticas, pastores e curandeiros .....	203
7.3. Igrejas como redes de solidariedade social .....	212
<b>8 – Famílias e estratégias económicas .....</b>	<b>217</b>
8.1. O sector informal na cidade de Maputo .....	219
8.2. Estratégias económicas das famílias .....	230
8.3. Estratégias económicas e relações de género .....	237
8.4. Famílias: gestão doméstica e organização das actividades económicas .....	245
<b>Conclusão .....</b>	<b>265</b>
<b>Bibliografia .....</b>	<b>279</b>

**Para a minha família**

## Agradecimentos

---

A ideia da presente dissertação de doutoramento surgiu na sequência de um convite que me fez o Professor Jochen Oppenheimer para integrar a equipa interdisciplinar do projecto *Urbanização Acelerada em Luanda e Maputo: Impacto da Guerra e das Transformações Sócio-económicas (Décadas de 80 e 90)*. Assim, desde o início desta investigação, tive o privilégio de estar acompanhada por colegas que partilhavam preocupações similares. A possibilidade de trabalhar num projecto pessoal e de simultaneamente fazer parte de uma equipa foi um factor de enriquecimento e de incentivo ao longo da minha investigação. Por isso, quero agradecer todo o apoio e estímulo que ao longo destes quatro anos me têm prestado a antropóloga Cristina Rodrigues, as arquitectas Isabel Raposo e Cristina Salvador e os economistas Carlos Lopes, Mário Ribeiro e Carlos Proença. Agradeço também aos sociólogos João Quintela, Viegas Piteira e Sandra Duarte e aos economistas Nuno Cunha e Marco Ferreira, que acompanharam parte deste projecto. Ao antropólogo Gerhard Seibert, membro mais recente desta equipa, agradeço as informações preciosas sobre as igrejas de Moçambique.

Por último e muito particularmente quero prestar aqui os meus maiores agradecimentos ao coordenador do referido projecto e orientador da presente tese de doutoramento, o Professor Doutor Jochen Oppenheimer. Foi graças a Jochen Oppenheimer que me inseri, desde a fase preparatória, no referido projecto interdisciplinar e foi sob a sua orientação que decidi elaborar a presente dissertação de doutoramento. A confiança que sempre demonstrou nas minhas capacidades contribuiu enormemente para me ajudar a vencer dúvidas e inseguranças, inevitáveis ao longo dos quatro anos que demorou a elaborar esta dissertação, proporcionando-me a liberdade para desenvolver a pesquisa de acordo com o meu ritmo, método e ideias particulares. Assim, o Professor Jochen Oppenheimer não só estimulou a minha criatividade como constituiu um fundamental “antídoto” para os momentos de stresse. O rigor científico e a atenção com que leu os diferentes capítulos, as pertinentes questões, sugestões e correcções que me sugeriu e as muitas e inspiradoras conversas que desenvolvemos à volta dos diferentes temas contribuíram decisivamente para a realização de toda a investigação. A sua orientação foi sem dúvida exemplar, constituindo para mim um privilégio ter tido a oportunidade de usufruir do seu apoio científico e da sua dedicação.

Ao longo deste projecto de investigação tive ainda a oportunidade de fazer parte do primeiro grupo de doutorandos em Estudos Africanos em Portugal. A abertura de um Doutoramento em Estudos Africanos deve-se à incansável persistência do Presidente do Centro de Estudos Africanos do Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa (ISCTE), Professor Franz Heimer, e de outros elementos da Direcção deste Centro, nomeadamente os Professores José Fialho Feliciano e Eduardo Costa Dias. A todos eles quero agradecer esta iniciativa, bem como o trabalho de divulgação e promoção dos estudos africanos em Portugal. Ao Centro, à sua Direcção e a muitos dos seus sócios devo a organização de vários seminários, conferências, mesas redondas e palestras que constituíram momentos únicos de aprendizagem e de partilha de conhecimentos.

Acompanhando-me neste percurso estiveram sempre os meus colegas doutorandos. A todos, especialmente a Fernando Florêncio e Marzia Grassi, quero agradecer a amizade, a constante partilha de ideias, as estimulantes discussões teóricas e a solidariedade nas dificuldades.

Não posso também deixar de exprimir os meus sinceros agradecimentos a Antónia Lima. A sua tese de doutoramento constituiu uma inspiração e a especial atenção que dedicou à leitura da versão anterior desta dissertação, os seus comentários e sugestões, tudo isso lhe devo e tudo isso lhe deve este texto final. Ao Professor Doutor Adolfo Yáñez Casal, que tem acompanhado o meu percurso académico desde o início e se dispôs a ler uma das últimas versões ainda incompletas da tese, um obrigado muito particular. Como sempre as suas sugestões foram preciosas e a sua opinião um estímulo.

O desenvolvimento desta investigação só foi possível devido ao apoio de diversas instituições. Em primeiro lugar, a Fundação para a Ciência e a Tecnologia — programas PRAXIS XXI e POCTI —, que me concedeu a bolsa de doutoramento sem a qual o desenvolvimento da presente investigação não teria sido possível, financiando ainda o citado projecto interdisciplinar. Quero ainda mencionar a Área de Estudos Africanos do ISCTE, que acolheu a investigação de doutoramento, e o Centro de Estudos sobre África e do Desenvolvimento (CEsA) do Instituto Superior de Economia e Gestão da Universidade Técnica de Lisboa, no âmbito do qual foi realizado o projecto interdisciplinar. Agradeço ainda a Catarina Mira o trabalho minucioso de revisão final.

A realização desta investigação implicou duas deslocações a Maputo. Em ambas as estadias eu e os meus dois filhos fomos recebidos em casa da Bárbara e do Fernando

Barros, cujo acolhimento excedeu todas as expectativas possíveis. Pela generosidade, simpatia e amizade que eles e os seus filhos nos demonstraram, pelo conforto, segurança, descontração e alegria que nos transmitiram, por tudo, um muito obrigada do fundo do coração.

Em Maputo foram muitos os que me ajudaram fornecendo informações, bibliografia, apoio logístico, traduções e companhia. Concretamente, agradeço ao Centro de Estudos Africanos da Universidade Eduardo Mondlane, ao Departamento de Estudos da Mulher e do Género e ao Departamento de Antropologia da mesma Universidade. Pessoalmente, agradeço a Ana Loforte, Isabel Casimiro, Elisa Muianga e José Flávio Teixeira. Agradeço também às ONG AMDU e MULEIDE o apoio disponibilizado. Para a Sandra Guiamba, que me acompanhou ao longo de dois meses fazendo traduções e prestando preciosos esclarecimentos, um grande muito obrigada.

Por último, e os últimos são os primeiros, quero agradecer àqueles a quem esta pesquisa mais deve: as famílias da periferia de Maputo. A partir de tudo o que aceitaram partilhar comigo construiu-se a presente investigação e sem a sua disponibilidade nada teria sido possível. Entre todos particularizo a família Kiwi, que tão generosamente me abriu as portas da sua casa e com a qual partilhei muitas e muitas horas de convívio e amizade.



---

## Introdução

---



## 1. A construção do objecto de estudo

Na sequência de trabalhos de investigação realizados no âmbito da tese de mestrado em Estudos Africanos intitulada *Estudo de Famílias Deslocadas na Cidade de Maputo: Análise das Relações e Comportamentos Sócio-económicos* (Bénard da Costa 1995) iniciou-se, em 1998, uma investigação de doutoramento cuja temática central são as estratégias de sobrevivência e reprodução social de famílias na periferia de Maputo. Na investigação conduzida para a elaboração da dissertação de doutoramento continuaram a aprofundar-se, em algumas das suas linhas, as problemáticas abordadas na tese de mestrado, tentando responder às numerosas interrogações que desta surgiram e foram deixadas em aberto.

Simultaneamente, a presente investigação esteve parcialmente associada ao projecto interdisciplinar intitulado *Urbanização Acelerada em Luanda e Maputo: Impacto da Guerra e das Transformações Sócio-económicas (Décadas de 80 e 90)* (adiante designado *Projecto Cidades*), realizado pelo CEsa (Centro de Estudos sobre África e do Desenvolvimento) da Universidade Técnica de Lisboa, sob a responsabilidade científica do Professor Jochen Oppenheimer. Integram este projecto oito investigadores de diferentes áreas académicas (sociólogos, antropólogos, economistas e arquitectos urbanistas) e colaboradores de ambos os países africanos.<sup>1</sup> A dinâmica interdisciplinar e comparativa que este projecto tem desenvolvido enriqueceu a compreensão da realidade em análise e contribuiu decisivamente para o desenvolvimento de toda esta investigação.

As famílias que constituem objecto do presente estudo distribuem-se pelos bairros de Mafalala, Polana Caniço A e Hulene B. Estes três bairros incluem-se no conjunto dos sessenta e seis “bairros de caniço” que formam a periferia da cidade de Maputo. Em Maputo, como em muitas das cidades africanas nascidas na época colonial, persiste

---

<sup>1</sup> Para além do Professor Jochen Oppenheimer, coordenador do *Projecto Cidades*, integram actualmente a equipa: as arquitectas Isabel Raposo e Cristina Salvador, os economistas Carlos Lopes, Carlos Proença e Mário Ribeiro e os antropólogos Cristina Rodrigues, Ana Bénard da Costa e Gerhard Seibert. Os sociólogos João Quintela, Viegas Piteira e Sandra Nunes e os economistas Nuno Cunha e Marco Ferreira interromperam por motivos profissionais e particulares a sua colaboração. O projecto foi financiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia, no âmbito dos programas PRAXIS XXI e POCTI.

uma estrutura dualista herdada do colonialismo que em termos espaciais e arquitectónicos permite distinguir dois núcleos: a chamada “cidade de cimento”, outrora a “cidade dos brancos”, com construções em alvenaria, prédios, vivendas, ruas asfaltadas, água canalizada, electricidade e reunindo um conjunto significativo de infra-estruturas sociais e de serviços, e os “bairros de caniço” onde, na época colonial, residia a chamada população indígena. Esta habitava em casas de construção rudimentar e na sua maioria edificadas com materiais precários que, após a independência, têm vindo a ser substituídos por alvenaria e zinco. A maioria destes bairros não sofreu qualquer processo de urbanização planificado, os serviços de apoio social são escassos, as ruas asfaltadas raras, o saneamento básico praticamente inexistente e a maior parte das habitações não possui água canalizada e energia eléctrica.

Na sua grande maioria, as famílias estudadas são originárias das regiões rurais do Sul de Moçambique e muitos dos seus membros vieram viver para a periferia da cidade de Maputo nas últimas duas décadas do século XX. Incluem-se, assim, dentro da vaga migratória que após a independência foi progressivamente contribuindo para o aumento populacional do conjunto da cidade, cuja população duplicou entre 1980 e 1997.

É neste contexto social e espacial, caracterizado por uma precariedade de infra-estruturas urbanas e de serviços sociais, índices elevados de “pobreza” e desemprego formal, que residem as famílias que estudámos.<sup>2</sup> Compreender a forma como se organizam e como desenvolvem todo um conjunto de práticas e estratégias que lhes permitem, simultaneamente, manter-se enquanto unidade social e fazer face a uma situação económica adversa foi o desafio a que esta investigação se propôs responder.

Ao longo do processo que agora concluímos, fomos muitas vezes obrigados a reorientar os objectivos específicos e algumas questões centrais. Nomeadamente, as questões económicas que, numa primeira fase, comandavam todo o edifício teórico foram adquirindo um peso equiparado a outras questões e as prioridades analíticas foram redefinidas. Cedo se compreendeu o limitado interesse analítico do isolamento dos aspectos estritamente “económicos” nas estratégias de sobrevivência e reprodução

---

<sup>2</sup> Existem grandes probabilidades de um número significativo dos membros destas famílias se incluírem na percentagem da população de Maputo (50% a 70%) que foi considerada “em situação de pobreza e carência alimentar” (cf. Green 1991, Ginja e Schwarz 1997: 8, Ministério do Plano e das Finanças 1998, citados em Oppenheimer e Raposo 2002: 66).

social das famílias. Tornou-se evidente que a análise das estratégias desenvolvidas pelas famílias da periferia de Maputo teria de integrar as múltiplas dimensões sociais e culturais na sua inter-relação. As actividades geradoras de rendimentos e/ou produtos que os diferentes membros das famílias desenvolvem dependem tanto dos diferentes tipos de recursos disponíveis (na família e externos à família) como da capacidade de os mobilizar, defender, manter e transformar em rendimentos, dignidade, poder e sustentabilidade (cf. Bebbington 1999: 2022 e 2028-29). Todo este processo está intimamente relacionado com as relações familiares e estas só se compreendem se ampliarmos o âmbito da análise, focando as diferentes dimensões que estruturam a família (aos níveis material, afectivo, simbólico, identitário e de valores). Esta perspectiva pluridimensional e relacional permitiu compreender a forma como se organizam as famílias de modo a prover à sua subsistência diária, visando garantir, simultaneamente, a sua reprodução social.

Tentaremos, assim, demonstrar ao longo desta dissertação que as estratégias de sobrevivência e reprodução social das famílias se caracterizam pela coexistência de múltiplas articulações e inter-relações entre diferentes actividades geradoras de recursos económicos, sociais, e simbólicos, diferentes tipos e níveis de relações sociais e diferentes comportamentos regidos por valores díspares.

## **2. Objectivos da análise e estrutura da dissertação**

Esta investigação tem como objectivo geral compreender como se processam os níveis de articulação e de coordenação no interior das famílias que possibilitam o desenvolvimento das estratégias de sobrevivência e reprodução social. A análise desta problemática implica uma perspectiva dinâmica e diacrónica que dê conta dos complexos e continuados processos de mudança social.

Tendo sido verificado na tese de mestrado que as estratégias de sobrevivência das famílias deslocadas de guerra passavam por uma dispersão económica e geográfica dos seus membros — que era em si mesma a condição necessária à sobrevivência e manutenção do grupo familiar —, associada ao estabelecimento de relações de solidariedade com grupos sociais mais abrangentes, numa fase subsequente da investigação e formação académica pretendeu-se ir mais longe nesta análise. Para tal, propusemo-nos estudar algumas famílias que habitam na periferia de Maputo. Esta pesquisa foi

delineada de forma a articular permanentemente diferentes níveis analíticos, de modo a podermos alcançar os seguintes objectivos:

- relacionar factores de coesão ou desestruturação das famílias com a dispersão espacial e económica dos seus membros e com elementos de ordem cultural, histórica, religiosa, identitária e simbólica;
- analisar as estratégias de sobrevivência e reprodução social de famílias na periferia de Maputo, de forma a compreender se estas contribuem para a manutenção e coesão desta unidade social ou para a sua desagregação em unidades sucessivamente mais frágeis e inconstantes;
- identificar tipos de actividades económicas desenvolvidas pelas famílias como um todo ou por actores sociais no seu seio;
- relacionar as diferentes actividades económicas desenvolvidas e o seu peso real ou simbólico no seio do grupo familiar com os diferentes sistemas de referência e a sua importância relativa;
- tentar apreender se existe algum tipo de articulação entre as diferentes actividades económicas desenvolvidas pelos diferentes membros de uma mesma família e, no caso afirmativo, verificar as formas e o modo como esta articulação se processa, detectando possíveis níveis de coordenação;
- verificar se a eventual gestão e coordenação da dispersão económica e espacial da família serve, de facto, a sobrevivência e a reprodução desta unidade social como um todo, ou se, pelo contrário, há uma desestruturação progressiva da “família” provocada pela existência de “grupos estratégicos de sobrevivência” onde os elementos mais fracos são utilizados pelos elementos mais fortes e mantidos na dependência destes, de modo a servirem estratégias de sobrevivência (individual);
- relacionar as actividades desenvolvidas com os comportamentos socioculturais do grupo familiar, tentando apreender as características específicas desta unidade social, de modo a poder definir identidades sociais, contribuindo, deste modo, para a percepção quer destes “urbanos” quer da própria cultura urbana africana contemporânea;
- verificar o impacto da cidade e do seu modo de vida específico sobre as estruturas familiares e sobre os diferentes membros da família, percebendo, nestes diferentes

níveis, graus de adaptação às mudanças socioeconómicas nas estratégias de sobrevivência e reprodução social desenvolvidas;

– perspectivar o grupo familiar nas relações que desenvolve com grupos sociais mais abrangentes, detectando neste processo o desenvolvimento de redes de solidariedade social enquanto estratégias de sobrevivência e reprodução social.

Para dar conta destas questões optou-se por desenvolver uma estrutura de redacção que permitisse um desenvolvimento claro e lógico das ideias, onde a informação e a análise empírica fossem sendo articuladas com a reflexão teórica. A articulação coerente da análise da informação empírica com a reflexão teórica permite – e esse é o objectivo – a fundamentação sistemática das ideias e conclusões numa contextualização teórica e conceptual contínua. Esta articulação entre a empiria e a teoria apresenta também a vantagem de promover constantemente a reavaliação das ideias e dos diferentes conceitos utilizados.

Por uma questão de clarificação metodológica apresentam-se na introdução os diferentes métodos e técnicas de investigação utilizados, bem como a descrição dos critérios que presidiram aos processos de selecção quer dos bairros periféricos de Maputo onde o trabalho de campo foi realizado quer das famílias que constituem o objecto de estudo. Descrevem-se igualmente, neste ponto, as condições particulares sob as quais o trabalho de campo se realizou e que condicionaram a observação e a recolha de informações. Por último, e ainda na introdução, são abordados problemas resultantes da articulação de diferentes níveis de análise.

O primeiro capítulo subdivide-se em cinco partes, onde são apresentadas e discutidas quer as diferentes ópticas de abordagem que esta análise desenvolve quer questões teóricas e conceptuais directamente relacionadas com a problemática em estudo. No início deste capítulo salientamos a importância de que se reveste, no estudo das estratégias de sobrevivência e reprodução social das famílias da periferia de Maputo, uma perspectiva analítica que dê conta tanto da articulação entre as principais dimensões constituintes das relações familiares como de questões relacionadas com os diferentes recursos disponíveis à família e aos seus diferentes membros. Seguidamente são abordadas problemáticas essenciais ao estudo de famílias em contexto de mudança social e cultural, discutindo-se as noções de cultura, mudança social, tradição, modernidade, identidades, continuidades, articulação e valores morais. Apresenta-se

depois a perspectiva teórica que orienta a análise e, por último, problematizam-se os conceitos de família, estratégia e de estratégias de sobrevivência e reprodução social. Nesta última parte explicam-se as dificuldades de delimitação da unidade de análise escolhida (família), critica-se o conceito de agregado familiar e abordam-se, numa perspectiva crítica, diferentes definições de família e de agregado familiar para, posteriormente, se justificarem as opções conceptuais. Refere-se a multiplicidade de contextos onde se emprega o termo “estratégia” e apresenta-se o sentido em que é utilizado na análise. Na parte final deste capítulo justifica-se a opção conceptual de considerar em associação os conceitos de sobrevivência e reprodução social.

No segundo capítulo descrevem-se sumariamente as transformações políticas e económicas ocorridas em Moçambique desde a independência até ao presente, destacando o seu impacto na cidade de Maputo. Posteriormente apresentam-se as características dos bairros periféricos onde reside parte dos membros das famílias estudadas.

Segue-se um capítulo, intitulado “Mobilidade”, que apresenta três secções distintas. Na primeira abordam-se questões de “urbanidade” e de “ruralidade”, problematizando-se sinteticamente a forma como as relações entre estes contextos têm sido tratadas nas teorias de desenvolvimento e como esta perspectiva tem marcado a análise das dinâmicas sociais, nomeadamente ao nível das famílias. Seguidamente referem-se as diferentes naturalidades dos actores e das suas famílias, descrevendo alguns percursos e, por último, analisa-se a entajuda familiar e as relações que estas famílias têm, ou não têm, com a “terra de origem”.

No quarto capítulo abordam-se temas relacionados com alguns recursos que indivíduos e famílias possuem e que podem, ou não, constituir importantes “mais-valias” nas estratégias de sobrevivência e reprodução social. Fala-se, assim, de escolaridade e, de uma forma muito geral, de educação; de formações, profissões, artes e saberes; e de religião — sobretudo da chamada religião “tradicional”, entendida como recurso e “saber” —, de sincretismos e de curandeiros. A reflexão centra-se nas formas de articulação detectadas entre diferentes referentes e modelos culturais e sociais, pondo em evidência as estratégias de sobrevivência e reprodução social das famílias e dos seus membros.

A estrutura interna das famílias constitui o tema central do capítulo seguinte. Analisam-se os diferentes tipos e estruturas familiares e os factores de coesão e de

desagregação. Focam-se aspectos relacionados com a identidade familiar e com os seus símbolos, centrando o debate em torno das questões suscitadas pela pluralidade de lógicas em presença.

As relações entre famílias são apresentadas no sexto capítulo. A análise dos diferentes tipos de uniões matrimoniais em presença constitui o fio condutor da reflexão que, posteriormente, incidirá sobre o casamento sancionado através do lobolo e, por aí, abordam-se temas relacionados com o sistema legal vigente. Por último, articula-se a análise do lobolo com as questões de género, centrando-se novamente a análise na estrutura interna da família.

No sétimo capítulo são novamente abordadas as relações entre a religião e a família. Retoma-se o tema das uniões matrimoniais, o que permite relacionar, de forma comparativa, a influência que as diferentes religiões e credos têm nos actores e nas famílias (conflito e coesão). Analisam-se as igrejas cristãs, descrevendo as características daquelas que parecem mais importantes enquanto redes de solidariedade social para as famílias em análise e, de um modo geral, para as famílias da periferia de Maputo. Relacionam-se as práticas terapêuticas da religião “tradicional” com as práticas terapêuticas da Igreja Zione, tentando compreender a importância destas diferentes práticas enquanto veículos de inserção dos actores em redes de solidariedade social mais abrangentes do que a família.

No oitavo e último capítulo são analisadas de forma específica as actividades económicas desenvolvidas pelos membros das famílias. Numa primeira parte, descreve-se sumariamente a evolução da estrutura económica da cidade de Maputo, fazendo especial referência ao chamado “sector informal”. Na segunda parte, analisam-se as actividades económicas desenvolvidas pelos actores sociais estudados, tendo em consideração todos os recursos que podem ser mobilizados ao nível das estratégias familiares e que contribuem para a sobrevivência e reprodução desta unidade social: as diferentes formas de trabalho possíveis – emprego formal e informal, trabalho remunerado e não remunerado, produção de subsistência e “esquemas” vários de angariação de rendimentos monetários – os recursos individuais (saúde, educação e capacidades); os recursos relacionados com os diferentes grupos familiares onde se inserem os actores e os recursos relacionados com o património (entendendo este termo no sentido mais amplo possível) de que são portadores e com as redes sociais a que pertencem.

Ao longo deste texto, os assuntos cruzam-se e as diferentes dimensões analisadas inter-relacionam-se. Por relações e razões diversas, surgem, articulados em capítulos distintos, ideias e temas que foram tratados noutros capítulos. Por exemplo, ao analisarmos percursos de vida de alguns membros destas famílias, deparamo-nos com toda a dinâmica das relações e entreajudas familiares, onde interesses e afectos são indissociáveis e moldados social e culturalmente; somos igualmente confrontados com a importância simbólica da “terra de origem” e toda a problemática da identidade; e, muito particularmente, lidamos com experiências, memórias, referências e recursos que os membros das famílias possuem e que importa conhecer para compreender as opções que realizam no presente social.

Assim, a articulação presente na estrutura da redacção resulta do próprio tema. Esta opção, que pode parecer “desarrumada”, foi no entanto aquela que permitiu, face às articulações permanentes que se processam no próprio objecto de estudo, perceber como são, o que são, em que se traduzem e o que representam as estratégias de sobrevivência e reprodução social de famílias na periferia de Maputo.

Partindo do objectivo geral de compreender como se processam os níveis de articulação e de coordenação no interior das famílias que possibilitam o desenvolvimento das estratégias de sobrevivência e reprodução social, a investigação empírica permitiu concluir que estes processos são extremamente dinâmicos, pressupõem estruturas familiares flexíveis, interpretações “criativas” de normas ancestrais e articulações complexas entre os diferentes referentes culturais em presença no contexto social em análise. Esta recriação e articulação normativa possibilita a existência de referentes geradores de coesão e, simultaneamente, atenua os riscos inerentes à dispersão dos membros da família, característica das estratégias em presença. Assim, se há elementos da família que se autonomizam, há outros que podem ser incorporados; se há relações familiares que se quebram, há outras que podem ser desenvolvidas; se esse tipo de relações não está de acordo com as regras “tradicionais”, subvertem-se ou ignoram-se essas regras.

As hierarquias familiares não fogem a esta flexibilidade e dinamismo. Por isso, as relações de poder no seio das famílias estudadas afiguraram-se complexas, alterando-se no tempo, no espaço e perante diferentes situações. Reciprocidades, deveres, direitos e dependências de vária ordem situam uns em relação aos outros, num processo dinâmico em que os papéis sociais se vão alterando. Este dinamismo e esta

fluidez, observáveis em diferentes níveis da realidade social, atravessam estruturas, relações e hierarquias familiares e explicam-se, como verificámos, pela consonância entre processos dinâmicos e criativos de identidade individual e familiar e necessidades materiais concretas.

Concluimos ainda, na análise empírica, que no desenvolvimento de estratégias de sobrevivência e reprodução social os membros das famílias articulam múltiplos interesses materiais com fidelidades de grupo, face a escassos recursos, num jogo complexo onde intervêm diferentes níveis e relações de poder. Assim, a família (ou cada um dos membros individualmente) tem mais possibilidades de garantir a sua sobrevivência e reprodução social quando consegue manter no grupo um elevado número de membros a realizar tarefas distintas. Mas o número de membros afectos a diferentes actividades económicas não é o único factor que determina a possibilidade de desenvolvimento deste tipo de estratégias, sendo igualmente importante ter em consideração os recursos disponíveis e as diferentes capacidades (idades, “saberes”, relações sociais) que os membros das famílias têm para os mobilizar, manter e transformar (cf. González de la Rocha e Grinspun 2001, Bebbington 1999).

### **3. Trabalho de campo: critérios e processos de selecção de recolha de dados e informações**

Para captar as estratégias de sobrevivência e reprodução social de famílias na periferia da cidade de Maputo, as dinâmicas internas das quais resultam e o contexto onde se desenvolvem, partimos de dados empíricos recolhidos em tempos diferentes, através de diferentes metodologias e em diferentes escalas de análise. Os dados empíricos foram recolhidos ao longo dos meses de Julho e Agosto de 1999 (no âmbito do *Projecto Cidades*) e durante os meses de Julho e Agosto de 2001.

Na primeira estadia de terreno, os dados empíricos foram obtidos por oito elementos do *Projecto Cidades* através de observação, de entrevistas semi-estruturadas e inquéritos que foram realizados em três bairros da periferia de Maputo, respectivamente Mafalala, Polana Caniço A e Hulene B.

Os critérios de selecção que presidiram à escolha dos bairros foram definidos em função de diferentes níveis de urbanidade (a proximidade do centro – mais central ou

mais periférico –, a data de início da ocupação urbana – antes ou depois da independência, ou resultante da guerra – o tipo de ocupação do espaço – loteado/planificado ou não).<sup>3</sup>

As 174 entrevistas (81 a famílias e 83 a “líderes” dos bairros) foram realizadas directamente pelos investigadores do projecto (muitas vezes com recurso a tradutores) e os 719 inquéritos foram realizados por estudantes universitários moçambicanos. O inquérito e o guião da entrevista eram abrangentes pois pretendia-se cobrir os diferentes aspectos da realidade que se relacionavam com os objectivos do projecto e os interesses de cada um dos investigadores. Este último aspecto condicionou a homogeneidade e o nível da informação obtida, que, para além de depender, como acontece sempre, de cada um dos entrevistados ou inquiridos, divergiu também consoante o empenho pessoal de cada inquiridor e a área científica dos investigadores. A falta de homogeneidade ao nível do conteúdo das entrevistas e as lacunas sentidas em algumas áreas temáticas são, no entanto, compensadas pela diversidade das informações obtidas.

O *Projecto Cidades* tinha dois objectivos fundamentais:

- 1) obter informações sobre as famílias/agregados familiares que permitissem dar conta do processo de urbanização específico em que estão envolvidos, nas suas múltiplas dimensões (social, económica, cultural, espacial e habitacional) e para tal entrevistaram-se e inquiriram-se preferencialmente “chefes de família”;
- 2) conhecer a “vida nos bairros” (formas de organização e auto-organização, infra-estruturas, educação, saúde ou religião); para obter estes dados foram entrevistados “líderes” do bairro (chefes de quarteirão, responsáveis religiosos, juizes de tribunais comunitários, membros de ONG, professores ou enfermeiros).

O facto de parte da investigação ter sido realizada por uma equipa interdisciplinar constituiu um estímulo e um desafio gratificante. Não só foi possível quebrar o isolamento que este tipo de pesquisa normalmente acarreta, como o debate constante de ideias com investigadores de outras áreas académicas enriqueceu enormemente a compreensão da realidade que se pretendia investigar. Outro factor importante para o esclarecimento de muitas questões inerentes à investigação da presente dissertação de

---

<sup>3</sup> Os parceiros locais deste projecto colaboraram neste processo de selecção e contribuíram para que a escolha fosse operacional.

doutoramento resultou da abordagem comparativa entre as duas cidades africanas que o projecto interdisciplinar desenvolveu.

Esta articulação de investigações propiciou outra vantagem: a possibilidade de aceder a um número relativamente elevado de dados e de informações. Uma investigação conduzida e executada por uma só pessoa dificilmente poderia abranger o mesmo número de entrevistas, diversificar a análise por bairros diferentes e implementar o inquérito nos mesmos moldes.

A definição da metodologia seguida nesta primeira estadia de terreno resultou de uma discussão onde se tentou conjugar os diferentes interesses e prioridades das áreas científicas envolvidas com condicionantes materiais e temporais que um projecto deste tipo necessariamente pressupõe. Como o período de trabalho de campo estava limitado temporalmente não foi possível restabelecer, durante essa fase, novos contactos com os mesmos entrevistados, nem analisar a informação de forma aprofundada e em tempo útil, de forma a detectar lacunas ou imprecisões e completá-las ou corrigi-las durante esta primeira estadia. Este contacto único não permitiu o desenvolvimento de uma relação pessoal entre os investigadores e os diferentes entrevistados que estabelecesse algum grau de confiança e intimidade.

Face à multiplicidade de dados de diferentes proveniências e tipos, foi necessário estabelecer alguns critérios que determinaram o grau de profundidade da análise destes diferentes materiais empíricos em função dos objectivos da investigação de doutoramento. Assim, deu-se especial atenção à informação “qualitativa” das “entrevistas a famílias”, onde se concentra grande parte dos dados que considerámos pertinentes para aprofundar a problemática em estudo.

As condições da segunda estadia no terreno foram diferentes e a metodologia adoptada baseou-se em observação participante, entrevistas não directivas, histórias de vida e histórias de família. A necessidade de desenvolver uma metodologia de investigação mais aprofundada impôs-se após a análise dos dados da primeira estadia no terreno. Concluiu-se, então, que a investigação tinha de articular, de uma forma sistemática, estes primeiros dados com um estudo qualitativo e em profundidade, embora, desde o início, concordássemos com Madureira Pinto quando afirma que

A combinação de técnicas de natureza intensiva e extensiva é, em princípio, uma opção metodológica vantajosa, na medida em que evita o isolamento artificial dos

objectos de pesquisa e se adequa ao carácter eminentemente relacional de todo o trabalho científico (1994: 41).

Esta opção foi reforçada pela reflexão que a análise destes primeiros dados empíricos suscitou. Face à problemática em estudo havia, na óptica da nossa investigação, lacunas no primeiro trabalho de campo que só poderiam ser preenchidas voltando ao terreno e centrando a investigação nas dinâmicas internas das famílias. Foi a análise da primeira pesquisa empírica que possibilitou o reequacionamento da problemática e a definição de novos objectivos de análise, pois forneceu uma visão prévia do terreno e do objecto de estudo. Assim, a análise aprofundada de um número reduzido de famílias lucrou em ter sido precedida por uma análise empírica a uma outra escala.

O processo seguido, nesta segunda fase de trabalho de terreno, pode resumir-se em breves palavras: num primeiro contacto com uma família explicavam-se os objectivos do trabalho e os métodos utilizados, estabeleciam-se conversas informais com os membros da família presentes e normalmente um deles estava disponível para ser entrevistado. No fim da primeira entrevista solicitava-se a sua continuação num outro dia e perguntava-se a um outro membro da família se estaria também disponível para conversar. Posteriormente, analisavam-se os dados e no dia seguinte estabelecia-se o mesmo tipo de contacto com outra família. Ao fim de alguns dias, algumas destas entrevistas transformavam-se em “histórias de vida” e “histórias de família”. Nos casos em que o entrevistado era mais lacónico, a entrevista era mais dirigida. A reflexão suscitada pela análise diária da informação levantava novas questões e estas constituíram o fio condutor de muitas conversas posteriores que se realizaram com os diferentes membros das famílias. Dentro deste “esquema”, os imprevistos sucediam-se: havia “entrevistas” agendadas que não se realizavam e outras que aconteciam “por acaso”. Ia-se conhecendo novos membros das famílias e novas entrevistas eram marcadas. Houve muitos momentos em que se falava de “tudo” e de “nada” bebendo chá e observando as rotinas domésticas. Muitos assuntos importantes foram abordados longe do gravador, assistindo à preparação de refeições ou acompanhando as mulheres nas suas idas às compras ao mercado.

Os critérios que presidiram à selecção das famílias estudadas em profundidade prendem-se com a problemática do estudo e com as questões centrais desta investigação:

– saber em que medida as estratégias de sobrevivência e reprodução social desenvolvidas por famílias na periferia de Maputo contribuem para a manutenção desta unida-

de social ou para a sua desagregação em unidades sucessivamente mais frágeis e inconstantes;

– saber que factores contribuem para a desagregação ou coesão da “família” enquanto unidade social, estudando estruturas familiares diferenciadas, mas inseridas no mesmo contexto, oriundas do meio rural e com características culturais semelhantes.

Para obter algumas respostas a estas questões foram seleccionadas, como objecto central desta observação aprofundada, duas famílias alargadas mas estruturalmente diferentes: uma família estruturada em torno de um homem e das suas três mulheres e, por outro lado, um casal separado há dois anos, mas que continua a ser um eixo estruturante dessa família. No primeiro caso parecia haver um alto grau de coesão familiar, no outro a situação de desagregação, pelo menos aparentemente, era evidente.

A primeira fase desta última estadia de terreno centrou-se nestas duas famílias de forma alternada e complementar, o que permitiu detectar semelhanças e diferenças, estabelecer comparações e elucidar dúvidas. Numa segunda fase, apesar de o trabalho continuar a desenvolver-se com estas duas famílias, alargámos o âmbito da investigação de forma a analisar algumas famílias com características estruturais diferentes das anteriores. Para dar conta de alguma diversidade estudaram-se mais quatro famílias: a família de uma mulher viúva, uma família estruturada em torno de um casal jovem, outra família centrada num casal de idosos, antigos residentes do bairro, e uma quarta família, a da tradutora que acompanhou a investigação ao longo desses meses e que foi estudada apenas a partir do seu depoimento individual.

Esta abordagem, micro e aprofundada, foi realizada a um número muito limitado de famílias e por isso dificilmente pode ser considerada “representativa” das tendências profundas das evoluções sociais (Marie 1998a: 12) ou as suas conclusões extrapoladas para universos mais abrangentes. Todavia, e como refere Alain Marie,

Todo o relato de uma história individual é atravessado, de maneira particular de cada vez, pelas relações económicas, sociais, étnicas, históricas e políticas e por todo o discurso construído acerca de lugares sociais, simbólicos e imaginários. Do ponto de vista do sentido (vivido, interpretado), é sempre representativo (1998a: 12).<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Todas as citações de textos publicados em línguas que não a portuguesa foram traduzidas livremente pela autora.

Contudo, as reflexões teóricas suscitadas por uma análise deste tipo extravasam o universo limitado que constitui o seu ponto de partida e contribuem para uma clarificação dos processos subjacentes à problemática central desta investigação. Para compreender as dinâmicas internas que possibilitam o desenvolvimento de estratégias de sobrevivência e reprodução social das famílias, necessitávamos de abordar a forma como estas se organizavam internamente, os recursos disponíveis e mobilizados, os graus de conflito, coesão e negociação entre os seus membros, os diferentes estatutos que estes últimos protagonizam ao longo da sua vida e em diferentes momentos e os factores identitários e de desagregação em presença.<sup>5</sup> Por outro lado, a percepção de todos os elementos acima referidos e, sobretudo, dos factores susceptíveis de favorecer a desagregação ou a coesão da família só seria possível através da análise simultânea de famílias que *a priori* apresentassem características de maior ou menor grau de coesão.

Na análise destes últimos aspectos, bem como de outros temas sobre os quais se reflectiu, incluímos inúmeros excertos dos discursos dos actores. Esta opção foi determinada fundamentalmente por considerarmos que, em certos casos, só através das palavras dos actores era possível compreender e apresentar ideias e/ou representações/interpretações da realidade em estudo. As palavras dos actores que transcrevemos traduzem, por vezes, de uma forma directa e clara, toda a complexidade desse mesmo contexto, pelo que elas não ilustram simplesmente a análise – pelo contrário, constituem parte essencial da mesma, tal como as referências bibliográficas e as múltiplas citações de autores.

A transcrição das palavras dos actores criou alguns problemas, nomeadamente na reconstrução dos discursos. Como se referiu, muitas das entrevistas, bem como algumas das conversas que decorreram durante a segunda estadia de terreno, implicaram a mediação de tradutores e alguns destes transformavam o discurso directo dos actores em discurso indirecto.<sup>6</sup> Por sua vez, muitos desses tradutores, por serem residentes nos

---

<sup>5</sup> O estatuto social de um indivíduo (qualquer que seja o seu sexo) no seio da família é algo de essencialmente dinâmico, varia ao longo da sua vida, não só em função da sua idade, das relações que estabelece com o contexto envolvente e do lugar que ocupa na hierarquia familiar num dado momento, mas também do momento e do lugar específico que estamos a analisar.

<sup>6</sup> Estes tradutores não eram profissionais “diplomados”. Na sua grande maioria, eram estudantes universitários nas áreas das ciências sociais e humanas ou membros de ONG com alguma experiência neste tipo de trabalhos de terreno. No entanto, a fidelidade da tradução não ficaria garantida mesmo que estes tradutores fossem excelentes profissionais. Como refere Olivier de

bairros ou por outras razões (conversas que se estabeleceram em momentos de lazer, esclarecimentos que prestavam no decurso de entrevistas) foram simultaneamente “informantes”. E são as palavras em português destes tradutores/informantes (salvo algumas excepções de conversas que decorreram em português)<sup>7</sup> que constituem a base da informação que se analisa. São também essas as palavras que se transcrevem no presente texto, reformulando o discurso para a primeira pessoa.<sup>8</sup>

É evidente que esta não é a situação ideal, pois não existe a possibilidade de acesso directo às interpretações que os actores fazem acerca da sua realidade social e apenas podemos analisar as interpretações que os tradutores fazem dos discursos que traduzem. Mas, em qualquer situação, o que se relata, o que se descreve e o que se analisa resulta sempre de interpretações múltiplas. Interpretam-se discursos que constituem em si interpretações — ao solicitarmos ao informante descrições de acontecimentos, sentimentos ou pensamentos, estamos a pedir-lhe que os interprete — e analisam-se dados que resultam de processos de selecção (construção) do objecto observado levados a cabo pelo investigador (cf. Casal 1996: 125).

Muitas das informações que este texto analisa surgem numa multiplicidade de discursos e de níveis de discurso que se inter-relacionam e que constantemente são reinterpretados: discursos em português de informantes cuja língua materna não é a portuguesa (e por isso as suas palavras em português resultam, de alguma forma, de uma tradução) e onde muitas das frases e palavras pronunciadas têm de ser esclarecidas e “descodificadas” pelo investigador;<sup>9</sup> discursos expressos nas línguas maternas

---

Sardan: “A tradução no seu pleno sentido não é um simples exercício de procura da palavra equivalente de uma língua materna para uma outra, é também a inter-relação de campos semânticos diferentes, de diferentes maneiras de seccionar ou pensar a realidade” (1998: 158). Este problema coloca-se, por isso, mesmo entre pessoas que falam a mesma língua materna, basta para isso que as “linguagens” sejam diferentes. Oliver de Sardan conclui este raciocínio apresentando o exemplo das dificuldades de comunicação entre os agricultores franceses (escolarizados) e técnicos agrónomos.

<sup>7</sup> Muitas vezes as conversas decorriam em duas línguas.

<sup>8</sup> A reformulação do discurso (tanto do tradutor como dos informantes) para a primeira pessoa não foi a única das alterações realizadas na transcrição da oralidade para a escrita. Corrigiram-se também alguns erros gramaticais, tais como: “eles estava” foi substituído por “eles estavam”; “eu casou na terra” foi substituído por “eu casei na terra”; “ele já está casada” por “ela já está casada”. Estas opções são discutíveis e remetem para discussões mais abrangentes (cf. Michel Cahen 1995) que se relacionam com os problemas colocados pelas transcrições da oralidade para a escrita e com as diferentes maneiras de “falar português” nos países lusófonos.

<sup>9</sup> Olivier de Sardan (1998: 139) fala de “mal-entendidos conceptuais” (*malentendus notionnels*) a propósito da comunicação gerada no curso de projectos de desenvolvimento entre agentes (“développeurs”) e actores (“développés”). Noções evidentes para os primeiros, como, por

dos informantes, traduzidos e interpretados pelos tradutores (e para estes o português também não é, na maior parte dos casos, língua materna); e discursos onde todos estes processos acontecem de forma intervalada: o informante, que supostamente ia falar em português, estabelece diálogos na sua língua materna com o tradutor, que depois os transmite ao investigador ou, pelo contrário, o informante, que iniciou o discurso na sua língua materna, subitamente começa a falar directamente em português com o investigador. Todavia, a consciência desta sobreposição de discursos e de interpretações não invalida a investigação, apenas “implica o reconhecimento das limitações inerentes aos actos de percepção que o observador executa” (Casal 1996: 124).

Ao construirmos uma análise com base em informações e observações que constituem interpretações da realidade (discursos, acções, gestos) confrontamo-nos frequentemente com dados contraditórios. Perante esta situação – e também porque muitas vezes não era possível (ou era constrangedor) apurar a “verdade” –, tentar compreender as razões dessas contradições foi esclarecedor. Na procura do sentido dessas contradições surgem as diferenças entre práticas e representações sociais que, por sua vez, nos permitem interpretar comportamentos observados ou deduzidos através desses mesmos discursos.

A necessidade de “articulação” de diferentes ordens e níveis de discurso foi igualmente imposta pelo objecto de estudo e pelo tema em análise. No limite, o que se analisa neste texto são “articulações”, pelo que foi necessário garantir uma certa abertura teórica e analítica que permitisse captar a fragmentação social, as ambivalências, a fluidez, as contradições e os paradoxos que as referidas “articulações” pressupõem.

Foi nesta proximidade do discurso teórico e empírico, do discurso descritivo e analítico ao discurso dos actores, que se procurou fundamentar a análise do contexto social estudado e, simultaneamente, assumir a interacção de todas as operações envolvidas neste processo de conhecimento: observação, descrição e interpretação.

---

exemplo, “tempo”, “espaço”, “riqueza/pobreza”, “necessidade”, “alimentação”, “participação”, “contrapartida”, “água”... podem ter significados muito diferentes para os actores e esta diferença pode gerar mal-entendidos que nunca são esclarecidos porque, para uns e para outros, estas noções têm significados “óbvios”. Inúmeros termos e conceitos são objecto deste mal-entendido e, ao longo do texto, referiremos as “confusões” que se podem gerar em torno dos termos de parentesco (pai, mãe, filho ou sobrinho). Outro exemplo anedótico foi verificado após o tratamento dos dados do inquérito do *Projecto Cidades*, onde surgiam inúmeros “trabalhadores de museus”. Tal aconteceu porque em Maputo existe uma zona conhecida por “museu” e os inquiridos responderam à pergunta “onde trabalha?” com a resposta “trabalho lá no museu”.

#### 4. Articulação de diferentes níveis de análise

Para compreender a dinâmica inerente ao processo de desenvolvimento de estratégias de sobrevivência e reprodução social de famílias da periferia de Maputo, considerou-se necessário articular diferentes escalas e níveis de análise:

- “micro” (incide essencialmente sobre as dinâmicas internas das famílias);
- “meso” (uma visão mais abrangente onde se articulam dados qualitativos e quantitativos de um universo maior de famílias);
- “meso” e “macro” (análise das instituições e relações culturais, sociais, económicas e políticas em que estão inseridas).

Enquanto que a análise “micro” permitiu dar conta da complexidade das relações que se estabelecem no seio da família, das suas dinâmicas internas e das relações entre a família e o contexto envolvente, a análise “meso” possibilitou uma visão de conjunto de várias famílias. A comparação e o confronto entre estas análises ajudou a compreender as dinâmicas familiares e a dar conta da existência de referentes identitários que interagem com outros elementos e favorecem a coesão familiar. No entanto, adianta-se desde já, a multiplicidade de elementos significativos e a complexidade das suas inter-relações não permitiu detectar grupos sociais distintos (conjuntos agregados de famílias que partilham características sociais e económicas comuns, em número significativo de famílias face ao total da população analisada). Pelo contrário, concluiu-se que existe uma grande fragmentação social que determina diferenças sociais e económicas significativas entre famílias particulares num dado momento e que pode ser explicada pela conjugação particular e pontual de inúmeros recursos (materiais, humanos, sociais, simbólicos). A conjugação e a gestão hábil de muitos desses “recursos”, num clima caracterizado por uma grande imprevisibilidade, que obriga a uma flexibilidade nas práticas utilizadas, constituem, por isso, factores-chave de uma das explicações para as situações de maior “sucesso” que foram detectadas.

Os dados obtidos durante a primeira estadia no terreno (assim como muitos outros dados e análises meso e macroeconómicas e meso e macrossociais produzidas no quadro de investigações diversas e que se reportam a aspectos macro-estruturais e/ou

ao conjunto do país, à cidade de Maputo, à sua periferia ou aos bairros onde se realizou o trabalho de campo) foram completados, reavaliados e articulados com as informações obtidas na segunda estadia de terreno.

Esta opção acarreta, porém, problemas na operacionalização da própria análise. Como cruzar, articular e comparar dados obtidos através de metodologias de investigação diferentes? Como relacionar informações de natureza diferente sobre um tema específico na sua múltipla articulação? E como articular análises “macro-estruturais” com análises “meso” e “microsociais”?

Tal articulação só seria possível se evitasse comparações abusivas e integrasse as informações provenientes dos diferentes níveis de análise num texto coerente, de solidez teórica e conceptual. Mas a tarefa não é fácil. Algumas investigações que se propõem articular dados qualitativos com dados quantitativos utilizam a informação quantitativa para reforçar conclusões às quais se chegou qualitativamente, apresentando-se uma percentagem ou um valor numérico obtido de outra forma (às vezes num outro tempo e com outro universo de análise) que corrobore o que se concluiu após uma análise qualitativa de um universo limitado e específico. Noutros casos, a informação qualitativa é utilizada apenas para ilustrar informações quantitativas, através da transcrição de um excerto de uma conversa que ilustra (pela positiva ou pela negativa) o argumento que se construiu, procurando, como refere Ana Isabel Afonso, “na vivacidade da palavra dos informantes o complemento para as rígidas percentagens numéricas a que se submeteu o quantificável e susceptível de submeter a tipologias classificatórias” (2000: 156).

A propósito deste assunto, Olivier de Sardan refere:

Em particular, a articulação entre níveis tais como os “macro/estruturas” e os “micro/estratégias sociais” continua a ser um problema por resolver: como representar essas interacções dialécticas entre sistemas de constrangimentos (económicos, políticos, ecológicos, simbólicos...) e os processos de adaptação, de desvio, de inovação, de resistência? (1998: 41)

A articulação entre diferentes níveis e métodos de análise, entre aspectos estruturais da realidade e os seus aspectos mais dinâmicos não constitui, de facto, um problema fácil de resolver. No entanto, pode ser contornado, de uma forma coerente e rigorosa, ao nível das análises empíricas que recorrem à articulação. Entre uma análise estrutural e uma análise dinâmica da realidade não existem incompatibilidades, mas sim comple-

mentaridades. A análise macro-estrutural enquadra e dá significado às dinâmicas micro e às estratégias dos actores sociais e estas só podem ser compreendidas na sua integração e interacção com o contexto envolvente:

Para compreendermos plenamente as economias domésticas, temos de as situar nos contextos mais vastos das comunidades e dos Estados. [...] As opções de que as famílias e os agregados dispõem foram moldadas em idêntica medida por acções estatais e por factores económicos (Creed 2000: 355).



# 1

---

**Estudar famílias  
na periferia de Maputo**

---



## 1.1. Relações familiares e recursos das famílias

O desenvolvimento das estratégias de sobrevivência e reprodução social ao nível das famílias depende, em grande parte, das relações existentes entre os seus membros. Nestas relações interferem, entre outros factores, as condições da existência material, social e cultural e expressam-se, de forma inter-relacionada, interesses materiais e emoções, uns e outras socialmente constituídos e estruturados de forma diferente em diferentes famílias (cf. Medick e Sabean 1988). Os membros das famílias não separam a emoção dos interesses materiais nas suas práticas diárias e na sua experiência vivencial. Consequentemente, se as relações familiares, as práticas e as estratégias de sobrevivência e reprodução social associadas se moldam na articulação permanente de interesses materiais e emoções, estes devem ser analisados na sua sistemática inter-relação (cf. Medick e Sabean 1988). A análise da inter-relação entre a dimensão “material” e a dimensão “emotiva” constitui assim um dos aspectos essenciais a ter em conta nos estudos sobre famílias, pois “as emoções são socialmente constituídas e não são apenas a expressão da experiência, mas também determinantes da experiência e da prática [...] e as emoções e os interesses materiais [...] advêm da mesma matriz” (Medick e Sabean 1988: 3).

A questão que se coloca consiste, como referem os autores citados, na construção de um corpo teórico e conceptual que permita captar as expressões emocionais no conjunto das práticas sociais e que permita analisar interesses materiais e emoções na sua reciprocidade, de forma a compreender as forças que moldam as relações entre os membros de uma família. Trata-se, pois, de captar, “no mesmo momento analítico, a interpenetração de vários níveis de troca — as relações sociais criadas, organizadas e moldadas pelas pessoas com direitos ou obrigações em relação a outras pessoas ou coisas” (Medick e Sabean 1988: 12).

Segundo estes autores, noções antropológicas como as de “direitos”, “deveres”, “obrigações” são essenciais, tal como a observação e a análise de rituais familiares, enquanto momentos privilegiados de troca e de mediação de emoções e de interesses materiais (nomeadamente os momentos de preparação de comida e as refeições). Outros aspectos, como a transmissão de bens materiais e/ou simbólicos (objectos, conhecimentos, crenças, nomes e mitos), alianças matrimoniais, circulação de bens e

peças (nomeadamente a circulação de crianças dentro da família alargada ou entre famílias) adquirem, em certos contextos, uma importância vital, moldando emocionalmente as relações entre parentes.

A análise da articulação entre as expressões emocionais e os interesses materiais contribui igualmente para clarificar os sentidos e significados que podem assumir os conceitos de “poder”, “submissão”, “autonomia”, “fidelidade” e “dependência” no contexto cultural e social em observação, esclarecendo-nos acerca das diferenças que existem frequentemente entre os valores culturais e as representações sociais e as práticas concretas onde quotidianamente se expressam relações de poder, autonomia e independência ou dependência. Podemos compreender a particular relevância desta ideia na análise das questões de género (tema central na análise das relações familiares), onde não fazia sentido falar de “relações de poder” (autonomia ou dependência) sem contextualizar a especificidade desta dinâmica relacional no caso particular que se estuda. Neste sentido, as relações de poder devem ser compreendidas não apenas em termos de uma avaliação objectiva (se é que tal é possível) da capacidade de controlo de recursos materiais e humanos, mas, igualmente, em termos da auto percepção que os membros da família têm do poder que exercem ou ao qual se submetem.

Para compreender todas estas questões, as conversas que mantivemos com os diferentes membros das famílias que estudámos versaram assuntos muito diversos, procurando-se saber que actividades desenvolviam, quais as suas ambições (os seus sonhos), as escolhas e opções que fizeram e quais os constrangimentos sentidos, a sua experiência de vida em múltiplas dimensões existenciais e ao longo do tempo. Paralelamente, observámos os membros da família nos seus rituais comuns e rotinas domésticas. Participámos em convívios e em conversas. Preocupámo-nos, sempre, em situar cada um dos membros “na família”, na sua relação com os restantes membros e na sua relação com o exterior. Em suma, procurou-se observar o “todo” e as “partes” nas suas inter-relações.

Ao longo de toda a pesquisa procurámos situar a família e os seus diferentes membros no tempo, reconstruindo, para cada um, a sua “história de família”.<sup>10</sup> Simultaneamente,

---

<sup>10</sup> Cada membro da família tem a sua “história de família”, ou seja, interpreta à sua maneira uma história comum e tem, simultaneamente, uma “história de família” específica.

e por termos anteriormente verificado, na investigação que realizámos sobre famílias deslocadas de guerra em Maputo (cf. Bénard da Costa 1995), que a dispersão espacial era uma estratégia de sobrevivência e reprodução social recorrente, procurámos situar a família no “espaço”, de forma a compreender as relações que se estabelecem entre parentes que não residem na mesma “casa”. Esta contextualização temporal e espacial permitiu captar, de uma forma inter-relacionada, as dimensões envolvidas nas práticas e nas relações familiares na sua interação com o contexto envolvente.

Outro aspecto, intimamente relacionado com tudo o que se tem vindo a referir neste capítulo e que considerámos fundamental analisar, foi o dos recursos disponíveis e que podem ser mobilizados pelas famílias ou pelos indivíduos no processo de sobrevivência e reprodução social. Este argumento sedimenta-se na ideia defendida por Bebbington segundo a qual

[os bens (*assets*)] ou o que eu chamo de capitais neste enquadramento — não são simplesmente recursos que as pessoas usam na construção de meios de subsistência: são bens que lhes dão a capacidade de ser e de agir [...] são também a base do poder dos actores para agirem e para se reproduzirem, contestarem ou modificarem as normas que regem o controlo, a utilização e a transformação dos recursos (1999: 2022).

Na sua análise, Bebbington distingue cinco tipos de recursos ou capitais: os produzidos, os humanos, os naturais, os sociais e os culturais — dos quais se destacam os simbólicos —, considerando, como já referimos, de igual importância os recursos disponíveis, os meios de os mobilizar, defender e manter, e a capacidade de os transformar em rendimentos, dignidade, poder e sustentabilidade (cf. Bebbington 1999: 2022 e 2028-29).

A presente dissertação socorre-se igualmente do quadro teórico e conceptual do mesmo autor (1999: 2022-23), utilizando o conceito de recursos num sentido amplo: os recursos não são apenas os meios através dos quais os indivíduos constroem as suas vidas, mas também são o reflexo e os componentes do sentido de vida, criados pelos próprios indivíduos através das suas estratégias. Os conceitos de “acesso” e de “capital social” constituem elementos-chave em toda a análise deste autor, pois considera que

Para a determinação das estratégias de subsistência, o acesso a outros actores é conceptualmente mais relevante do que o acesso aos recursos materiais, uma vez que essas relações se tornam praticamente mecanismos *sine qua non*, por meio dos quais os recursos são distribuídos e reclamados e por meio dos quais as lógicas

sociais, políticas e de mercado mais vastas, que comandam o controlo, uso e transformação dos recursos, são reproduzidas ou modificadas (Bebbington 1999: 2023).

Toda a problemática dos recursos tem de ser analisada de uma forma processual e dinâmica e numa dupla perspectiva: a da família e a dos indivíduos que a compõem. Numa família há recursos comuns e partilhados, ou mobilizados, por todos os seus membros de igual forma e outros recursos que são preteridos ou subaproveitados. Há recursos comuns que têm uma “distribuição” desigual pelos diferentes elementos da família e que pode variar no tempo e no espaço e de acordo com os referentes culturais que os membros da família são capazes de mobilizar. Há também recursos que são mobilizados por uns dos membros da família, mantidos por outros e transformados por outros ainda. Face aos recursos disponíveis são definidas estratégias baseadas em opções que podem ser irreversíveis e determinantes para a sobrevivência e existência futura da própria família. Por outro lado, não podemos esquecer que os membros de uma família dispõem por vezes de recursos individuais que podem mobilizar para servir interesses exclusivamente pessoais e não do grupo, ou que pode verificar-se a situação oposta. Por último, e uma vez que ao longo da história de uma família os recursos disponíveis se alteram, tal como acontece com a posição relativa de cada um dos membros da família face aos mesmos, a análise deve ser feita numa perspectiva diacrónica.

Em conclusão, salientamos que, para se compreenderem as estratégias de sobrevivência e reprodução social das famílias que habitam na periferia de Maputo, a investigação tem de incidir necessariamente: (i) nas relações e nas dinâmicas internas da família, analisando interesses materiais e emoções na sua reciprocidade; (ii) nas relações entre a família e o contexto; (iii) nos recursos disponíveis (na família e externos à família); (iv) nos processos através dos quais a família e/ou os indivíduos que a compõem mobilizam os recursos disponíveis.

Mesmo cingindo o estudo “apenas” às estratégias de sobrevivência e reprodução social das famílias, é impossível analisar todos os elementos (relações, dimensões, recursos, dinâmicas e processos) que integram este complexo “edifício”. Há que fazer opções analíticas e destacar para a investigação apenas os elementos que se afiguram como essenciais para a problemática em estudo. De entre estes, destacamos:

– a estrutura familiar: formas de organização (dispersão ou concentração), hierarquias de coordenação;

- as relações familiares: graus de coesão e de desestruturação, identidades e processos de identificação simbólicos;
- as diferentes actividades geradoras de bens ou rendimentos: trabalho assalariado e não assalariado no sector formal e informal, produção de subsistência;
- os recursos humanos disponíveis, as suas respectivas capacidades e o seu grau de mobilização (idade, estatuto, saúde, educação);
- os recursos que se relacionam com o *património* (entendendo-se este termo no sentido mais amplo possível);
- as redes sociais em que a família está integrada, ou às quais pertencem indivíduos da família.

## **1.2. Cultura, mudança social, identidades, continuidade e articulação**

Teorizar a mudança [...] é antes de mais identificar e problematizar os múltiplos caminhos que esta assume, as mediações pelas quais esta toma forma e se desenvolve, a diferenciação das estratégias desenvolvidas e os seus efeitos quase sempre inesperados. É este encadeamento, assim como a simultaneidade de processos, o que, precisamente, dá à mudança um carácter de historicidade (Mbembe 2000: 1).

Para se compreender as estratégias de sobrevivência e reprodução social de famílias num contexto de mudança, importa recorrer a uma abordagem dinâmica que permita apreender as trajectórias de grupo e individuais e as transformações no contexto. É igualmente necessário captar as inter-relações que se processam entre os diferentes níveis do contexto social observado, pensando a mudança como um processo complexo e contraditório de forma a fugir à tentação da linearidade.

Desta perspectiva diacrónica decorre grande parte da complexidade da análise: de onde vieram estas famílias? O que existe, o que persiste e o que se alterou nas estruturas e formas de organização familiares? Como se definiram os comportamentos, atitudes e valores dos seus diferentes membros? Responder a estas questões implica questionar conceitos como cultura, mudança social, tradição e modernidade, em paralelo com os conceitos de continuidade, permanência, identidade, ruptura e articulação (i.e. sincretismo, miscigenação, hibridismo e mestiçagem).

Qualquer um destes conceitos já foi objecto de múltiplos debates teóricos (cf. Morgan [1877] 1978-80, Boas 1940, Gluckman 1956, Turner 1969, Geertz [1973] 1993, Amselle 1990, Eisenstadt 1991, Olivier de Sardan 1998) que, por sua vez, se baseiam em análises mais ou menos abrangentes – longa duração – ou circunscritas no tempo. De forma a clarificar a posição teórica assumida na presente investigação é importante esclarecer o significado atribuído nesta dissertação a alguns conceitos centrais, a partir da reflexão sobre as propostas de alguns autores que ao longo do tempo se têm debruçado sobre estes temas.

Lewis Morgan sistematizou na sua obra *A Sociedade Primitiva* ([1877] 1978-80) as ideias evolucionistas que desde o século XVIII explicaram a história dos homens ao longo do tempo. Para este autor, a história da humanidade compreendia uma série de estádios (selvagem – barbárie – civilização) que correspondiam a processos evolutivos de diversas sociedades com ritmos de desenvolvimento desiguais, facto que explicaria a coexistência temporal de culturas mais “atrasadas” (selvagens) com outras mais “avançadas” (civilizadas). Como salienta Jean-Loup Amselle,

Com Morgan e Tylor, mas também com Durkheim e Mauss, o desigual desenvolvimento no espaço de diferentes tipos de sociedades transforma-se numa escala comparativa de comunidades humanas situadas em diferentes estádios de evolução, ou seja, separadas no tempo (1990: 20).

Três argumentos essenciais da teoria evolucionista marcaram profundamente todo o pensamento teórico nas ciências sociais ao longo do século XX. Por um lado, a ideia de que existem sociedades humanas com características culturais distintas entre si que se podem classificar e isolar do contexto espacial e temporal onde se inserem (cf. Amselle 1990: 21). Por outro, a noção da existência de etapas evolutivas ao longo da história da humanidade. Por último, a ideia de que as diferentes sociedades e culturas humanas têm “ritmos” diferentes no seu processo evolutivo. Esta última perspectiva marcou vincadamente as chamadas teorias da modernização dos anos 60 (cf. Levy Jr. 1967, Smelser 1964, Rostow 1964, Coleman 1968), que classificaram dicotomicamente as sociedades como “tradicionais” ou “modernas” de acordo com características mutuamente exclusivas que se sucediam no tempo e por substituição. Este processo de modernização, que se considera progressivo, irreversível e lento, desenvolver-se-ia por etapas e tenderia para a homogeneização das sociedades. Na sua fase final, todas as sociedades acabariam por atingir o nível de progresso económico e de desenvol-

vimento que as sociedades mais avançadas e modernas – Europa ocidental e Estados Unidos da América – já teriam alcançado.

A estas definições de “sociedades tradicionais” e “sociedades modernas” agrega-se uma definição do conceito de cultura que está presente na obra do fundador da antropologia cultural americana, Franz Boas (1940), e nos seus seguidores directos: Kroeber, Benedict, Mead, Linton. Estes autores defendem a ideia de que existem culturas diferentes que se podem classificar de acordo com as suas características. Como afirma Jean-Loup Amselle,

O conjunto dos trabalhos dos antropólogos culturais americanos repousa sobre a ideia de que a cultura comporta três elementos: 1) as concepções de um povo sobre o modo como as coisas deste mundo devem ser; 2) as suas concepções sobre o modo como o grupo se comporta efectivamente; 3) aquilo que, de facto, está objectivamente determinado. A antropologia cultural adequa-se, pois, ao sentido geral do termo cultura e à igualdade entre o conjunto das sociedades passadas e presentes no nosso planeta, se colocadas num mesmo plano (1990: 47).

Esta perspectiva culturalista, retomada posteriormente por autores como Sahlins (1980), Serge Latouche (1998) ou Gilbert Rist (1994), “funda um determinismo cultural que conduz à validação da irredutibilidade e imutabilidade dos sistemas culturais agrupados em grandes categorias homogéneas à volta de variáveis macrossociais estáveis” (Darbon 2002: 4-5).

Clifford Geertz, ao definir a cultura como um “sistema de significação” sobre o qual se fundam a comunicação e as estratégias entre membros de uma sociedade (cf. Geertz [1973] 1993), ao afirmar que a cultura não é “uma realidade superorgânica” nem um ornamento da existência humana, mas a sua condição essencial (Geertz [1973] 1993: 11 e 46) e ao acreditar, “como Max Weber, que o homem é um animal inserido em tramas de significação que ele mesmo tece” ([1973] 1993: 5), centra a análise ao nível da acção dos agentes sociais enquanto produtores de significados culturais, estabelecendo profundas rupturas com uma concepção essencialista e homogeneizante da cultura, vista como um conjunto imutável de costumes, tradições e valores de uma sociedade (cf. Petiteville 1995: 871).

A reformulação de Geertz abre caminho ao desenvolvimento de concepções de cultura que a vêem como algo essencialmente dinâmico e resultante de relações de forças que ocorrem no interior e com o exterior (cf. Amselle 1990: 55-57, Olivier de Sardan 1998: 11).

De acordo com Jean-Loup Amselle, uma dada cultura resulta, simultaneamente, de lutas internas, protagonizadas pelos diferentes grupos sociais que a compõem e de uma relação de forças intercultural: “a cultura espacialmente dominante detém a faculdade de assinalar às outras culturas o seu espaço próprio dentro de um sistema, fazendo delas identidades submissas ou determinadas” (1990: 55).

Esta noção dinâmica, intra e inter-relacional da cultura tem sido desenvolvida tanto por autores como Olivier de Sardan (1985, 1988 e 1998), Bierschenk (1988) e Boiral (1985), representativos da socioantropologia do desenvolvimento, como por um grupo de investigadores da equipa de Norman Long. Este último propõe uma sociologia do desenvolvimento centrada no actor (*actor-oriented sociology of development*), nas suas redes socioculturais e nas interfaces entre os diversos intervenientes nos processos de desenvolvimento (cf. Long 1992b). As origens teóricas da proposta de Norman Long encontram-se na escola de Manchester, iniciada em meados do século XX, sobretudo em Max Gluckman ([1956] 1991).<sup>11</sup> Segundo Olivier de Sardan (1998: 39), em França, a socioantropologia do desenvolvimento iniciou-se com alguns alunos de Balandier, autor que, nos anos 50-60, centrou as suas análises nas dinâmicas sociais, na diacronia, nas rupturas e nas contradições (cf. Olivier de Sardan 1998: 39; Balandier 1963, 1969 e 1971).

Estas propostas vêm pôr em causa tanto as perspectivas deterministas da mudança social defendidas pelo culturalismo como as visões lineares do paradigma da modernização, ou ainda as análises estruturais neomarxistas. As críticas que os autores da socioantropologia do desenvolvimento e Norman Long fazem a estas últimas abordagens prendem-se sobretudo com o facto de estas serem incapazes de explicar a fluidez e a dinâmica das representações e das práticas sociais e de integrar a complexidade resultante da interacção de múltiplos sistemas de significação simultaneamente interactivos (cf. Darbon 2002: 5). Pelo contrário, as linhas teóricas defendidas por

---

<sup>11</sup> Na história do pensamento antropológico, Max Gluckman tem um papel de destaque incontestável por ter chamado a atenção para a importância do conflito enquanto motor da sociedade e da cultura, para “a forma como os homens litigam nos termos de algumas das fidelidades que lhes são impostas pelo costume e, simultaneamente, são impedidos de recorrer à violência por outras fidelidades contraditórias a que são também obrigados pelo costume. O resultado é que os conflitos ocorridos num conjunto de relacionamentos, abrangendo uma vasta parte da sociedade ou um período de tempo longo, conduzem ao restabelecimento da coesão social. Os conflitos fazem parte da vida social e o costume parece exacerbar esses conflitos: mas, ao fazê-lo, o costume também restringe a possibilidade de os conflitos destruírem a ordem social mais vasta” ([1956] 1991: 2).

autores como Olivier de Sardan e Norman Long permitem uma abordagem das culturas enquanto sistemas abertos, complexos e não homogêneos onde se processam, a vários níveis (nas práticas, nas representações sociais, nas instituições e ideologias) e de forma inter-relacionada, múltiplas articulações entre diferentes quadros de referência. Só esta abordagem dinâmica permite explicar as acções, os comportamentos e as atitudes dos indivíduos, tendo como referência diversos sistemas culturais que multiplicam as “oportunidades de jogo num mundo aberto” (Darbon 2002: 8).

Esta última linha teórica pressupõe uma abordagem dinâmica da mudança social que inviabiliza as teorias evolucionistas ou eurocênicas que prevaleceram como paradigma em muitos círculos influentes (políticos, económicos, da “cooperação para o desenvolvimento”). Considerando a “modernidade” e a “tradição” de uma forma não dicotómica, torna-se possível descodificar as complexas inter-relações que se processam entre o presente e o passado, entre a continuidade e a mudança social e entre os múltiplos actores, unidades, redes e grupos sociais que constituem qualquer sociedade e que, por sua vez, comportam diversidades culturais internas. Como refere Olivier de Sardan, “a ‘cultura’ é uma construção, submetida a incessantes processos sincréticos e objecto de lutas simbólicas” (1998: 11).

Dentro desta perspectiva teórica, os conceitos de “modernidade” e “tradição” adquirem novos sentidos. Em qualquer sociedade existe uma articulação permanente e complexa, no presente social, entre “modernidade” e “tradição”. A “modernidade” reporta-se aos elementos que numa sociedade ou cultura se referem directamente aos aspectos “inovadores” do “presente social”. Pelo seu lado, a “tradição” não é apenas algo de estático e intangível, mas antes resultado de negociações dinâmicas que permitem a permanência de referentes ao longo dos tempos (cf. Amselle 1990: 61). Dito de outra forma, a permanência da “tradição” no presente social implica a actualização e a recriação dos diferentes referentes que legitimam esse mesmo presente por um passado que constantemente é evocado e reinventado. Na sua evocação no presente, tradição não é, portanto, algo de estático (ainda que seja dogmática e ritualizada). Pelo contrário, a sua essência é dinâmica e criadora: cada vez que se evoca interpreta-se e recria-se e, ao recriar-se e interpretar-se, cria-se.

Nesses “passados” assim recriados ancoram-se identidades e valores, seja qual for a perspectiva ou o nível de análise considerado: individual, familiar, nacional, regional, ou transnacional. Ao evocar esses “passados” recriam-se identidades e valores e dessa

recriação interpretativa nasce a mudança e a inovação. Por isso, a mudança social também tem de ser entendida como processo endógeno e não apenas como um produto do contacto com os elementos externos, que têm certamente a sua importância.

Se as perspectivas teóricas de Geertz, como referimos, centram a análise ao nível da acção dos agentes sociais e abrem caminho ao desenvolvimento de concepções dinâmicas da cultura, as concepções processualistas de Victor Turner (1969 e 1986) e a sua “antropologia da experiência” inspiram, como refere Pina Cabral, citando Rosaldo (1980) e Ortner (1984), novas reformulações em torno “da noção de que a vida social, por um lado, está constantemente presente e, por outro, é permanentemente recriada” (2000: 872). Pina Cabral salienta ainda que Victor Turner, ao definir a experiência como um fenómeno social e culturalmente formulado, apontou direcções que permitiram

A emergência de uma nova concepção do agente social, da pessoa [...] a velha e respeitada oposição entre indivíduo e sociedade (ou cultura) perde o seu significado, pois a pessoa surge como produto complexo da inter-relação de vários contextos sociais e culturais (2000: 872).

Ao assumirmos estas linhas teóricas distanciamos-nos dos teóricos da modernização que consideram a “modernidade” como sendo resultante de um processo histórico iniciado com o Iluminismo e que teria desembocado no que hoje se considera ser o modelo da sociedade ocidental e definem a “tradição” como algo que caracteriza de forma específica as sociedades que permanecem à margem deste processo (cf. Levy Jr. 1967, Smelser 1964, Rostow 1964, Coleman 1968). As características fundamentais da “modernidade” seriam aferidas a partir desse específico processo histórico e, por consequência, as comunidades humanas poderiam dividir-se dicotomicamente entre “modernas” e “tradicionais”: as primeiras reunindo um número significativo de características “ocidentais” na sua estrutura constituinte e as segundas definindo-se pela ausência dessas mesmas características. Em Eisenstadt (1991) esta visão linear aparece diluída, mas permanece a aceitação da “tradição” como forma fundamental de legitimação do presente.

Quaisquer que sejam as diferenças entre as diversas sociedades tradicionais, todas elas partilham a aceitação da tradição, do carácter adquirido de certo conhecimento, ordem ou figura reais ou simbólicos do passado como fulcro da sua identidade colectiva, como movimento que delinea o âmbito e a natureza da sua ordem social e cultural e que legitima, em última instância, a mudança e os limites da inovação. Nestas sociedades, a tradição funciona não apenas como símbolo de

continuidade, mas como elemento configurador dos limites legítimos da criatividade e da inovação e como o principal critério da sua legitimidade (Eisenstadt 1991: 281).

Não encontramos nesta citação nada que defina a diferença entre a sociedade “tradicional” e a sociedade “moderna”. Em qualquer sociedade, a tradição pode ser “legitimadora da mudança”, dos “limites da inovação” e dos “limites legítimos da criatividade”. Em qualquer sociedade, a tradição é aquilo que, entre outras coisas, delinea o “âmbito e a natureza das ordens social e cultural”. Da mesma forma, os termos utilizados pelo autor para exprimir as diferenças entre estes dois tipos de sociedades – mudança, legitimidade, limite, criatividade, inovação, natureza das ordens social e cultural –, são de difícil definição e de significado múltiplo. Aliás, a dificuldade desta abordagem teórica transparece nas palavras do próprio autor:

A difusão da modernidade ou da modernização enfraqueceu muito um aspecto específico da tradicionalidade, o da legitimação das ordens social, política e cultural segundo uma certa combinação de atributos de “pertença” e de “sagrado”, com as suas consequências simbólicas e estruturais (1991: 305).

Afastando-nos desta perspectiva teórica evolucionista e eurocêntrica da mudança social e defendendo uma abordagem dinâmica da cultura “como um processo dialecticamente unificado de produção do *self* e do colectivo” (Sangren 1991: 80, citado em Pina Cabral 2000: 873), resultado simultâneo de processos relacionais internos e externos, criticamos as análises sobre a África subsariana (Ki-Zerbo 1972, Boubou e Ki-Zerbo 1987, Curtin 1987, Fage 1987) que tendem a explicar as mudanças neste continente como resultantes essencialmente de influências externas, apesar de procurarem pôr em evidência (tal como de uma forma geral todos os defensores do “africanismo”, a partir da Segunda Guerra Mundial) as dinâmicas internas destas sociedades, denunciando os enfiamentos analíticos produzidos pelas visões estáticas e a-históricas que prevaleceram durante anos (cf. Roca Álvarez 2001: 60). Desde a Segunda Guerra Mundial, os autores citados e muitos outros referem-se a África nos termos que Coquery-Vidrovitch (1985) tornou célebres: “permanência e ruptura”. Essa ruptura, no entanto, não é considerada como produto endógeno. Pelo contrário, é atribuída ao contacto com “os outros”, o que leva a considerar o tráfico de escravos e o colonialismo como determinantes.

Em consequência e mais ou menos conscientemente, passou-se a atribuir um papel residual ou marginal – entre nostálgico e reaccionário – às possíveis

componentes autóctones da evolução das comunidades africanas. Não é que se tenham expulso os indígenas da sua própria história, mas perpetuou-se a subordinação do desígnio do seu futuro a fontes externas, pretensamente universais, apesar de ser patente a sua matriz ocidental (Roca Álvarez 2001: 60).

A percepção da mudança como componente essencial de qualquer sociedade ou cultura deve, portanto, ser articulada com a percepção de que existem múltiplas causas para a mudança. Existem sempre elementos internos e externos que moldam as sociedades, as culturas, os grupos sociais e os actores. Defender a existência de uma articulação dinâmica entre elementos “externos” e “internos” a uma dada sociedade ou cultura permite perceber que os elementos externos não têm de ser forçosamente de outro continente, de um outro país nem de um outro grupo social ou família. Do mesmo modo, considerar os elementos internos de diferentes pontos de vista pode torná-los externos e vice-versa. Como enuncia Jean-Loup Amselle,

A fixação dos limites de cada uma [das culturas] é função, na realidade, do lugar ocupado pelo observador e por isso da visão que é operada. Esta evoca irresistivelmente o *zoom* de uma câmara que, alternadamente, aumentasse e reduzisse o campo de visão do operador (1990: 51).

Basta existir um “nós” para existir um “outro” e para desencadear processos de afirmação de identidade e mudança. Todo este processo implica a “articulação” entre um “nós” e um “outro”, entre o semelhante e o diferente, havendo entre eles complexos níveis de contactos, trocas, apropriações e interferências múltiplas. Esta “articulação” pode ou não originar fusões, ou simbioses, pode ou não provocar, *a posteriori*, a integração ou destruição de um elemento pelo outro, mas nunca pressupõe a existência de realidades mutuamente exclusivas. A articulação, o “sincretismo”, pressupõem uma combinação criativa de elementos diferentes que se pode processar de múltiplas formas e em múltiplos níveis e é o processo reinterpretativo, gerado pela combinação diversificada de elementos, que possibilita a existência de identidades culturais e sociais plurais e dinâmicas. Como refere Sousa Santos: “Identidades são, pois, identificações em curso” (1994: 119).

A questão que se coloca é a de saber se essas identidades culturais e sociais, plurais e dinâmicas, permanecem ao longo dos tempos através de processos sucessivos de mudança ou se desaparecem, diluindo-se ou integrando-se noutras comunidades humanas. A questão não é simples e a história dá-nos múltiplos exemplos que suscitam interpretações diferentes. Por exemplo, a cultura egípcia do tempo dos faraós desapa-

receu completamente ou ainda existem elementos fundamentais dessa cultura que, articulados com outros, transparecem recriados nos processos identitários dos egípcios da actualidade? E a cultura tsonga? Serão as famílias urbanas da periferia de Maputo, oriundas do Sul de Moçambique, tsongas? Ou constituirá a cultura tsonga um dos múltiplos referentes que se articula com outros, num processo dinâmico e sincrético que cria identidades essencialmente diferentes? Voltaremos a debater este tema mais à frente.

A propósito da relação de forças existente entre culturas dominantes e dominadas, Jean-Loup Amselle afirma que “O sistema não é no entanto estático: certas culturas outrora dominadas transformam-se em dominantes, enquanto que, como as estrelas, outras nascem e desaparecem” (1990: 55). Mas esta ideia só se completa com o argumento de Franck Petiteville:

Se deixarmos de imobilizar as sociedades nas suas culturas, deixamos simultaneamente de decretar a morte física duma sociedade quando a sua cultura tradicional se transforma ao ponto de parecer diluir-se. Enquanto colectivos humanos, as sociedades que transportam essas culturas tradicionais em si mesmas não desaparecem necessariamente: elas não só podem sobreviver, como podem adaptar-se à mudança, evoluir e produzir novos sistemas de sentidos que manifestam a sua vitalidade como colectivos humanos (1995: 872).

Assim, se existem culturas que nascem e desaparecem (e as culturas da Antiguidade clássica são exemplos entre muitos) existem igualmente certos elementos culturais dessas mesmas culturas que podem articular-se com outros elementos de culturas distintas, gerando novas culturas ou a transformação identitária de culturas existentes. Da mesma forma, existem sociedades que perduram no tempo, mesmo quando os seus referentes identitários ancestrais deixam de existir, enquanto outras se diluem por completo neste processo de mudança.

O contexto social que analisamos nesta dissertação é composto, na sua maioria, por famílias oriundas do Sul de Moçambique. Perante este dado, considera-se que o “modelo da sociedade tradicional tsonga” constitui, sem dúvida, um dos referentes face ao qual os actores recriam os diferentes aspectos da sua “tradição” e face ao qual estes aspectos da tradição que são evocados pelos actores são analisados neste texto.

Todavia, pensar os factos sociais do presente através das “tradições” e dos “costumes” não é, como lembra Jean-Loup Amselle (1990: 62), suficiente para tornar inteligíveis os

factos “tradicionalis” que resultam também de condições existentes no presente.<sup>12</sup> Recorrer a esse modelo identitário, articulado com as dinâmicas do presente social, permite reinterpretar a “tradição” e aferir as múltiplas lógicas em presença.

Importa, porém, retomando a questão acima abordada, salientar que existe alguma controvérsia em relação à identidade tsonga e à forma como esta poderá ter sido construída por missionários e administradores coloniais e perpetuada pela política do colonialismo (cf. Harries 1979: 3).

Em 1905, Junod, na sua ânsia de classificação, julgava ser possível atribuir o “reconhecimento ... da identidade” dos tsongas enquanto tribo “em grande medida” ao trabalho da missão suíça. Sete anos depois surgia a sua vida de uma tribo sul-africana em dois volumes e, com ela, nascia a tribo tsonga (Harries 1979: 6-7).

O mesmo autor afirma ainda que os costumes que Junod identificou entre os diferentes clãs tsongas eram também partilhados por outros grupos étnicos vizinhos, considerados não tsongas, e que, mesmo em termos linguísticos, a suposta unidade da língua tsonga era posta em causa pelas enormes diferenças linguísticas que os supostos grupos tsongas apresentavam (cf. Harries 1979: 7-8).<sup>13</sup> Recentemente, outros autores questionaram a identidade tsonga (cf. Medeiros 2001 e Ngoenha 1999):

Em volta do epíteto tsonga gravitam duas identidades e memórias históricas. Uma cartesianamente clara e evidente, a identidade histórica da Igreja Livre do cantão de Vaud, e outra cartesianamente duvidosa, a dos que se consideram tsongas eles mesmos [...] Quem são as pessoas, os grupos, que se concebem a si mesmos como tsongas? Quem são os homens e mulheres (neste caso do lado de Moçambique) que se identificam como tsongas? Certos dignitários políticos que se inspiram na figura e no trabalho de Eduardo Mondlane? Certas famílias burguesas privilegiadas do Sul de Moçambique? Antigos alunos do Rikalta? Membros da Igreja Presbiterana de Moçambique? Todos ou alguns? Se alguns, quais? Trata-se de uma identidade sentida, aprendida, apreendida ou imputada? (Ngoenha 1999: 429)

---

<sup>12</sup> Jean-Loup Amselle afirma: “Invertendo a relação do passado com o presente, podemos, assim, conceber a cultura não como uma herança mas como uma elaboração contemporânea” (1990: 62).

<sup>13</sup> Não cabe nos objectivos deste trabalho o tratamento desta problemática, nem a sua elucidação é relevante para a presente investigação. Importa muito mais o extraordinário rigor descritivo de Junod, fundado no seu profundo conhecimento do “terreno”, pois a sua “interpretação” permite compreender melhor as famílias em estudo, mesmo quando o passado dessas famílias (como de todas as famílias) resulta de recriações e representações sucessivas: dos próprios e daqueles que, num dado momento, escreveram sobre esse momento e sobre o passado desse momento tal como ele lhes foi descrito.

A questão da identidade tsonga é complexa e relaciona-se estreitamente com a questão da emergência da identidade política moçambicana e com a formação de uma consciência política no Sul de Moçambique. Teresa Cruz e Silva (2001) estudou este último aspecto na sua relação com as igrejas protestantes e afirma a propósito da identidade tsonga: “O que é certo é que os missionários contribuíram substancialmente para o estudo do vernacular, para o seu uso nos primeiros tempos e para a sua relativa generalização, bem como para o desenvolvimento do conceito de etnicidade entre os tsonga” (Cruz e Silva 2001: 32).

Apesar da controvérsia, a identidade tsonga é uma referência, quer para os actores que em parte se identificam com ela quer para quem procure perceber o passado das famílias do Sul de Moçambique. No entanto, e surpreendentemente, nenhuma das pessoas contactadas ao longo da investigação empírica se identificou etnicamente como tsonga. Changana, ronga e matsua<sup>14</sup> são alguns dos nomes que utilizaram para designar as línguas que falam e a sua identidade “étnica”. Como existe uma equivalência entre os nomes referidos e o nome tsonga, não se questiona este assunto.<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> Matsua (tswa ou mtatsua) é um grupo “étnico” que pode ser considerado tsonga mas que segundo Ana Maria Loforte, resulta de uma mistura de bitongas, changanas e rhongas (informação pessoal).

<sup>15</sup> Junod identifica da seguinte forma os tsongas: “A tribo tsonga compõe-se de um grupo de populações bantu estabelecidas na costa oriental da África do Sul, desde as proximidades da baía de Santa Lúcia, na costa do Natal, até ao rio Save a norte [...] Os tsongas confrontam a sul com os zulus e os swazis; a oeste com os mabis, os lautis e outros clãs suthu-pedis, a norte com os vendas e os nyais [...] e os ndrawu perto do Save e a leste com os tongas, perto de Inhambane, e com os copis ao norte da foz do Limpopo. [...] não há verdadeira unidade nacional entre os tsongas [...] nem sempre têm um nome comum para a designar. O nome tsonga foi-lhes dado pelos invasores zulus ou angónis [...] A origem deste termo zulu é provavelmente o termo rhonga, que significa oriente [...] outro nome muito empregue entre os brancos para designar os tsongas é a palavra changana. [...] Soshangane ou Changana era um dos apelidos de Manukuse, chefe zulu que se estabeleceu na costa leste e submeteu a maior parte dos tsongas, no tempo do Chaka. É possível que esse nome seja mesmo mais antigo e tenha pertencido a um chefe que tivesse vivido no vale do baixo Limpopo antes de Manukuse. Fosse como fosse, esse vale chamava-se KaNchangana e os seus habitantes machangana. Esta designação nunca foi adoptada pelos rhongas, que a consideram um insulto”. Junod acrescenta ainda que os tsongas são constituídos por clãs e que alguns destes clãs formam grupos porque partilham o mesmo dialecto tsonga. Distingue o grupo rhonga, o grupo dzonga, o grupo n’walungu, o grupo hlangano, o grupo bila e o grupo hlengwe ([1912-13] 1996: 35-37).

### 1.3. Valores, moralidades e lógicas plurais

Todos os homens, ontem como hoje — herdeiros dos mesmos pressupostos e das mesmas exigências —, convivem com o desconforto do cruzamento dos dois impulsos, inconfundivelmente sentidos: o da fidelidade e o do interesse (Casal 2001: 123).

O desenvolvimento de estratégias de sobrevivência e reprodução social das unidades familiares constitui um processo complexo que se estrutura essencialmente a partir das relações que se estabelecem entre membros de uma família e das condições sociais e materiais em que vivem. Estas relações envolvem “trocas” de diversas dimensões que se processam tanto no seio da família como com o exterior.<sup>16</sup> Essas trocas, de diversa ordem, natureza e tipo, onde se transaccionam bens materiais, pessoas, poderes, afectos, símbolos e signos, são regidas por códigos normativos e sistemas de valores que importa decifrar para se compreenderem as questões que se relacionam com a problemática desta tese. Torna-se, assim, necessário reflectir em torno de questões que permitem

Compreender a lógica do valor, dos valores, que polarizam a vida social: o valor dos homens e o valor dos objectos, isto é, de um lado, a honra, a fidelidade, a aliança, a palavra livre, verdadeira, a dádiva, e a generosidade... e, do outro lado, o cálculo, o interesse, o contrato, a dúvida, a mercadoria [...] a lógica desta oposição de valores afecta, ontem como hoje, todos os homens; o homem experimenta, sem confusão, dois tipos de constrangimentos: o constrangimento da honra e da fidelidade e o constrangimento do interesse e do cálculo, o constrangimento do valor dos sujeitos e o constrangimento do valor dos objectos (Casal 2001: 102).

Estas questões adquirem particular pertinência quando se analisa as estratégias de sobrevivência e reprodução social ao nível das famílias que implicam acções, comportamentos e atitudes onde “interesses” e “cálculo” coexistem de forma articulada com solidariedades e reciprocidades. No contexto social em análise, a sobrevivência e a

---

<sup>16</sup> Refere Pierre Beaucage: “Pode-se dizer que a noção de troca, ao lado das noções de estrutura e de função, funda toda a antropologia social do século XX. Para nos convenceremos basta percorrer os trabalhos que marcaram a época: a monografia de Malinowski sobre as cerimónias do kula ([1920] 1963), o estudo comparado de Lévi-Strauss sobre os sistemas de parentesco ([1949] 1967) ou a obra de Leach sobre a organização política das terras altas da Birmânia (1964)” (1995: 1).

reprodução social tornam particularmente visíveis as inter-relações de comportamentos e atitudes regidos por “interesses” e por “lógicas de mercado” com comportamentos “solidários” regidos pela “lógica da dádiva”. A articulação entre estas dimensões é patente a diversos níveis e a sua análise exige uma reversão do discurso antropológico que tendencialmente (sobretudo até à década de 60) construiu uma oposição entre as chamadas “lógica de mercado” e “lógica da dádiva” (Geschiere 1994: 110).

Numa primeira abordagem, tendo em mente a “dádiva” e o “mercado” e as relações e os valores normalmente associados a estes sistemas de trocas, podemos distinguir dois tipos de comportamentos que, apesar de diferentes, se articulam nas práticas e nas estratégias das famílias estudadas. O primeiro tipo de comportamentos, predominante nas “trocas” que os membros das famílias desenvolvem com o “exterior” (mercado), envolve atitudes que são dominadas essencialmente por “interesses” e “lógicas mercantis”. Nestas “trocas” os membros das famílias desenvolvem uma série de expedientes que muitas vezes implicam o recurso a vários esquemas que os próprios designam por “desenrascanço” e que podem em certos casos ser considerados, no contexto social em questão, pouco éticos – mentiras, fraudes, roubos, crimes, violência, prostituição, enganar o próximo (sendo ele familiar, vizinho ou amigo) –, mas que podem também ser ignorados, aceites ou até louvados.<sup>17</sup> O segundo tipo de comportamentos, marcados por relações de reciprocidade (dádiva) envolvem “trocas” que se processam no interior da família e que pressupõem uma ética em que predominam os valores da verdade, da honestidade, do altruísmo e do respeito pelo próximo. Sem estes últimos valores, a confiança no “outro” seria impossível, tal como seriam impossíveis de estabelecer e manter interdependências e reciprocidades que constituem o fundamento da existência de qualquer unidade, grupo ou rede social.

Não confundamos no entanto a natureza distinta destes pólos com uma suposta exclusividade. Pelo contrário, não existem elementos “puros” e eles são permanentemente articulados estrategicamente pelos indivíduos que podem ter “interesse”

---

<sup>17</sup> Durante os trabalhos de campo foi possível ouvir comentários em que o roubo, a mentira e o engano do próximo eram desculpados e valorizados como características essenciais do bom negociante e a frase “estão a desenrascar-se” legitimava muitos desses comportamentos. Constatou-se igualmente que a prisão era considerada como um processo que visava simplesmente enriquecer os guardas e agentes da autoridade que têm de ser subornados para que o preso recupere a liberdade.

em ser “solidários e verdadeiros” e simultaneamente estabelecer ou manter relações de reciprocidade por puro “cálculo” ou egoísmo.

A análise da gestão e do equilíbrio desta oposição de valores é complexa e ultrapassa a explicação analítica fornecida pela noção de “lógicas múltiplas” avançada por Olivier de Sardan (1998: 125) e de “pluralismo moral” de Martin (1991: 332). Não estamos perante uma acção que possa ser avaliada apenas em função de diferentes lógicas e por isso considerada simultaneamente “boa” e “má” face à situação que a determina. Estamos perante acções humanas que, como quaisquer outras, são marcadas por uma gestão permanente da escolha de valores muitas vezes contraditórios, independentemente do maior ou menor grau de “pluralismo moral” que as possa explicar. Exemplificando, não estamos apenas perante uma sociedade onde a dádiva coexiste com lógica mercantil e onde é possível explicar comportamentos “aberrantes” de mercado através de lógicas de solidariedade. Estamos perante uma sociedade onde, como em muitas outras, a dádiva pode espelhar simultaneamente reciprocidades e jogos de cálculo, solidariedades e lógicas mercantis. Da mesma forma, nas trocas mercantis podem transparecer articulações complexas onde os interesses materiais se conjugam com elementos afectivos e simbólicos. Assim, no seio de uma mesma família, ou entre famílias aliadas, as “lógicas de mercado” coexistem com as relações de reciprocidade (contribuições e redistribuições) que se criam e estabelecem, implicando uma articulação de valores complexa e por vezes contraditória: a confiança, a verdade e a solidariedade a par com o cálculo, a desconfiança, a mentira e o puro interesse material (monetário).<sup>18</sup>

Normalmente, existe uma predominância de um certo tipo de comportamentos e valores face a determinadas relações e momentos de troca que permite estabelecer diferenças entre reciprocidades e interesses, dádiva e mercado, honra e contrato. Existem também diferenças entre comportamentos solidários baseados em relações de confiança e comportamentos movidos por “interesses egoístas”, onde o utilitarismo e a “desconfiança do outro” são intrínsecos à relação estabelecida. Porém, face à multipli-

---

<sup>18</sup> Peter Geschiere desenvolve uma interessante análise sobre as articulações que se processam entre as relações de parentesco/reciprocidade e as relações de mercado/monetizadas e afirma: “É especialmente para garantir a sua posição na esfera da “afeição” que um homem é obrigado a ganhar dinheiro. Sem dinheiro ele não pode prestar provas nas negociações que constituem o ponto culminante dos ritos de parentesco” (1994: 91).

cidade de lógicas em presença no contexto em análise, onde coexistem diversos quadros ideológicos de referência que criam uma pluralidade moral, os comportamentos dos actores tendem a traduzir, por um lado, uma articulação cada vez maior de valores contraditórios e, por outro, uma maior diversificação de atitudes face às diferentes situações e aos diferentes tipos de relações sociais que estabelecem.<sup>19</sup>

Todo este processo é articulado de forma complexa, dinâmica e por vezes ambígua pelos actores que o protagonizam e é, além disso, socialmente “aceite” e, obviamente, passível de concretização. A aceitação social da contradição entre práticas onde transparecem valores antagónicos não significa que estejamos perante um contexto social “amoral” (cf. Martin 1991: 332). Significa apenas que, para a maioria da população que interage neste contexto, é “legítimo” que os actores, perante certas oportunidades, circunstâncias, indivíduos, grupos ou redes sociais, desenvolvam comportamentos que, noutras situações ou perante outros interlocutores, são considerados, por essa mesma população, “imorais”. Significa igualmente que esses comportamentos podem ser interpretados de múltiplas formas de acordo com diferentes representações sociais e culturais possíveis no contexto e que, por isso, podem, de acordo com estas diferentes lógicas a diferentes níveis, ser e não ser condenáveis socialmente. Significa também que, face ao “pluralismo moral” da realidade social em análise, a natureza das relações sociais existentes, entre indivíduos ou grupos, é um dos elementos fundamentais que condicionam o julgamento valorativo de certas acções ou comportamentos ao nível das representações sociais.

Por outro lado, a aceitação social desta contradição de valores decorre também da sua “normalidade” e “necessidade”. Ou seja, no contexto em análise, a maioria dos actores partilha dificuldades similares e desenvolve com os outros actores relações díspares, de durabilidade variável (os “aliados” de hoje podem ser os “inimigos” de amanhã), onde se expressam as contradições referidas. E são estas relações e estes comportamentos

---

<sup>19</sup> Olivier de Sardan acrescenta o seguinte a propósito deste assunto: “A coexistência de regras e valores múltiplos não é, evidentemente, um fenómeno unicamente africano. Mas as sociedades pós-coloniais do continente negro caracterizam-se por uma pluralidade particularmente grande de normas. Elas são o resultado da história recente do continente: à imensa diversidade de situações pré-coloniais sobrepôs-se um sistema jurídico, administrativo e político a diferentes velocidades tão característico da colonização, depois um Estado pós-colonial moldado parcialmente por referências ocidentais e parcialmente por referências soviéticas e que em quarenta anos conhece sucessivamente partidos únicos, regimes militares e convenções nacionais” (2000: 13).

que lhes dão a possibilidade de, como os próprios referem, “desenrascar-se”, ou seja, vencer as dificuldades quotidianas e sobreviver.<sup>20</sup>

A concretização destas práticas é possível porque existem inúmeras redes sociais (entre as quais destacamos as igrejas) onde os actores se podem inserir e por entre as quais, efectivamente, circulam. A mobilidade espacial dos actores, a flexibilização das estruturas familiares, a pluralidade de grupos aos quais se pode pertencer e o carácter efémero de muitas destas relações de pertença são características que facilitam a circulação e possibilitam as contradições de valores nas práticas dos actores.

Assim, a imprevisibilidade, a insegurança e a complexidade social resultam também das práticas sociais dos actores cujo comportamento é ditado pelas circunstâncias do quotidiano do contexto em que se inserem. Da mesma forma, dentro de um grupo, rede ou unidade social, os actores desenvolvem, nas suas práticas e estratégias de sobrevivência e reprodução social, atitudes controversas que oscilam entre o reforço e a manutenção de alianças antigas baseadas na interpretação de códigos normativos “ancestrais” e práticas “inovadoras”, que podem ser, ou não ser, socialmente aceites, mas que se o são, pressupõem a coexistência de diferentes códigos normativos e/ou a transformação dos códigos normativos ancestrais. E ambas as coisas acontecem e, com elas, a mudança social.

Dentro da família, a transformação “normativa” possibilita uma certa liberdade e versatilidade comportamental que acompanha e também cria situações imprevisíveis que fazem parte do quotidiano. Neste último caso, os papéis de cada um dos membros da família podem ser alterados e as articulações entre fidelidades antigas e interesses presentes são objecto de múltiplos jogos que põem a descoberto inesperadas relações de poder. Paradoxalmente, é esta última atitude (de criação e inovação) que garante muitas vezes a segurança, pois através dela a família, e cada um dos membros individualmente, consegue de facto sobreviver e reproduzir-se socialmente. Mas a segurança do grupo, neste caso a família, só existe quando é suportada por referências “normativas plurais” que sustentam as práticas inovadoras.

---

<sup>20</sup> Como salienta Theodore Trefon, “Os meios — corrupção, roubo, extorsão, conluio, desfalque, fraude, contrafacção e prostituição — justificam os fins — a sobrevivência” (2002: 7).

As contradições entre fidelidades e interesses fazem parte de qualquer ser humano. Mas a imprevisibilidade do contexto social, associada a uma “pluralidade particularmente grande de normas”, dilata, por vezes de forma excessiva e incontrolável, essa contradição. Nestas circunstâncias, as referências normativas que possibilitam a existência de atitudes inovadoras e dinâmicas deixam de fazer sentido e quebram-se as “fidelidades” que elas próprias instituía. Quando esta articulação se quebra, inviabiliza-se a eficácia social dessas atitudes inovadoras. Neste caso, os actores que as protagonizam ou são marginalizados pelo grupo que os abandona à sua sorte, ou se marginalizam eles próprios, abandonando o grupo, inserindo-se se possível noutros grupos ou desenvolvendo processos de autodestruição (como o excesso de consumo de álcool ou drogas, ou a loucura). Outra hipótese para estes indivíduos é saírem do seu contexto social e desenvolverem novas relações sociais e/ou eventuais processos de “individuação” noutras regiões. Em qualquer dos casos, estes actores sociais são destituídos (na prática ou formalmente) do poder que detinham face aos restantes elementos do grupo e excluídos do lugar social que ocupavam. Este processo pode no entanto ter retrocessos, pois, em última análise, a sua evolução depende sempre da interpretação que os indivíduos fazem das suas próprias atitudes, das atitudes dos restantes elementos do grupo e da forma como interpretam as múltiplas referências normativas que regem as relações familiares.

#### **1.4. Perspectiva teórica de análise**

Decorrente de tudo o que se referiu é possível resumir, agora, a perspectiva teórica que orienta a abordagem da problemática em análise.

Inúmeros factores de diversa ordem e natureza interagem de modo a criar as diferentes trajectórias e as estratégias desenvolvidas pelas famílias que estudámos na periferia de Maputo. A conjugação e a gestão hábil de muitos desses factores constituem uma das explicações para as situações de maior “sucesso”, num ambiente caracterizado por “lógicas múltiplas”, grande imprevisibilidade e elevados riscos, o que obriga a uma grande flexibilidade nas práticas sociais.

Alguns desses factores são conjunturais e relacionam-se com o momento actual e a situação económica, política e social que o país vive. Outros factores são de natureza histórica: história do país, história dos grupos sociais e etnias e história particular de

cada uma das famílias. Outros ainda relacionam-se directamente com os actores: analisam-se homens e mulheres de diferentes idades, com diferentes interesses, inseridos em diferentes grupos e unidades sociais que agem de acordo com múltiplos quadros de referência. A família é uma das unidades sociais mais importantes onde estes homens e mulheres se inserem. No seu interior moldam-se comportamentos e atitudes, desenvolvem-se práticas e estratégias de diversa ordem e, por isso, a análise desta unidade social é fundamental para a compreensão dos actores envolvidos e das inter-relações que se processam entres estes, a família e o contexto social onde se inserem.

Partimos, portanto, da análise empírica para compreendermos as mudanças que se processam num nível microsocial. Sempre que for pertinente, os dados que se reportam ao presente ou ao passado serão relacionados com referentes “ancestrais” ou com aspectos macrossociais e macroeconómicos da história ou do contexto presente, de modo a tentar clarificar comportamentos, lógicas e estratégias. Esta dialéctica entre micro-estratégias sociais e macro-estruturas sociais (cf. Olivier de Sardan 1985: 38) é fundamental para se compreenderem quer as estratégias que são objecto do presente estudo quer os processos concretos de mudança que ocorrem em famílias concretas. Assim, para compreendermos as estratégias das famílias ou dos indivíduos que as compõem, temos de dar conta dos seus diferentes percursos e origens sociais, económicas, culturais, étnicas e geográficas. A uniformidade ou diversidade de situações que é possível apreender, a partir deste ponto de vista, ajuda a compreender a diversidade ou uniformidade das famílias em presença, as suas lógicas e estratégias no contexto presente.

As perspectivas teóricas da “socioantropologia do desenvolvimento” (cf. Olivier de Sardan 1985, 1988 e 1998, Bierschenk 1988 e Boiral 1985) e da sociologia do desenvolvimento centrada nos actores (*actor-oriented*) (cf. Long 1992b) sustentam a presente investigação, que se desenvolve em torno dos actores individuais e das suas unidades sociais de pertença básica (famílias). Esta dupla perspectiva permite analisar de forma integrada as dinâmicas e os processos internos às famílias nas suas inter-relações com o contexto social, económico e cultural em que estão inseridas.

No contexto social que analisámos, a família constitui a unidade social a partir da qual são postas em prática as estratégias de sobrevivência e reprodução social. A inserção noutras redes sociais — e as igrejas são particularmente importantes — desenvolve-se a partir deste núcleo.

Na análise das famílias estudadas temos presente que o recurso dos actores sociais a estratégias ditas “tradicionalis” reflecte a sua adequação ao presente e portanto a sua “modernidade”. A “tradição” é recriada no presente social por ter “uma eficácia local associada à sua execução contextual e assente nas suas funções sociais” (Bastos 2001: 306). Da mesma forma, a aceitação de estratégias “inovadoras” (ou de elementos inovadores que se articulam com os “tradicionalis” numa estratégia) só é possível se for apoiada em algo preexistente e que lhe confere sentido e legitimidade.

Só poderemos, portanto, compreender as lógicas subjacentes às estratégias de sobrevivência e reprodução social das famílias se partirmos da análise das práticas quotidianas dos actores, nas quais se reflectem interacções, compromissos, reinterpretacões e adaptações de, e entre, diferentes referentes culturais – que, por sua vez, não são “puros” mas resultado de interacções e processos sincréticos (cf. Olivier de Sardan 1998: 11). Da mesma forma, é igualmente necessário, como defende Olivier de Sardan, apreender as complexas articulações que se processam entre os diferentes níveis, das macro-estruturas sociais às micro-estratégias sociais, tentando compreender como as primeiras condicionam os processos adaptativos das segundas e como estas, por sua vez, podem alterar os aspectos económicos, políticos, ecológicos e simbólicos do contexto social onde se inserem (1985: 36).

Assim, para analisar as famílias que elegemos para o presente trabalho parece-nos essencial ter em conta os seguintes elementos: (1) o modelo sociocultural das sociedades moçambicanas do Sul do Save nas épocas pré-coloniais; (2) as transformações sofridas durante o período colonial (cf. Bénard da Costa 1988); (3) as alterações surgidas após a independência (cf. Bénard da Costa 1995); (4) o contexto presente a todos os níveis, tendo em conta o meio urbano em que estas famílias residem e a articulação que se processa entre este e o meio rural onde parte da família pode residir, temporária ou permanentemente.

### **1.5. Os conceitos de família, estratégias e estratégias de sobrevivência e reprodução social: problematização e utilidade**

Ao pretender fazer uma análise das estratégias de sobrevivência e reprodução social das famílias que habitam a periferia de Maputo deparámo-nos com um primeiro problema: a maior parte dos dados e da investigação existente sobre o contexto em causa

não se refere a “famílias” mas a “agregados familiares” (*household, ménage*). Por vezes surge também a expressão “unidade ou grupo doméstico” como sinónimo ou em alternativa.

A importância da distinção entre estes conceitos é acentuada por vários autores, nomeadamente Bender (1967 e 1971), Fortes (1958), Laslett (1972), Goody (1972), Adegboyega (1999). No entanto, para todos eles o conceito de família está mais ligado aos laços de parentesco, o de agregado familiar à residência e o de grupo doméstico às actividades funcionais de produção, consumo e reprodução social.

Bender defende que os conceitos de família e agregado familiar são “logicamente distintos” e “empiricamente diferentes”, pelo que a família, enquanto unidade de parentesco, deve ser definida estritamente em termos das relações de parentesco e o agregado familiar em termos de co-residência (1967: 493).

Porém, a dificuldade em distinguir na prática estes conceitos transparece em muitos textos que os utilizam, quer como sinónimos quer designando realidades diferentes, quer ainda designando dimensões diferentes de uma mesma realidade.<sup>21</sup>

A sobreposição entre estes termos deriva das diferentes dimensões (residencial, relacional, reprodutiva, económica, simbólica) que cada um destes conceitos pretende a seu modo traduzir, destacar, diferenciar e isolar – dimensões essas que não existem isoladamente e como tal dificilmente se podem delimitar.

Desde há muito que diversos autores criticam aqueles que procuraram definir os “universais” destes conceitos, quer através de exemplos empíricos de unidades sociais que contradizem os modelos teóricos propostos quer com base na inconsistência teórica dos termos em que essas definições são apresentadas. Sylvia Yanagisako refere:

Mas se definirmos a família estritamente em termos genealógicos, como é que reconheceremos as suas fronteiras? Se separarmos totalmente a família de quaisquer considerações de ordem funcional, não existe outro modo de decidir quem são os membros de uma determinada família a não ser pedindo aos nativos para identificarem o significado cultural das unidades de parentesco na sua sociedade. O resultado evidente deste procedimento tem de ser a descoberta de muitos tipos de famílias, mas não do universal “família” (1979: 197-198).

---

<sup>21</sup> Ver, por exemplo, Loforte 1996, Adegboyega e outros 1999, Bebbington 1999.

Mas, mesmo nos textos de autores como Émile Le Bris e outros (1987: 255), que optam por procurar definições particulares para cada contexto, estes conceitos confundem-se e a confusão transparece nas tipologias que constroem. Como refere Pina Cabral,

Perante a necessidade de classificar grupos domésticos (*casas, households*) estes autores optaram por uma tipologia baseada na composição familiar.<sup>22</sup> A definição de família por referência ao parentesco e, através do parentesco, a laços de natureza biológica, sobrevive mesmo em autores que dão preferência ao conceito de *household* (1991: 114).

Para além do problema da delimitação das fronteiras das famílias e das eventuais confusões que existem entre os diferentes conceitos (família, agregado familiar, grupo doméstico) coloca-se também o problema da limitação das definições. Definir a família pelo parentesco e pela genealogia é, como refere Sylvia Yanagisako, partir do princípio que a reprodução é a função primária da família (1979: 199). Definir agregado familiar através da co-residência dos seus membros é, em certos contextos, apreender como uma unidade social algo que não o é necessariamente. Por exemplo, em contextos urbanos africanos, nomeadamente na periferia de Maputo, os membros dos agregados familiares não são em muitos casos fixos, existindo uma grande mobilidade e constantes intercâmbios de recursos com outros parentes que residem fora do agregado. A dispersão dos membros de uma “família” por diferentes zonas geográficas pode ser vital para a manutenção do “agregado familiar”, transformando-se, assim, numa das estratégias de sobrevivência mais importantes e recorrentes.

Este facto foi igualmente verificado nos trabalhos que Émile Le Bris e a sua equipa desenvolveram em cidades da África ocidental: Dakar, Lomé, Abidjan, Bamako, Accra. Em alternativa à noção de “agregado familiar”, estes autores propõem a noção de “sistema residencial”, que definem como um conjunto articulado de unidades de habitação entre as quais existe mobilidade interna (cf. Le Bris e outros 1987: 258): “Este modo de instalação no espaço representa uma maneira cómoda, porque muito flexível, de controlar a mobilidade dos indivíduos no interior de um grupo e por isso também

---

<sup>22</sup> Pina Cabral refere-se a Peter Laslett, Jack Goody, Thomas K. Burch, Richard Wall, Michel Anderson, Hammel (cf. Laslett e Wall 1972), autores que se incluem no chamado “Grupo de Cambridge” e que estudaram a história das estruturas familiares na Europa demonstrando que as hipóteses evolucionistas não se confirmavam, pois, ao contrário do que afirmavam Maine e Morgan, as formas familiares eram simples e de dimensão relativamente reduzida muitos séculos antes da industrialização (1991: 113).

de gerir a sua coesão” (Le Bris e outros 1987: 258). De acordo com estes autores, este termo enquadra melhor o grupo familiar africano, pois este não vive necessariamente sob o mesmo tecto, nem necessariamente na mesma região; podemos encontrar membros de uma mesma família a viver em bairros e localidades diferentes e essa separação espacial das residências pode fazer parte de uma estratégia de sobrevivência e reprodução do grupo familiar.

Ana Maria Loforte critica, em parte, esta orientação teórica com base na sua investigação sobre o bairro de Laulane, na periferia de Maputo, onde verificou que a dispersão residencial não é determinada por razões de controlo da mobilidade dos indivíduos no interior do grupo e de gestão da sua coesão. Esta autora afirma que certas mulheres de famílias poligínicas preferem ter a sua própria casa a coabitarem com as outras esposas, o que lhes permite tornarem-se chefes de família (1996: 72-73). Ana Maria Loforte refere ainda que “tanto a estratégia de dispersão como a de integração não constituem mero apanágio do meio urbano mas, igualmente, do rural (1996: 73).

Nos últimos anos, a visão clássica e unitária do agregado familiar (ou do grupo doméstico) tem sido questionada, embora prevaleça numa parte significativa dos estudos realizados em torno das condições de vida das populações. Como lembram Creighton e Omari, esta visão tem como base as definições centrais dos modelos económicos e sociológicos mais influentes.

Os dois modelos económicos mais influentes, o de Chayanov, baseado na análise de agregados familiares de camponeses, e o da *New Household Economics*, partilham vários pontos importantes (Chayanov 1966; Becker 1981). A ideia de que os agregados familiares são actores unitários com funções utilitárias comuns desvia a atenção dos diferentes e por vezes antagónicos interesses e prioridades de homens, mulheres, adultos e crianças nos grupos domésticos, e das relações de exploração que possam existir entre eles. Também impede a exploração dos mecanismos de negociação e de tomada de decisão dentro dos agregados familiares e da forma como estes são afectados por diferenças de poder e de recursos (1995: 3-4).

Paralelamente, estes mesmos autores salientam que as correntes funcionalista e marxista da sociologia, para além de partilharem esta mesma visão unitária dos agregados familiares, tendem a negligenciar a importância dos diversos factores ideológicos e culturais (1995: 4).

Tentando ultrapassar a visão “unitária” clássica dos agregados familiares e captar as dinâmicas que se processam no seu interior e com o exterior, apreendendo, simultaneamente, outras dimensões que neles são importantes, para além da residência comum dos seus membros, Deborah Bryceson propõe que se defina um agregado familiar da seguinte maneira:

Um agregado familiar refere-se a uma identidade colectiva formada por um grupo de indivíduos unidos pelo acesso comum a recursos e partilhando uma ou mais das seguintes características: um orçamento comum resultante de uma menor ou maior partilha de rendimentos, uma cozinha comum e/ou residência comum (1995: 39).

Esta definição, onde não existem referências a laços familiares, é, na opinião de Creighton e Omari, “suficientemente abrangente para cobrir um vasto leque de fenómenos e suficientemente específica para ser usada na pesquisa empírica” (1995: 3). Embora possibilitando uma visão mais dinâmica dos agregados familiares, sem dar um destaque preferencial à questão da co-residência e colocando diferentes dimensões em alternativa, esta definição não deixa de ser demasiado redutora da realidade. Nesta definição o agregado familiar é, fundamentalmente, definido do ponto de vista material e económico e os laços afectivos e emocionais que estão na base das relações familiares são postos de lado. Para além disso,

Contrariamente ao conceito de família, *household* (casa) é uma categoria residencial que não favorece a observação de laços interpessoais. Mesmo quando descrevem interacções individuais, os etnógrafos cujos esquemas interpretativos dão preferência a esta noção tendem a reduzir os agentes individuais ao papel de representantes de unidades residenciais e produtivas, perdendo assim a complexidade do jogo cruzado de identidades e interesses que caracteriza toda a vida social (Pina Cabral 1991: 114).

Em última análise, esta questão é a mesma que se coloca qualquer cientista social que trabalhe em contextos culturais tão complexos e “misteriosos” (cf. Gendreau e Le Bris 1990) como é o contexto urbano africano contemporâneo: como podemos compreender realidades que são fluidas, dinâmicas, pluridimensionais, mutáveis? Como explicar as unidades, os grupos e as dinâmicas sociais de mudança que se processam nas actuais cidades africanas?

Uma solução possível é recorrer aos termos locais, procurando a sua definição dentro do contexto específico em causa, sem tentar “encaixá-los” em conceitos emanentes de

outras realidades culturais. Needham propunha esta alternativa (1971a e 1971b) e o livro de Christian Geffray, *Nem Pai Nem Mãe* (2000), é um bom exemplo da constatação da não aplicabilidade de termos e conceitos ocidentais a outros contextos culturais. Todavia, no contexto desta análise, a utilização dos termos locais não resolve — como adiante se explicitará — nenhuma das questões colocadas. Os termos locais que designam família ou casa são énicos e polissémicos (cf. Lima 1999: 147) e, por isso, a sua utilização colocaria problemas semelhantes aos impostos pelos conceitos ocidentais de família e agregado familiar.

Pode-se tentar contornar as dificuldades da polissemia do termo família e considerar que é possível hierarquizar as diferentes dimensões contidas neste conceito, destacar as de maior relevância face a um dado contexto e aos objectivos da análise e, a partir daí, fazer uma opção conceptual. Ana Maria Loforte procede desta forma e afirma:

A nossa opção conceptual vai para a definição dos indivíduos como membros de unidades domésticas. Essa opção surge em função da reflexão sobre a produção teórica da nossa disciplina sobre esta matéria, e porque, ao efectuarmos a pesquisa de terreno, reconhecemos que esta unidade, enquanto lugar de pertença dos indivíduos, de produção, de consumo e gestão de bens comuns, tem mais relevância do que os laços de identificação familiar (1996: 74).

No entanto, para a nossa investigação esta solução não seria eficaz, pois os objectivos da análise não permitem hierarquizar ou ignorar *a priori* uma ou mais das diferentes dimensões (reprodutivas, económicas, simbólicas, políticas, residenciais...) contidas nas unidades sociais que se pretende estudar, de modo a utilizar exclusivamente um conceito em detrimento dos outros.

De igual forma, os conceitos de “agregado familiar” e/ou “unidade/grupo doméstico” são insuficientes para abordar as unidades sociais que queremos estudar. Morten Jerve defende algo de semelhante quando afirma:

A unidade estatística — agregado familiar, definido enquanto grupo de pessoas que partilham o mesmo tecto ou panela num dado momento — pode não representar uma unidade de análise significativa ao nível das decisões económicas e sociais. Pode dar-se o caso de a unidade de análise estudada ser apenas uma parte de um agregado familiar ou de uma família maior (2001: 92).

Assim, somos obrigados a concordar com Sylvia Yanagisako quando defende que os termos “família” e “agregado familiar”, deverão ser apenas termos *ad hoc*, como os

termos “casamento” e “parentesco” (1979: 191). Mas, nesse caso, como será possível estabelecer posteriormente comparações entre os nossos dados e dados sobre o mesmo contexto ou sobre contextos similares provenientes de outras fontes? Pina Cabral assume a seguinte posição sobre este problema: “Por um lado, necessitamos de uma grelha abstracta para comparação mas, por outro, temos de levar em conta a especificidade cultural das instituições sociais”. Considera-o, assim, um falso problema. “Entre a posição do relativismo cultural a que Hammel chama ‘cada aldeia o seu voto’ e a comparação universal, há muitos níveis de análise comparativa”, acrescenta, referindo o exemplo de Peter Rivière que, nos seus trabalhos sobre a Guiana, utiliza a metodologia da “comparação controlada” (1991: 117).

Não temos alternativas a propor à utilização dos conceitos que aqui se questionam, mas conhecer as suas limitações não inviabiliza a sua utilização; apenas contribui para que a análise que elaboramos seja mais crítica e cuidada. Desta forma, e tendo consciência em cada caso daquilo que se pretende comparar, é possível estabelecer “pontes”, utilizando os “instrumentos de trabalho” disponíveis.

Assim, optámos por partir do conceito de agregado familiar para chegar à família, elegendo esta última como unidade de análise da investigação. Não podemos prescindir do primeiro, pois a realidade social que traduz, facilmente apreensível pela investigação empírica, dadas as suas características materiais, é o que nos permite chegar à família, entidade bastante mais fluida no tempo e no espaço e inconstante nas suas formas.

Apesar das dificuldades teóricas e empíricas de definição do conceito, elegemos a família como unidade de análise e definimos a seguinte hipótese central: as dinâmicas que se processam no interior dos agregados familiares, ou entre estes e o exterior, e as identidades sociais que aí são constituídas podem ser interdependentes de importantes relações, de diversa ordem, com membros da família que, por definição, não pertencem ao agregado. Só a percepção da totalidade destas relações pode ajudar a compreender as estratégias de sobrevivência e reprodução social de famílias na periferia de Maputo.

Por esta razão será importante dar particular atenção aos seguintes elementos na análise das referidas estratégias: 1) o homem que não vive com a mulher, nem partilha com ela cozinha ou rendimentos, mas que a visita com regularidade e que com ela tem filhos; 2) parentes mais velhos, residindo noutros locais, que continuam a exercer o seu poder sobre as estratégias matrimoniais; 3) o filho que foi residir por vários anos com

parentes afastados noutras localidades — e eventualmente esses mesmos parentes; 4) os tios que continuam a residir na “terra da família” ou os antepassados aí enterrados, que mantêm “vivo” este fundamental referente de coesão que pode explicar a manutenção de uma unidade social concreta, apesar da sua dispersão.

Em suma, a unidade de análise — família — não é definida de uma forma única. Para a definir aceitamos a realidade social que observamos e estabelecemos que a família compreende um grupo de pessoas unidas por laços de aliança e filiação. Tal definição é semelhante à que surge no documento *Proposta de Reforma da Lei da Família*, discutido na Assembleia da República de Moçambique, em cujo Art. 1577 se pode ler o seguinte: “A família é a comunidade de membros ligados entre si pelo parentesco, casamento afinidade e adoção” (Comissão da Reforma Legal 2001: 5).

Esta opção teórica acarreta dificuldades e riscos ao nível da análise empírica. Como é que se delimitam as fronteiras das famílias? Que relações privilegiar? Com que critérios? Quais os parentes que se devem incluir ou excluir?

Na primeira das estadias de terreno no âmbito do *Projecto Cidades* e em trabalhos anteriores (Bénard da Costa 1995), verificámos que várias famílias mantinham as suas terras de cultivo (*machambas*)<sup>23</sup> nas zonas rurais, deslocando-se aí com regularidade para estadias mais ou menos prolongadas. Cultivavam essas terras e assim obtinham produtos para venda ou para autoconsumo. Quando se deslocavam para o campo levavam produtos da cidade para os parentes que aí residiam e que tomavam conta das terras na sua ausência. Qual o significado destas trocas? Estas trocas e entreajudas contribuem para a sobrevivência dos familiares que residem no campo e dos que residem na cidade? Devemos considerar todos os beneficiários destas trocas como membros de uma família?

A nossa opção foi considerar como pertencentes a uma só família todos os parentes que residiam na mesma “casa” e, partindo deste núcleo, fomos incluindo outros familiares (ausentes temporariamente ou a residir noutras casas e/ou em espaços geográficos distintos) com quem os membros deste primeiro núcleo mantinham relações de reciprocidade de qualquer ordem, nível e grau, pois essas relações são importantes para o desenvolvimento das estratégias de sobrevivência e reprodução social.

---

<sup>23</sup> Nome dado em Moçambique aos terrenos destinados à produção agrícola.

Desta forma, consideramos que o tamanho real da família é “limitado em termos práticos pelas obrigações de reciprocidade que uma pessoa desenvolve e mantém na selecção dos seus parentes” (Cohen 1981: 64-66, citado em Lima 1999: 147) e que:

Família é aqui, como em tantos outros contextos sociais, um conceito émico e polissémico (Pina Cabral 1991: 113-4 e Bestard 1998: 38-40), pelo que pode ser usado, pelas mesmas pessoas, para definir coisas distintas em circunstâncias diferentes, que nas mesmas situações podem atribuir-lhe significados distintos (Lima 1999: 147).

Será através da análise e da observação das relações, práticas, comportamentos, responsabilidades, deveres, sentimentos e afectos expressos entre aqueles que se consideram da mesma família que poderemos perceber as estratégias de sobrevivência e reprodução social destas unidades sociais. Simultaneamente, será na análise dessas estratégias que poderemos detectar os limites da família. Neste sentido, a família é uma construção circular: existe porque as relações existentes entre os seus membros permitem o desenvolvimento de estratégias de sobrevivência e reprodução social e porque estas últimas, ao serem accionadas, mantêm, desenvolvem e criam as relações familiares que a constituem e que são o seu fundamento.

A diversidade de famílias que encontrámos no terreno levou-nos a optar por uma tipologia simples (semelhante à que o *II Recenseamento Geral da População e Habitação* de Moçambique utilizou em 1997 para os agregados familiares).<sup>24</sup> Dadas as características da família, esta tipologia é, necessariamente, provisória, indicativa, relativa, subjectiva e circunstancial. Porém, as suas vantagens analíticas são evidentes, pois permite estabelecer algumas comparações entre os dados deste estudo e os dados do recenseamento e, por outro lado, possibilita uma prévia organização da informação e a percepção de eventuais mudanças nas estruturas familiares. Para a análise definimos três tipos de famílias:

1) famílias monoparentais, formadas por pai e filhos ou mãe e filhos;

---

<sup>24</sup> Este recenseamento classifica os agregados familiares em seis tipos: unipessoal, constituído por apenas uma pessoa; monoparental masculino, constituído pelo pai e um ou mais filhos; monoparental feminino, constituído pela mãe e um ou mais filhos; nuclear com filhos, constituído por um casal e um ou mais filhos; nuclear sem filhos, constituído unicamente por um casal; alargado, constituído por uma família nuclear ou monoparental com ou sem filhos e um ou mais parentes; outro, os agregados familiares com qualquer composição diferente das anteriores (INE 1998a: v).

2) famílias nucleares, formadas por pai, mãe e filhos (considerámos, igualmente como pertencentes a esta categoria as famílias de casais sem filhos);

3) famílias alargadas: considerou-se como fazendo parte deste tipo as famílias com qualquer composição diferente das anteriores.<sup>25</sup>

Estas diferentes famílias organizam-se de forma a desenvolver estratégias que lhes permitem sobreviver e reproduzir-se socialmente. Assim, e uma vez que o conceito de estratégia é central no nosso estudo, importa defini-lo claramente. Se, de um modo geral, este conceito pressupõe uma escolha entre alternativas, intencionalidade “consciente” e “racional”, também é verdade que alguns autores falam de estratégias inconscientes, por exemplo, em relação a crianças e/ou a doentes mentais (Coffield 1983: 18 e Szasz 1972: 239, citados in Crow 1989: 8). Da mesma forma, certo tipo de acções, aparentemente “incoerentes” ou “irracionais”, podem ser consideradas estratégias coerentes, quando são analisados os contextos (políticos, sociais, culturais, psicológicos...) em que estas foram desenvolvidas e que por isso lhes dão sentido (Crow 1989: 8).

Por outro lado, Crow salienta que uma das dificuldades da apreensão do conceito no sentido acima referido (conjunto de acções articuladas de forma coerente e espelhando um qualquer tipo de racionalidade) se prende com a unidade social que se quer analisar. Desta forma, a questão essencial é a de saber até que ponto entidades sociais colectivas como as famílias podem ser tratadas como actores sociais ou como entidades homogéneas, capazes de expressar nas suas acções uma atitude “racional” colectiva e não individual (1989: 2).

Como se poderá verificar ao longo do presente texto, as famílias não podem ser consideradas entidades homogéneas, mas sim conjuntos heterogéneos e hierarquizados de indivíduos e as estratégias que desenvolvem (sejam de trabalho, de sobrevivência ou outras) resultam de um processo dinâmico que pode implicar diversos tipos de conflitos, negociações e consensos entre os seus membros. E aquilo que *a priori* se considera serem estratégias de famílias pode não passar de estratégias individuais, ou

---

<sup>25</sup> Utiliza-se o termo “famílias alargadas” para distinguir estas famílias das “famílias extensas patrilineares ou matrilineares”. A organização e estrutura interna destas últimas é diferente e implica a observação de certas regras e princípios que emanam dos sistemas de parentesco “tradicionais” e que, em muitos casos, já não são observados nas “famílias alargadas” que estudámos.

seja, estratégias que derivam da vontade de indivíduos particulares no seio da família e que estes impõem aos outros. No entanto, as estratégias individuais de membros de uma família pressupõem a sua inserção nesta unidade social e, como tal,

Mesmo quando o resultado não é um produto inteiramente colectivo, os membros da família tomam decisões individuais com base nos recursos colectivos ou nas possibilidades disponíveis no seio da família. Por outras palavras, o grau de influência de considerações familiares sobre as decisões individuais acerca de actividades e subsistência faz com que o conceito de estratégia seja mais adequado do que os críticos sugerem, embora se trate de estratégias por defeito (Creed 2000: 11).

Da mesma forma, as dificuldades de análise decorrentes do facto de as famílias serem mais do que a soma das suas partes mas menos do que um todo homogéneo não impedem que se considere a existência de conjuntos articulados e coerentes de acções desencadeadas com vista à concretização de objectivos estratégicos da família (cf. Morgan 1989: 26). Essas acções, a sua articulação e coordenação resultam de avaliações dos recursos disponíveis, dos constrangimentos existentes e dos seus possíveis resultados, avaliações que são realizadas dentro da família, por consenso, imposição, conflito ou negociação (cf. Morgan 1989: 26). É a análise deste processo dinâmico que nos mostra que o conjunto de acções e práticas que ocorrem no interior das famílias é estrategicamente desenvolvido pelos indivíduos que as constituem.

A intencionalidade dos actores, o grau de consciência e de racionalidade que as suas acções traduzem é uma questão complexa e que tem sido largamente debatida nas ciências sociais e humanas e nomeadamente em sociologia. Dois princípios opostos estão no centro deste debate: o “princípio da não consciência” e o “princípio do primado das relações sociais” (cf. Sousa Santos 1995: 34). O conceito de *habitus*<sup>26</sup> de Bourdieu (2001) é exemplo da aplicação teórica do princípio da não consciência,<sup>27</sup> e o segundo princípio está implícito nas teorias da escolha racional e no “racionalismo metodológico” (cf. Friedberg 1993: 54) muito presente na ciência económica. Este

---

<sup>26</sup> Sistema de disposições inculcadas pelas condições materiais de existência e pela educação familiar. É o princípio gerador e unificador das práticas, que por sua vez reproduzem estruturas que modelam o *habitus* (Bourdieu 1972). “O *habitus* [...] é um corpo socializado, um corpo estruturado, um corpo que incorporou as estruturas emanentes de um mundo ou de um sector particular desse mundo, de um campo, e que estrutura a percepção desse mundo e também a acção nesse mundo” (Bourdieu [1994] 2001: 110).

<sup>27</sup> A definição de *habitus* pressupõe que as práticas e as lógicas dos actores podem ser emanentes, inconscientes, incorporadas e inculcadas (cf. Olivier de Sardan 1998: 126).

segundo princípio advoga que as lógicas de acção dos agentes são explícitas, calculadas, conscientes e deliberadas (cf. Olivier de Sardan 1998: 126).

Sem querer aprofundar questões relacionadas com a epistemologia das ciências sociais, seguimos Olivier de Sardan na sua definição de estratégia como algo que pode ser deduzido *a posteriori* pelo investigador, independentemente do facto de existir, ou não, uma intencionalidade consciente por parte dos sujeitos da acção (1998: 127). Acrescenta-se ainda a esta preposição uma ideia de Roy Bhaskar, que afirma: “Defendo que o comportamento humano intencional é causado, e é sempre causado, por razões, e que só porque é causado por razões pode ser adequadamente caracterizado como intencional” (1979: 80).

Neste sentido não é necessário que os sujeitos da acção tenham “plena consciência” de que um determinado conjunto de práticas, que desenvolvem, constitui uma estratégia particular para que esta efectivamente o seja. É a coerência entre estas práticas e a capacidade que os sujeitos têm de as encadear e assim atingir um objectivo determinado que as define como estratégicas ou não. Essas práticas, acções ou estratégias pressupõem causas ou, retomando a expressão de Bhaskar, “razões” e estas razões, como defende o autor, implicam crenças e interpretações, pelo que têm sentidos múltiplos. Consequentemente, há uma pluralidade de sentidos nas “razões” e, por isso, as “razões” são as “causas” determinantes do comportamento humano e estão na génese e na essência dinâmica das práticas e das estratégias que aqui se analisam.

Os termos “sobrevivência e reprodução social” que associámos e através dos quais englobámos as estratégias familiares que constituem o tema da presente investigação referem-se ao conjunto dos processos desenvolvidos pelas famílias com vista à sua subsistência física, social e cultural e, como salienta Bourdieu, à manutenção, renovação e transmissão dos diferentes tipos de capital (económico, simbólico e social) entre as diferentes gerações ([1994] 2001: 99).

Estes dois tipos de estratégias podem diferenciar-se analiticamente, mas são indissociáveis na vida das famílias, como demonstrou Bourdieu, quando salientou a existência de inter-relações fundamentais entre a reprodução simples (biológica) e a reprodução da estrutura das relações sociais e ideológicas nas quais, e pelas quais, se realiza e se legitima a actividade de produção de bens necessários à subsistência (1980a: 313).

Consideramos, assim, que as acções, práticas e estratégias desenvolvidas pelos actores sociais com vista à sua sobrevivência “simples” e à satisfação das necessidades básicas são, como quaisquer outras acções humanas, social e culturalmente construídas. Estas acções não existem isoladamente mas resultam de processos complexos onde intervêm diversos tipos de relações (nomeadamente relações de produção) que se processam entre e em diferentes níveis da realidade social. Da mesma forma, as estratégias de sobrevivência têm como pano de fundo uma lógica de reprodução social que visa a perpetuação dos indivíduos e dos grupos e a melhoria das suas condições de existência. Por isso, uma e outra asseguram-se mutuamente, não sendo possível a reprodução de uma dada unidade social se não se verificarem as condições de sobrevivência, nem estas poderão ser concretizadas sem que exista toda uma preocupação com a reprodução social (cf. Bénard da Costa e Rodrigues 2001: 74). Em virtude deste facto, a diferenciação e dissociação analítica operada por alguns autores (cf. González de la Rocha 2000: 11)<sup>28</sup> entre as estratégias que visam garantir a sobrevivência das famílias no curto prazo e as estratégias cujo objectivo principal é a reprodução social das famílias no longo prazo tende, aprioristicamente, a atribuir sentidos às acções e opções dos actores e unidades sociais que só podem ser apreendidos após uma análise contextualizada.

Chegámos a esta conclusão quando, após a análise de estratégias das famílias que implicam a mobilização do trabalho infantil e a simultânea redução de despesas com a formação escolar, questionámos as conclusões dos autores como Creighton e Omari (1995), Deborah Potts (1997) e Mercedes González de la Rocha e Grinspun (2001), que defendem a pertinência analítica desta diferenciação. Estes autores consideram que as famílias, ao desenvolverem estratégias de sobrevivência deste tipo, ameaçam a saúde física, a formação e o futuro das novas gerações, pondo em risco as estratégias de reprodução social. As questões que colocámos prendem-se quer com o próprio conteúdo da formação escolar no contexto social em análise — saber se este é de facto um factor de promoção social e de ampliação de hipóteses de escolha e de oportunidades — quer

---

<sup>28</sup> Mercedes González de la Rocha afirma: “É útil distinguir dois tipos de estratégias do agregado familiar. Uma estratégia de reprodução implica uma série de actividades económicas e não económicas que têm por objectivo assegurar, a longo prazo, a reprodução e o bem-estar da unidade familiar e dos seus membros. Uma estratégia de sobrevivência ou subsistência é normalmente uma resposta de curto prazo ao choque e ao stresse e é posta em prática com o objectivo de lidar com as dificuldades, esperadas ou inesperadas, que se colocam à vida quotidiana. A distinção entre os dois tipos de estratégia nem sempre é nítida” (2000: 11).

com o próprio contexto económico e social em que as pessoas vivem – saber em que medida a inserção das crianças e dos jovens no “mercado de trabalho” existente constitui uma ameaça ao futuro das novas gerações ou se, pelo contrário, essa inserção contribui para lhes inculcar um outro tipo de formação, sem a qual a sua reprodução social seria inviável – quer ainda com o facto de as famílias não terem face aos seus diferentes filhos e filhas o mesmo tipo de estratégias educativas.

A existência de inter-relações profundas entre as estratégias de sobrevivência e as estratégias de reprodução social desenvolvidas por famílias da periferia de Maputo tornou-se evidente ao longo da análise. Nesta, verificou-se que, embora se possam explicar as opções que as famílias fazem em termos de afectação de recursos e rendimentos nos seus diferentes níveis (por exemplo, escolha de ementas das refeições ou decisões relativas a prestações matrimoniais) por objectivos diversos, estas opções estão relacionadas entre si e são atravessadas por múltiplas lógicas que inviabilizam explicações esquemáticas.

Face a esta constatação, a opção alternativa que consistiria em utilizar apenas o conceito de estratégias de reprodução social foi rejeitada, em virtude das conotações teóricas que relacionam este tipo de estratégias mais com a “reprodução da ordem social estabelecida” (Bourdieu [1994] 2001: 98) do que com as práticas quotidianas de subsistência das famílias (embora estas últimas estejam aí implícitas).

Com efeito, diferentes autores (cf. Fortes 1958, Goody 1958 e 1976, Bourdieu 1980a, 1980b e [1994] 2001) que se têm debruçado sobre a temática da reprodução social estudam um processo, como salienta Raul Iturra, “que tem como resultado a prática social de um sistema gerador dos seus próprios elementos de continuidade” (1991: 106).

Bourdieu, ao estabelecer ao nível das famílias relações explícitas entre processos de reprodução social e estratégias concretas define as temáticas sobre as quais o estudo destes processos deve centrar-se:

Indissociáveis das estratégias de sucessão, das estratégias de fecundidade e das estratégias pedagógicas, ou seja, do conjunto das *estratégias de reprodução* biológica, cultural e social que todo o grupo desenvolve para transmitir à geração seguinte, mantidos ou aumentados os poderes e privilégios herdados, as estratégias matrimoniais não têm por princípio nem o cálculo racional nem as determinações mecânicas da necessidade económica, mas as disposições inculcadas pelas condições de existência, espécie de instinto socialmente constituído (1980a: 270).

Ao salientar, como se referiu, a conexão profunda entre os processos de produção e de reprodução e ao considerar o *habitus* como o princípio fundamental das estratégias de reprodução social, Bourdieu agrega as estratégias de sobrevivência ao conceito de reprodução social. No entanto, as estratégias que define como explicitamente de reprodução são aquelas onde este processo é particularmente visível e não aquelas que envolvem um conjunto de acções e de práticas através das quais as famílias garantem a sua subsistência quotidiana, ou seja, a sua sobrevivência biológica, social e cultural.

Por outro lado, ao considerar a família como “sujeito” principal das estratégias de reprodução social, Bourdieu, neste aspecto específico, atribui quer à família quer às estratégias referidas um papel mais “conservador” e de continuidade do que dinâmico ou impulsionador de mudanças e transformações sociais ou culturais:

A família desempenha, com efeito, um papel determinante na manutenção da ordem social, na reprodução, não apenas biológica mas social, quer dizer, na reprodução da estrutura do espaço social e das relações sociais. É um dos lugares por excelência da acumulação do capital nas suas diferentes espécies e da sua transmissão entre gerações: salvaguarda a sua unidade para a transmissão e pela transmissão, a fim de poder transmitir e porque tem a possibilidade de transmitir [...] Apesar de todas as forças de cisão exercidas sobre ela, a família continua a ser um dos lugares de acumulação, de conservação e de reprodução de diferentes espécies de capital ([1994] 2001: 98, 135).

Não discordando do autor, acrescentámos às suas ideias a dimensão temporal e os processos dinâmicos de mudança social e cultural indissociáveis das estratégias de reprodução social. Concordando com José Sobral, entendemos que o processo de reprodução social é o “processo pelo qual a sociedade se vai diferenciadamente reproduzindo” e por isso é “necessariamente tempo, história” (1993: 92).

Em conclusão, podemos afirmar que as opções conceptuais que discutimos ao longo deste subcapítulo – de utilizar o conceito de família para designar as unidades sociais em análise e de considerar em associação os conceitos de sobrevivência e reprodução social – se impuseram pela necessidade de compreender as acções, as práticas, as estratégias de um conjunto de pessoas que mantêm entre si laços de filiação e/ou aliança e de reciprocidade que lhes permitem simultaneamente sobreviver e reproduzir-se socialmente. Qualquer das estratégias analisadas e que pudemos observar ou deduzir tem como base a família e é estabelecida dentro de uma teia de relações sociais e culturais que importa compreender e sobre as quais, nas páginas seguintes, iremos reflectir.



# 2

---

**Moçambique, Maputo  
e os “bairros de caniço”**

---



## 2.1. Breve caracterização das transformações políticas e económicas (1975-1999)

Ao iniciar este capítulo importa salientar que ao longo desta tese se referem inúmeros factores que directa ou indirectamente põem em causa os dados em que se baseia a representação da realidade que apresentaremos em seguida. Questionam-se alguns conceitos (como o de “agregado familiar”) e técnicas de recolha de informação (inquéritos e análises quantitativas que excluem, na maioria dos casos, a mobilidade espacial, social e económica dos actores e as complexas interacções entre as múltiplas dimensões da realidade) que constituem os instrumentos fundamentais da análise macroeconómica e macrossocial realizada nas últimas décadas em Moçambique.

As variações nos critérios de definição de certas categorias (como a de “urbano”), a evolução que alguns conceitos têm vindo a sofrer (agregado familiar,<sup>29</sup> pobreza<sup>30</sup>) e as tentativas de articulação de diferentes metodologias de análise (por exemplo, análises quantitativas com análises qualitativas e participativas) demonstram uma crescente consciência por parte dos investigadores e das diferentes agências e organizações internacionais (Banco Mundial, PNUD ou FMI) da necessidade de se aperfeiçoarem e complexificarem os instrumentos de análise da realidade (cf. Oppenheimer e Raposo 2002: 44). Todavia, este processo cria problemas em termos das análises diacrónicas da mudança social e dificulta as comparações: os conceitos evoluíram e por isso as realidades que se comparam foram apreendidas segundo diferentes critérios. Porém, fazendo estas necessárias ressalvas e tendo em conta que, de uma forma geral, os dados estatísticos em África não são na maioria dos casos fiáveis,<sup>31</sup> considera-se que os dados recolhidos ao longo do tempo são significativos pois fornecem-nos a representação da realidade tal como ela é apreendida num dado momento e sobre a qual incidiram políticas concretas

---

<sup>29</sup> Este conceito é abordado na presente dissertação no capítulo 1.

<sup>30</sup> Sobre as variações dos critérios de definição da categoria “urbano” em Moçambique ver Oppenheimer e Raposo (2002: 12-14). Sobre a evolução do conceito de pobreza ver Oppenheimer e Raposo (2002: 43-45) e nota 40, adiante.

<sup>31</sup> Célistin Monga afirma a propósito deste assunto: “Aqueles que trabalham sobre África não têm a preocupação de construir modelos quantitativos ou de fundamentar as suas observações em dados empíricos. E há razões para que assim seja: em países onde por vezes nem o presidente sabe quantos cidadãos vivem na capital, é arriscado proceder a análises quantitativas com base apenas em técnicas estatísticas (1996: 8-9).

que afectaram a vida das populações. A possibilidade de cruzar informações e dados quantitativos, provenientes de diferentes fontes sobre um determinado aspecto da realidade social num dado momento, pode ser elucidativa para o presente trabalho.

Este trabalho debruça-se sobre a vida das famílias na periferia de Maputo, capital política, administrativa e económica de um vasto país. Maputo é a maior cidade de Moçambique e no seu espaço urbano concentram-se e centralizam-se grande parte dos poderes políticos, administrativos e económicos que regem o país. Igualmente, e desde o final da guerra que opôs a Renamo à Frelimo, Maputo é o centro urbano de Moçambique que tem conhecido mais investimentos em termos de reabilitação de infra-estruturas e construção, para além dos investimentos noutros sectores económicos.

Em termos históricos, a importância de Maputo no conjunto das cidades moçambicanas explica-se pela importância das relações entre Moçambique e a África do Sul — que levaram a que, em 1898, a então Lourenço Marques fosse elegida como capital, mesmo situando-se no extremo sul de uma vasta colónia — e pelo desenvolvimento subsequente de estruturas políticas, administrativas e infra-estruturas de serviços (o porto de Maputo e os caminhos-de-ferro que ligam esta cidade ao Transval foram concebidos para a exportação de mercadorias sul-africanas).<sup>32</sup>

Actualmente, a importância central de Maputo e o lugar de destaque que ocupa face aos outros centros urbanos de Moçambique advêm de vários factores, nomeadamente a herança colonial e as opções políticas pós-coloniais de concentração do poder político e económico, em detrimento de uma certa descentralização.<sup>33</sup> Esta, a ter tido lugar, poderia ter originado a reabilitação e o desenvolvimento de outros centros urbanos como a Beira, Nampula e Nacala, onde existem infra-estruturas (portos e/ou caminhos-de-ferro) de significativa importância nacional e regional.

Desde a independência, a estrutura económica de Maputo (e de Moçambique) sofre processos sucessivos de mudança marcados internamente pelos seguintes aconte-

---

<sup>32</sup> Este tráfego implicava uma importante entrada de divisas de que os sucessivos governos coloniais não podiam prescindir, assim como não podiam prescindir do ouro que recebiam no contexto da migração temporária de mão-de-obra para os centros mineiros do Transval e do Natal (cf. First 1979, Pereira Leite 1990 e Rita-Ferreira 1963).

<sup>33</sup> Por pressão da comunidade internacional (FMI, Banco Mundial e países doadores), estão actualmente em curso programas de descentralização política.

cimentos:<sup>34</sup> (1) políticas de desenvolvimento socialista<sup>35</sup> com centralização político-administrativa e nacionalizações; (2) guerra civil de consequências devastadoras para a estrutura económica e social do país; (3) processos sucessivos de reformas económicas influenciados, negociados e apoiados pelo FMI e pelo Banco Mundial e por um grande número de doadores bilaterais.

O projecto político e económico socialista desenvolvido pela Frelimo teve implicações simultâneas e desestruturantes nos dois eixos fundamentais em que se baseava a economia de Moçambique no tempo colonial: (1) prestação de serviços de transporte e emigração temporária de mão-de-obra para os países vizinhos; (2) produção agrícola baseada nas grandes plantações, na utilização de mão-de-obra forçada ou semiforçada (*chibalo*) e nas culturas obrigatórias de exportação, como o algodão, o tabaco ou o caju (cf. Fortuna 1993). Em retrospectiva, é possível afirmar que os efeitos desta desestruturação se multiplicaram de forma trágica nos anos subsequentes.

Ao nível das relações externas, as opções políticas da Frelimo geraram incompatibilidades com os principais utentes da sua estrutura económica de serviços: África do Sul e Rodésia.<sup>36</sup> Essas incompatibilidades, para além das óbvias repercussões económicas, tiveram importantes implicações políticas tanto ao nível do apoio que a Frelimo prestou à ANC e à ZANU, como ao nível do apoio que estes países deram à Renamo.

---

<sup>34</sup> Neste pequeno resumo é dado especial destaque aos factores internos que estão na base das transformações ocorridas desde a independência em Moçambique. Contudo, é importante lembrar o impacte dos inúmeros factores externos em todo esse processo. São a conjugação e a interacção entre factores externos e internos, a diversos níveis, que explicam processos e resultados das estratégias de desenvolvimento implementadas.

<sup>35</sup> A saída do país de uma fracção muito significativa de quadros ligados à administração pública ou ao sector empresarial (público e privado) e de proprietários — por exemplo 7.000 quadros e trabalhadores especializados dos portos e caminhos-de-ferro saíram do país (cf. Newit 1995: 551) — foi apontada quer como causa impulsionadora das nacionalizações quer como consequência. Neste último caso, os quadros (e muitos outros colonos) teriam saído do país por este ter seguido uma via socialista. Malyn Newit acrescenta o seguinte sobre o assunto: “Há quem afirme que a Frelimo foi forçada a proceder a esta ‘nacionalização’ devido à necessidade de agir com urgência no sentido de evitar o colapso e que isto não deveria ser tomado como sinal da existência de um plano prévio de socialização da economia. [...] Esta interpretação é válida até certo ponto, mas é bastante claro que a pressão no sentido de nacionalizar vastos sectores da economia era muito do agrado de muitos na Frelimo e ainda mais dos seus conselheiros no exílio. Essa pressão justificava em termos pragmáticos acções que a Frelimo queria empreender por razões ideológicas” (1995: 552).

<sup>36</sup> Por exemplo, logo a seguir à independência, Moçambique cumpriu integralmente as sanções mandatadas pelas Nações Unidas contra a Rodésia de Ian Smith e os prejuízos económicos desta medida foram calculados em meio bilião de dólares (Bénard da Costa e outros 1992: 1).

Ao nível interno, o desaire económico das políticas económicas socialistas, nomeadamente no meio rural – lembramos a experiência das aldeias comunais (cf. Casal 1987, 1988) –, aliado às estratégias mais ou menos coercivas de transformação de “mentalidades”, gerou descontentamentos que a Renamo soube aproveitar (cf. Geffray 1991, Casal 1987 e 1988, Cahen 1987).

Entendido desta forma, o projecto socialista da Frelimo perde a sua “inocência”, por muito que se acredite nas boas intenções de alguns dos seus dirigentes e na influência determinante dos factores externos em todo este processo. Esse projecto destruiu na quase totalidade a estrutura económica existente (sem dúvida profundamente dependente do exterior e baseada na sobreexploração da mão-de-obra africana) sem ser capaz (por condicionamentos externos associados a opções políticas internas) de construir alternativas viáveis. As alternativas propostas continuaram a basear-se na exploração da mão-de-obra,<sup>37</sup> como é o caso do chamado sector estatal da agricultura,<sup>38</sup> ou implicavam a concentração de populações que tradicionalmente viviam em *habitat* disperso, em aldeias comunais. Estas últimas, para além de não terem sido dotadas das mínimas condições materiais previstas, pressupunham uma desestruturação profunda, na medida em que interferiam com os laços culturais e de linhagem assim como com o modelo de *habitat* disperso e respectivo modo de utilização dos solos.

Seguindo este raciocínio, pode-se concluir (ou pelo menos colocar essa hipótese) que a Renamo contribuiu para acelerar um processo de “destruição” em curso, congregando a guerra entre esta e a Frelimo diferentes “agentes de destruição”: estrategas e comandantes da Renamo, políticos, políticos e comandantes da Frelimo, países vizinhos (e/ou indivíduos particulares desses países), financiadores e cooperantes de diverso tipo e natureza. No meio – sofrendo, resistindo e/ou pactuando voluntária ou coercivamente – ficaram as populações e os soldados (e as crianças soldados) de ambas as facções e cada um à sua maneira procurou desenvolver estratégias de sobrevivência nesses conturbados anos: a fuga para os países vizinhos e para os centros urbanos foi

---

<sup>37</sup> Embora a um ritmo inferior ao que era praticado na época colonial, o Estado Frelimo continuou a receber “pagamentos diferidos” da emigração para as minas da África do Sul (cf. Tole 1995).

<sup>38</sup> Calcula-se que este sector tenha recebido mais de 90% da totalidade dos investimentos do sector agrícola nos primeiros cinco anos depois da independência (Newit 1995: 555, Cahen 1987: 47). Estas explorações agrícolas continuaram o sistema colonial de contratação sazonal de trabalhadores e, como refere Michel Cahen, preservaram o sistema de relações sociais do tempo colonial (1987: 47).

uma delas, bem como a constituição de alianças pontuais com as autoridades políticas e de poder (a todos os níveis e de todos os tipos).

Vários autores analisaram a evolução económica de Moçambique no seu período de “orientação socialista” (cf. Almeida Serra 1992, Abrahamsson e Nilsson 1995, Baltazar Jr. 1993, Castel-Branco 1994, Newit 1995). Malyn Newit resume as consequências económicas desta política nos seguintes termos:

A maior parte do investimento havia sido recebido pelas empresas estatais. Isto acontecia sob a forma de importação de tecnologia avançada e maquinaria pesada que acabava por ser dispendioso manter, devido ao alto custo do combustível, e rapidamente se tornou pouco económico, porque não existia capacidade para fazer a manutenção desta maquinaria ou providenciar peças sobresselentes. Depois de 1976, tornou-se cada vez mais difícil pagar esses bens de capital e as importações de bens de consumo (excepto produtos alimentares) tiveram de ser reduzidas, o que fez com que o comércio a retalho colapsasse, por não ter nada que vender. A falta de produtos nas lojas conduziu a uma inflação rápida, à criação de um mercado negro e ao alastrar de uma teia de corrupção (1995: 555).

Durante a fase de “orientação socialista” e na sequência de uma diminuição do apoio da então União Soviética a Moçambique, a Frelimo introduz algumas alterações.<sup>39</sup> Em termos da política externa, esta reversão inicia-se em 1983 com a abertura de negociações com a África do Sul que em 1984 levam aos Acordos de Nkomati (cf. Abrahamsson e Nilsson 1995: 106-107). Em termos económicos, inicia-se um processo sucessivo de reformas económicas para o restabelecimento de uma economia de mercado. A primeira destas reformas – o Programa de Acção Económica – foi da responsabilidade exclusiva do Governo moçambicano e fracassou. Em 1987 é introduzido o Programa de Reabilitação Económica (PRE), apoiado e desenhado pelo FMI e o Banco Mundial (cf. Oppenheimer 1992-94 e Abrahamsson e Nilsson 1995). O PRE foi negociado com o FMI em plena guerra e agravou as difíceis condições de vida da população de Moçambique.

Os elevados custos sociais dos programas de estabilização financeira e de ajustamento económico do FMI e do Banco Mundial em vários países do mundo foram, assim, agravados em Moçambique pela situação de guerra que o país vivia. Reconhecendo os

---

<sup>39</sup> Recorde-se que estamos em plena Guerra Fria e que o bloco socialista, em virtude de mudanças de orientação da sua política externa, diminuiu o apoio a Moçambique, tendo, por exemplo, rejeitado a entrada deste país no COMECON (cf. Abrahamsson e Nilsson 1995: 98).

custos sociais do seu programa, o Banco Mundial introduz modificações e, em Moçambique, este novo programa, iniciado em 1990/91, intitula-se Programa de Reabilitação Económica e Social (PRES) (cf. Oppenheimer 1992-94: 173-4).

O crescimento económico a que se assiste desde 1992 em Moçambique não contribuiu, até ao presente, para uma redução significativa da pobreza.<sup>40</sup> Os rendimentos são distribuídos de forma desigual, sendo a criação de empregos formais insuficiente. O resultado é a existência de um país onde dois terços da população vivem em situação de pobreza absoluta (cf. Oppenheimer e Raposo: 2002: 100).<sup>41</sup> Em termos absolutos, Maputo é a cidade que concentra maior número de pobres — 47,8% da população desta cidade é pobre (cf. Ibraimo 1994: 24) — e é também a capital de Moçambique que aflui a maioria dos rurais que emigram para as cidades (cf. Oppenheimer e Raposo 2002: 19 e 99-100).

À existência na periferia de Maputo de um elevado número de pobres, muitos deles chegados à cidade nas últimas duas décadas do século XX, aliam-se outras características demográficas, tais como uma percentagem significativa de mulheres<sup>42</sup> e de jovens<sup>43</sup> que acentuam, por várias razões — as mulheres têm maior dificuldade em encontrar emprego formal e os jovens são na teoria dependentes improdutivos —, as diferenças socioeconómicas herdadas do tempo colonial entre os chamados “bairros de caniço” e a “cidade de cimento”.

---

<sup>40</sup> O conceito de pobreza é problemático e tem conhecido uma evolução ao longo dos tempos que se traduziu na inclusão de um número cada vez maior de dimensões. Como referem Oppenheimer e Raposo, “Tem-se vindo a adquirir um conhecimento cada vez maior sobre a evolução e o perfil da pobreza em Moçambique e na capital. A abordagem inicial, dominada pela definição de linhas de pobreza baseada na metodologia tradicional dos inquéritos aos rendimentos e despesas da família, foi complementada pela abordagem do desenvolvimento humano do PNUD e já passou a integrar elementos de avaliação participativa da pobreza na óptica dos próprios pobres” (2002: 99).

<sup>41</sup> “De uma população total de cerca de 540.000 habitantes em 1980, cerca de 8.100 viviam então abaixo da linha da pobreza. Em 1997, são cerca de 460.000 os que vivem nesta condição, numa população total de quase um milhão. Enquanto a população global quase duplicou nestes 17 anos, o número de pobres quase sextuplicou” (Oppenheimer e Raposo 2002: 99). Nestes 540.000 habitantes não se incluem os que residem na Matola. Manuel Araújo (1988: 48) refere que a população total da cidade de Maputo é de 755.300 habitantes, mas estes dados são retirados do Censo de 1980, que agrega a população de Maputo e de Matola.

<sup>42</sup> Durante a época colonial, a migração do campo para a cidade era maioritariamente masculina, mas a partir da independência e sobretudo a partir da década de 1980 (período de guerra) o número de mulheres que abandona as zonas rurais para se fixar na cidade aumenta significativamente (cf. Oppenheimer e Raposo 2002: 20-21).

<sup>43</sup> De acordo com os dados do último recenseamento, 40,5% da população de Maputo tinham menos de 15 anos em 1997 (Instituto Nacional de Estatística 1998a).

Todavia, desde a independência até ao presente, Maputo sofreu sucessivos processos de mudança e as diferenças que actualmente é possível observar entre o centro e a periferia da cidade resultam de um processo complexo onde se articulam condicionalismos históricos (herança colonial) com opções políticas pós-coloniais. Ou seja, a configuração espacial, económica e social de Maputo resulta de um processo complexo onde se articulam condicionalismos históricos com opções políticas, económicas e sociais (muitas vezes também resultantes de interesses vários) da responsabilidade do Estado Frelimo.

Numa primeira fase, quando grande parte do parque imobiliário da cidade que se encontrava arrendado ou tinha sido abandonado pelos colonos foi nacionalizado, muitos dos habitantes da periferia “ocuparam” a cidade de cimento.<sup>44</sup> Esta mobilidade urbana explica-se, também, pelo desaparecimento dos entraves que, no tempo colonial, impediam a fixação de africanos na “cidade branca”. Durante esta fase, as rendas passaram a ser pagas à entidade do Estado que geria o património imobiliário, a APIE (Administração da Propriedade Imobiliária do Estado).<sup>45</sup> Paralelamente, a terra (“do Rovuma ao Maputo”) foi nacionalizada, incluindo-se aqui, naturalmente, toda a zona periférica da cidade de Maputo, “ocupada” ou “livre”, que passou “teoricamente” para a propriedade e administração estatal, embora na prática, muitas vezes, essa mesma terra tivesse “donos” (famílias e linhagens de africanos originários da região de Maputo) e tivesse sido a estes “donos” que alguns dos mais antigos habitantes dos bairros que contactámos pediram licença para se instalarem.<sup>46</sup>

Esta situação não durou muitos anos e muitos dos africanos de comportamentos considerados “menos próprios” e que tinham ido viver nos andares dos modernos prédios de Maputo (na cidade de cimento) foram reconduzidos (na melhor das hipóteses) para a periferia da cidade (bairros de caniço) ou para as suas terras de origem. A APIE foi a entidade encarregada de seleccionar os que deveriam abandonar as habitações e os que as poderiam manter. Não obstante, o êxodo rural continuou e

---

<sup>44</sup> De acordo com Malyn Newit (1995), a população de Maputo duplicou em cinco anos.

<sup>45</sup> A APIE tinha como objectivos distribuir as casas abandonadas em função das necessidades das famílias e dos níveis salariais e fixar o montante do arrendamento.

<sup>46</sup> O processo de aquisição de talhões ou de áreas de cultivo na periferia de Maputo passou por diferentes fases desde a época colonial até à viragem do século. Para este assunto, cf. Lundim 1988, Mendes 1989a, Raffi e Teyssier 1988, Lachartre 2000, Oppenheimer e Raposo 2002.

com o intuito de o travar a Frelimo restringiu ao máximo as chamadas “licenças de cidadania” e quem não as possuísse não tinha acesso à compra de alimentos e bens subsidiados e à compra de materiais de construção (cf. Bénard da Costa 1993: 6-9).

Em 1983 foi lançada a tristemente célebre “operação produção”, que visava “limpar” a cidade dos “improdutivos”. Quem não possuía os documentos necessários (licença de cidadania, bilhete de identidade, cartão de residente ou guia de marcha) ou quem era acusado de ter comportamentos desviantes ou subversivos (bebia, praticava actos “tribalistas”, era vagabundo, prostituta e até artista) era encaminhado para a província do Niassa para ser “reeducado”. Estas e outras medidas não conseguiram travar o crescimento populacional da periferia de Maputo, que se acelera sobretudo a partir de meados da década de 80, quando a guerra se intensifica no Sul do país (cf. Bénard da Costa 1993: 8).

Praticamente durante todo este período de economia socialista, a cidade de Maputo, à semelhança das outras cidades e vilas do país, é uma cidade “fantasma”. O comércio formal é inexistente (as poucas lojas que permanecem abertas ao público não têm praticamente nada à venda); vêem-se “bichas”<sup>47</sup> intermináveis junto aos armazéns de abastecimento de produtos racionados (e subsidiados) que rapidamente são revendidos no mercado paralelo; há “cooperativas” relativamente bem fornecidas de produtos que abastecem a elite no poder e uma loja “franca” onde só se aceitam divisas ou cheques especiais de “meticais verdadeiros”. Nestas épocas, dois factores distintos no tempo atenuam as diferenças entre a cidade de cimento e os bairros de caniço: (1) a ocupação da cidade de cimento pelos residentes na periferia; (2) a deterioração do parque imobiliário, das infra-estruturas e dos equipamentos em toda a área urbana (cf. Ibraimo 1994: 17).

Com o início das primeiras reformas económicas (1984), tornam-se visíveis algumas transformações. Em 1985, os preços dos produtos hortícolas<sup>48</sup> liberalizam-se e nos mercados da cidade voltam a ver-se abundantes e coloridas variedades de frutas e legumes. Porém, para a maioria da população, os preços praticados nestes mercados “livres” são incomportáveis. Com a introdução do Programa de Reabilitação

---

<sup>47</sup> Em Maputo o substantivo “bicha” levou à criação do verbo “bichar”.

<sup>48</sup> O impacto desta medida ficou aquém do previsto, pois o produtor depende dos *inputs* na sua maioria importados e cujo preço sobe vertiginosamente.

Económica (1987), a liberalização do mercado estende-se progressivamente a todos os produtos e o comércio volta a dinamizar-se, assistindo-se, sobretudo a partir do início dos anos 90, à proliferação dos vendedores de rua e ao desenvolvimento dos mercados informais apelidados de “dumba-nengues” (cf. Bénard da Costa 1995: 92-100).

Após o Acordo Geral de Paz assinado em 4 de Outubro de 1992 e, sobretudo, depois das primeiras eleições “democráticas e livres” em Outubro de 1993 que legitimaram a continuação do partido Frelimo no poder, assiste-se, como já foi referido, ao crescimento dos investimentos públicos e privados na reconstrução da cidade de cimento. Paralelamente, os poderes municipais avançam com medidas concretas que visam “limpar” o centro da cidade dos vendedores de rua e dos inúmeros “dumba-nengues” que tinham surgido durante os últimos anos de guerra. Estas medidas foram parcialmente bem-sucedidas, pois o número de mercados informais no centro da “cidade de cimento” diminuiu e os que permanecem ocupam áreas inferiores às que ocupavam na primeira metade dos anos 90. Da mesma forma, os pequenos grupos de vendedores que proliferavam em todas as esquinas e ruas diminuíram. No entanto, ainda existem inúmeras pessoas que sobrevivem revendendo produtos pelas ruas do centro da cidade e há mercados informais que se estendem por áreas muito vastas nas zonas de fronteira entre a cidade de cimento e os bairros de caniço.

O fim da guerra trouxe outras modificações identificadas por Jochen Oppenheimer e Isabel Raposo:

Com o fim da guerra e a instauração da ordem liberal assiste-se à progressiva privatização do parque imobiliário e dos serviços sociais, à densificação da construção, à rentabilização dos espaços centrais e à emergência de um mercado do solo urbano, informal e ilegal (Jenkins 2001), dado que a terra se mantém nacionalizada. Inicia-se a recuperação do centro mas acelera-se o processo de estratificação social [...] assiste-se com efeito ao abandono gradual dos bairros centrais pelas populações com menos recursos [...] o abandono passa pelo subaluguer ou pela alienação dos imóveis arrendados do Estado a favor dos inquilinos nacionais, operação que é seguida da “venda da chave” ou do aluguer a estrangeiros ou às novas elites locais (2002: 24).

Contudo, e como se pode ler em nota de pé de página no estudo citado, “apenas cerca de metade do parque imobiliário do Estado já foi alienado, o restante encontra-se em más condições de manutenção e em áreas mais periféricas e portanto menos procuradas” (2002: 24).

Em Maputo (como aliás em muitos outros centros urbanos de Moçambique) a coincidência no tempo da liberalização económica e do aumento demográfico (essencialmente resultante do êxodo rural que a guerra provocou) agravou de forma dramática as condições de vida de grande parte dos habitantes da cidade. Particularmente penalizadas foram as populações que habitavam os bairros periféricos da cidade, pois foi sobretudo nestas zonas que os deslocados de guerra se instalaram e é nestas zonas que se concentram aqueles que foram mais atingidos pelo PRE. No entanto, importa salientar que a “cidade de cimento” e os seus habitantes não ficaram imunes aos efeitos da guerra e do PRE: os deslocados também se instalaram em prédios “abandonados” na cidade de cimento e muitos dos habitantes desta zona da cidade receberam em suas casas familiares do campo que fugiam da guerra. A mobilidade centro-periferia tem sido constante desde a independência e o PRE atingiu duramente a classe média e os funcionários públicos, tanto pelo facto de os salários destes não acompanharem a subida de preços no mercado como por ter havido vagas sucessivas de despedimentos.

Todavia, quanto mais não seja pelo simples facto de a periferia concentrar um número muito maior de habitantes, pode-se afirmar que esta zona da cidade e os seus habitantes foram particularmente penalizados pelos efeitos multiplicadores da conjugação da guerra e do PRE. As populações residentes na periferia de Maputo, afectadas pela subida de preços dos bens de consumo essenciais, dos serviços sociais e dos transportes, vêem ainda o seu agregado familiar ser aumentado com familiares que fogem da guerra no meio rural. As condições de vida deterioram-se, o espaço habitacional é reduzido e os familiares recém-chegados são obrigados a partir e a tentar encontrar espaços alternativos onde possam edificar uma palhota em relativa segurança. Em Maputo, todo o local vago é passível de ser ocupado e novas habitações surgem em lixeiras,<sup>49</sup> cemitérios, campos de futebol ou valas de drenagem. Muitos destes novos urbanos não têm outra alternativa e erguem as suas casas (voluntária ou coercivamente) em bairros muito afastados do centro e onde há ataques esporádicos da Renamo. Face a esta situação, voltam a deslocar-se, vivendo durante estes últimos e conturbados anos de guerra num permanente movimento que é dificultado pela cada vez maior escassez de espaço disponível e seguro (cf. Bénard da Costa 1995: 64).

---

<sup>49</sup> O denominado bairro de Magude, ocupado maioritariamente por deslocados de guerra oriundos desta região, foi edificado numa lixeira do bairro da Urbanização.

Manuel Araújo descreve nos seguintes termos a situação de Maputo na década de 80:

O movimento [migratório para Maputo] tem-se acentuado drasticamente nos últimos anos [...] estando a transformar a cidade numa verdadeira colmeia humana onde os problemas sociais e económicos se agudizam na mesma proporção. Este estado de coisas leva a acentuar a persistência dum dualismo, com raízes anteriores, como característica mais evidente desta cidade moçambicana: dum lado, as áreas urbanizadas, onde se concentra a menor percentagem da população, do outro, os espaços não urbanizados ou semiurbanizados onde reside “amontoada” a maioria da população que procura a miragem da cidade [...] na cidade de Maputo 75% da população vivem em áreas semiurbanizadas (1988: 53).

Com o fim da guerra esse movimento populacional não abranda e num relatório das Nações Unidas (Junho de 1993) previa-se que um total de 5,8 milhões de pessoas regressassem às suas terras, incluindo neste número 4 milhões de deslocados internos, 1,5 milhões de refugiados e 200.000 soldados (incluindo os seus dependentes). Calculava-se que cerca de 1 milhão de deslocados permanecessem nos locais onde se encontravam, a maioria em cidades. Segundo estes cálculos da ONU, até finais de Maio de 1993 já teriam regressado 1 milhão de deslocados e aproximadamente 300.000 refugiados, a maioria vindos do Malawi. Se estas previsões estivessem correctas, ter-se-ia assistido a um dos maiores movimentos migratórios, não só de Moçambique mas de toda a história de África. No entanto, o retorno não foi tão rápido nem intenso como esta previsão indicava e, depois de num período inicial um número considerável de deslocados e refugiados ter regressado, os fluxos populacionais seguintes foram mais dilatados no tempo e não foram irreversíveis. Como foi constatado num estudo dos Médecins sans Frontières (1993: 31), o movimento de retorno às “terras de origem” foi levado a cabo sobretudo por aqueles que se deslocaram para zonas relativamente próximas dos locais de “partida”, por aqueles cujas condições económicas nas zonas de recolocação não eram extremamente precárias (i.e., que dispunham de meios para regressar) e por aqueles para quem o regresso não implicava muitos investimentos. No primeiro caso, as viagens podiam ser feitas com um mínimo de custos, o transporte de bens era mais fácil e era possível fazer deslocações “exploratórias” para avaliar as condições na “terra de origem”. Simultaneamente, muitos dos deslocados desenvolveram estratégias “mistas”. Parte da família regressava (aproveitando as ajudas que o Governo e as ONG disponibilizavam para as viagens e para o recomeço da vida) e parte ficava na cidade, continuando as actividades geradoras de rendimento que tinham entretanto desenvolvido.

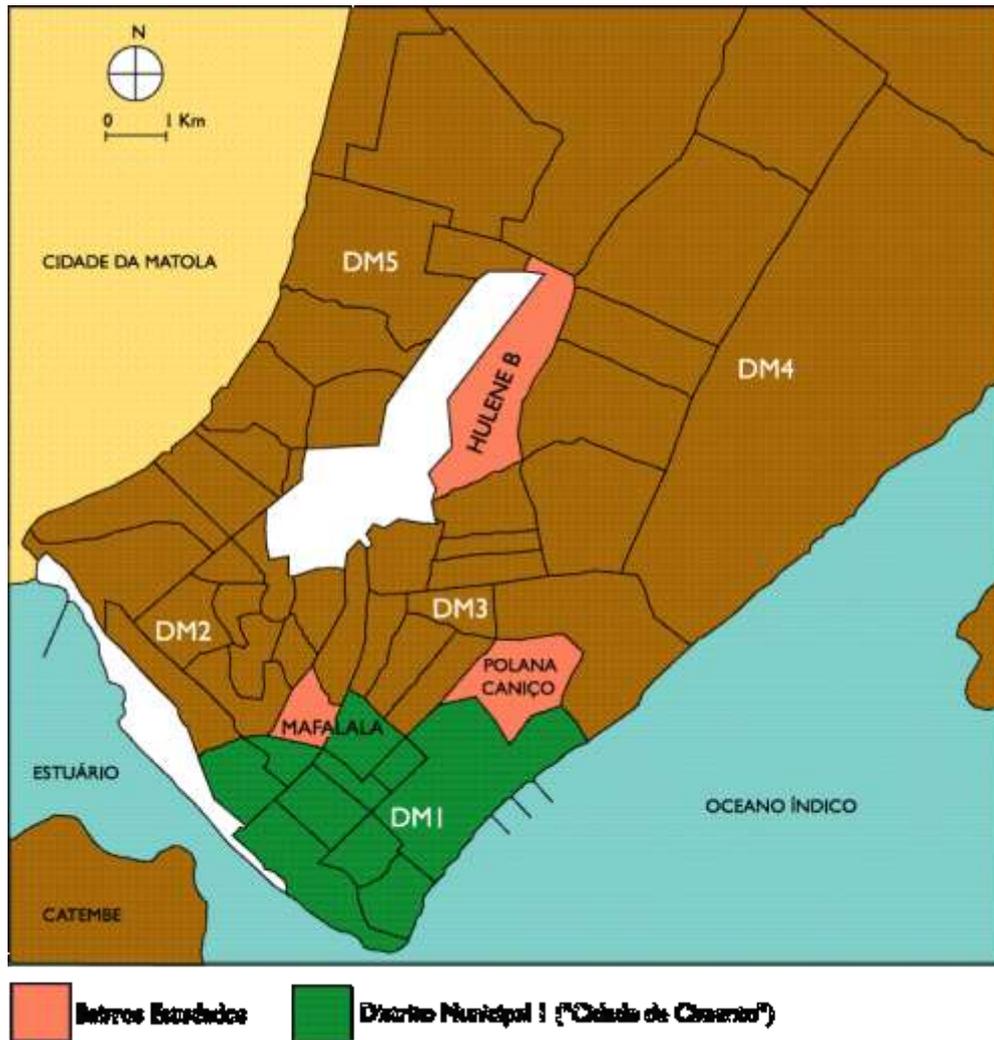
Dentro da cidade, entre os vários bairros dos diferentes distritos municipais, a mobilidade continuou e ainda continua, pois as mudanças que desde a independência até aos dias de hoje acompanharam o processo político, social e económico de Moçambique e particularmente de Maputo originaram diferentes estratégias de sobrevivência e reprodução social, sendo a mobilidade espacial (urbana-urbana, rural-urbana e urbana-rural) parte integrante dessas estratégias.

Este complexo movimento populacional e o facto de em 1990 não ter havido recenseamento dificultam as análises da evolução demográfica da cidade de Maputo entre 1980 e 1997 e explicam as disparidades existentes entre as diferentes estimativas que se realizaram nos últimos anos da guerra e no período do pós-guerra. Essas diferenças expressam incertezas em relação ao número de deslocados de guerra que afluíram a Maputo e incertezas em relação ao número daqueles que regressaram, depois do restabelecimento da paz, às suas terras de origem (cf. Bénard da Costa 1995: 53-58). Jochen Oppenheimer e Isabel Raposo (2002: 18) acrescentam ainda que as análises da evolução demográfica da cidade de Maputo são dificultadas por alterações no conceito de urbano e nos limites da cidade entre alguns dos censos que foram realizados (houve censos em cada uma das décadas entre 1950 e 1980 e em 1997).

Estas incertezas e dificuldades estatísticas não impedem, no entanto, a constatação de que houve efectivamente um aumento significativo da população da cidade de Maputo entre os dois últimos censos realizados (1980 e 1997), tendo a população duplicado. Todavia, o crescimento populacional de Maputo nas últimas décadas do século XX não se distribuiu de forma uniforme entre a “cidade de cimento” e os “bairros de caniço”. São sobretudo estes últimos (onde a maioria das habitações já não é de caniço) que crescem em área e em densidade populacional. Este crescimento não é acompanhado, salvo raras excepções, por uma planificação urbana e investimentos que possibilitem a manutenção ou a implementação de infra-estruturas.

Este aumento da população da periferia fez-se e faz-se em dois sentidos: através da expansão geográfica da periferia, que se estende por vários quilómetros; e através da densificação da ocupação do espaço nos diferentes bairros. A distância relativa dos diferentes distritos municipais face ao centro da cidade determina a densidade populacional, que é menor nos distritos mais afastados do centro, embora na década de 90 seja precisamente nestes distritos que se verificam os maiores aumentos de densidade populacional (cf. Oppenheimer e Raposo 2002: 24).

Figura 2.1 – Maputo



Fonte: Centro de Estudos sobre África e do Desenvolvimento 2002.

## 2.2. Os bairros de Mafalala, Polana Caniço A e Hulene B

Os bairros de Mafalala e Polana Caniço A situam-se no Distrito Municipal 3 da cidade de Maputo,<sup>50</sup> mas, se o de Mafalala está praticamente rodeado pela “cidade de cimento”, o de Polana Caniço A está separado desta pelo Campus Universitário. O bairro de Hulene B fica mais distante da “cidade de cimento”, situa-se no Distrito Municipal 4, e é um bairro de características mais rurais. A origem destes bairros

<sup>50</sup> A cidade de Maputo tem 66 bairros divididos por 5 distritos municipais.

remonta ao período antes da independência, mas, desde então, têm-se expandido consideravelmente e densificado em termos populacionais. No Polana Caniço A, a zona que fica nas barreiras da faixa oriental da Avenida Julius Neyere e em Hulene B a zona norte junto à lixeira e ao cemitério só foram ocupadas por casas de deslocados de guerra na década de 80.

O bairro de Mafalala, formado no princípio do século XX (um dos mais antigos “bairros de caniço” da cidade de Maputo) é o mais antigo dos bairros estudados. Por esse facto, e por nele terem nascido ou residido algumas das personagens importantes da vida de Moçambique, é considerado um bairro histórico. Em meados do século XX começou a albergar um número crescente de pessoas vindas do Norte de Moçambique e muitas destas e dos seus descendentes ainda aí residem. No período anterior à independência contava um número relativamente grande de “assimilados”<sup>51</sup> e o conjunto destas características conferia-lhe, e ainda lhe confere, uma certa originalidade quer em termos da sua população residente quer em termos do *habitat*. Contrariamente ao que era regra no tempo colonial — época em que as casas dos africanos nos bairros periféricos eram, na sua maioria térreas, de planta rectangular e paredes de caniço — muitas das casas em Mafalala eram em madeira e zinco, espelhando o poder económico relativamente mais elevado dos seus habitantes em relação aos habitantes dos outros bairros. Actualmente, e à semelhança do que acontece nos outros bairros suburbanos de Maputo, muitas das casas em caniço (e as de madeira e zinco de Mafalala) têm vindo a ser substituídas por casas de alvenaria (que no tempo colonial só podia ser utilizada em casas de régulos ou de funcionários coloniais) (cf. Raposo e Quintela 2000: 34-35).

Nos três bairros, a situação em termos populacionais tem vindo a transformar-se de forma significativa. Como já se mencionou, os entraves que existiam à fixação dos africanos nas cidades diminuíram após a independência (embora tenham surgido novos entraves) e a população destes bairros (como de outros) aumentou. Poste-

---

<sup>51</sup> De acordo com o Estatuto dos Povos Coloniais das Possessões Portuguesas em África, de 1954, era considerado “assimilado” todo o africano que tivesse mais de 18 anos, falasse correctamente a língua portuguesa, exercesse uma profissão da qual tirasse o rendimento necessário à subsistência própria e das pessoas da sua família a seu cargo ou possuísse bens suficientes para o mesmo fim, tivesse um bom comportamento e tivesse adquirido a educação e os costumes necessários à aplicação integral do direito público e privado dos cidadãos portugueses. Os restantes africanos eram considerados “indígenas” e não cidadãos de pleno direito (cf. Castro 1980: 413).

riormente, devido à guerra civil, estes bairros receberam muitos “deslocados” de guerra, sobretudo provenientes das províncias do Sul do país.

O bairro de Mafalala tem uma maior densidade populacional do que os bairros de Hulene B e Polana Caniço A, embora, em termos absolutos, tenha um número menor de habitantes – os bairros têm, respectivamente, 21.189, 38.664 e 45.528 pessoas (Instituto Nacional de Estatística 1998b: 5).

Mafalala e Polana A ficam relativamente próximos do centro da cidade, mas, a par dessa proximidade e de outros factores, como sejam o carisma histórico do bairro de Mafalala ou a intervenção urbanística e o parcelamento a que a parte mais antiga do Polana Caniço A foi sujeita em 1997, persistem inúmeros problemas. Em Mafalala, o alto nível freático da zona dificulta a drenagem das águas pluviais, que inundam mais de metade do bairro na época das chuvas. A situação agrava-se, ano após ano, pois as valas de drenagem estão obstruídas ou por falta de limpeza ou por nelas se terem construído habitações.

**Figura 2.2** – Casa alagada no Bairro de Mafalala



Fonte: *Projecto Cidades*.

No Polana Caniço A, apesar de ter havido uma urbanização e um parcelamento, o que não aconteceu em Mafalala, a erosão constitui na época das chuvas um dos maiores problemas. Nos últimos anos assistiu-se a enormes desmoronamentos na Avenida Julius Neyere que destruíram várias casas (é o “buraco” de que falaram os entrevistados) e várias famílias que habitavam na zona foram “obrigadas” pelo Conselho Municipal a sair para um outro bairro muito mais periférico, o de Zimpeto. Porém, alguns não conseguiram ou não quiseram fixar-se aí e por isso regressaram à zona do “buraco”. Entretanto, os terrenos deixados vagos foram, na sua maioria, ocupados por novas famílias que os “compram” aos seus supostos donos (sejam esses os particulares que daí saíram, especuladores ou membros das estruturas administrativas do bairro ou da cidade). Estas famílias vivem literalmente à beira de um precipício que em pouco tempo se vai transformando na vala de lixo do bairro e de todas as zonas vizinhas. A erosão da Avenida Julius Neyere rebentou também com uma das condutas de água que abasteciam a cidade, o que significa que os habitantes destas zonas têm de percorrer distâncias cada vez maiores para terem água (cf. Raposo e Quintela 2000: 36).

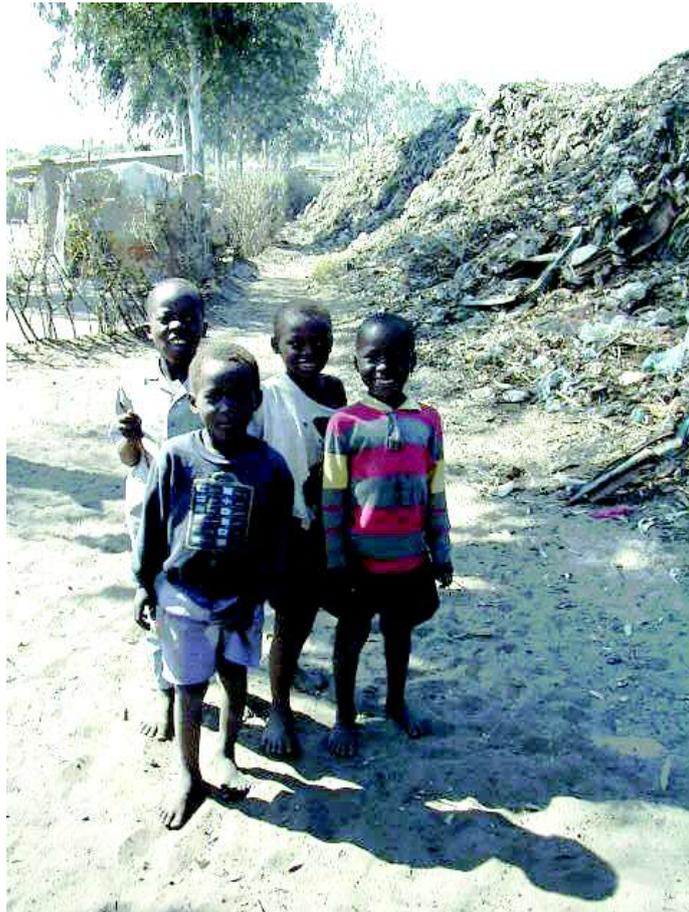
**Figura 2.3 — Bairro de Polana Caniço A - “buraco” na Avenida Julius Neyere**



Fonte: *Projecto Cidades*.

Grande parte da área que corresponde hoje em dia ao bairro de Hulene B foi ocupada por habitações “espontâneas” e apenas foi parcelada, em 1967, uma pequena parte que faz fronteira com o bairro de Hulene A. Mas a ocupação desordenada, a extensão do bairro e a sua má acessibilidade (as estradas, caminhos e ruas são na sua maioria de areia e os poucos asfaltados estão em muito mau estado) são apenas alguns dos problemas. Em Hulene B situa-se igualmente a lixeira municipal da cidade. Nesta é depositado todo o tipo de lixos (tóxicos e não tóxicos) que a cidade produz. À volta da lixeira existem casas onde vivem pessoas que todos os dias convivem com cheiros e produtos que ameaçam a sua saúde. Estes habitantes de Hulene, muitos ex-deslocados de guerra, não só vivem na lixeira, como muitas vezes vivem da mesma. Aí tudo se recupera e tudo é passível de venda e, por isso, é aí que muitos se “desenrascam”.

**Figura 2.4 – Lixeira no Bairro Hulene B**



Fonte: *Projecto Cidades*.

Terminamos a caracterização do ambiente onde decorre a investigação com alguns excertos de um pequeno texto escrito pouco tempo depois do regresso do trabalho de campo, em Julho de 1999:

Primeiro é o contacto com o bairro e as pessoas. Centenas caminham nas ruelas e nas estradas de areia, que em todas as direcções e dos mais variados tamanhos, percorrem o bairro. E, se em algumas dessas estradas a largura é suficiente para permitir a circulação de automóveis e camiões – e estes, sem prevenir, surgem do nada a velocidades inacreditáveis, obrigando as crianças que brincam no meio da rua a fugir assustadas –, noutras cabe apenas uma pessoa que se desvia quando outra aparece em sentido contrário.

Muitas dessas pessoas com que nos cruzamos são mulheres e crianças e raras são as que não carregam bidões ou baldes de água, bebés, trouxas de roupa, fardos de lenha, cestos misteriosos...

Depois são as “vendas”. Em grupo ou sozinhas, as pessoas, mais uma vez na sua maioria mulheres e crianças, vendem uma variedade inacreditável de artigos: laranjas, limões, papaias, roupas das “calamidades”,<sup>52</sup> pilhas, velas, amendoim, arroz, sal, açúcar, frituras e bolos, refrigerantes e cervejas, lenha e carvão e montinhos de muitas coisas que não conseguimos identificar. Estes vendedores estão em todo o lado: encostados aos muros, no largo à sombra da árvore, debruçados num balcão improvisado no parapeito da janela de sua casa.

Depois são os estranhos muros (cercas, vedações, sebes...) que rodeiam os quintais e as casas. Nos muros, a variedade de materiais utilizados desafia a imaginação: espinhosa, tijolo, cimento, arame, chapa, restos de automóveis, latas velhas, garrafas vazias de coca-cola... E, então, com um “dá licença” entra-se em casa. E a casa é um espaço múltiplo, “cá fora”, no quintal (talhão), cozinha-se, conversa-se, trabalha-se, dorme-se a sesta, cultivam-se pequenas (por vezes microscópicas) hortas. Cá fora, há esteiras na sombra das árvores de fruto ou na sombra das árvores onde repousam espíritos de antepassados. Por vezes, cá fora, ainda há um poço que muito raramente tem água e alguidares ou tanques com roupa muito colorida a lavar, galinhas ou patos, e pode ainda haver algo que faz pensar numa carpintaria ou oficina de automóveis, um carro abandonado, um sofá velho... Neste espaço, o que se nota imediatamente é o chão de terra batida, imaculadamente limpo e varrido muitas vezes ao dia.

E espalhadas, ou juntas, no espaço do quintal, “cá fora”, ficam as “casas” ou a “casa” e aí a variedade é imensa: a “casa” pode ser formada por várias “casas”, cada uma com apenas uma divisão – o quarto de dormir (?) –, podem ser duas

---

<sup>52</sup> Termo que designa a roupa em segunda mão que se vende por toda a parte.

ou mais divisões, ou pode apenas haver uma casa com várias divisões; por vezes, há mesmo casas de dois andares (vivendas que ficaram de outros tempos e vivendas que surgem nos novos tempos).

E os materiais: caniço, zinco, ferro, tijolo cru, alvenaria pintada, por pintar ou com restos de tinta muito antiga, cimento por rebocar... Há mesmo casas muito antigas, onde parte do espaço exterior já foi interior, onde no chão do actual quintal se notam os restos das paredes de antigas divisões que foram sendo “comidas” para, com esses materiais, se recuperarem as paredes e os telhados das divisões que ainda sobrevivem. Mas muitas das casas são de construção relativamente recente, surgiram como “cogumelos” nas últimas duas décadas em qualquer pedaço de chão que estivesse “livre”. Nestas construções, os materiais utilizados são, sempre que possível – sempre que haja dinheiro para isso –, o cimento (os blocos de cimento nas paredes) e o zinco (nos telhados, por vezes nas portas). Esses mesmos materiais são utilizados na reformulação das antigas “palhotas” e o emblemático “caniço” que dantes era a regra vai aos poucos desaparecendo.

É “cá fora” que normalmente somos recebidos, primeiro. Depois do tal “dá licença” há um silêncio durante o qual, normalmente crianças, trazem bancos, cadeiras ou esteiras e aí nos sentamos. Então, começam os cumprimentos, demoram algum tempo, o visitante (por vezes o tradutor ou o guia) pergunta pela saúde do dono da casa, e este responde com um “hummm”, pergunta pela saúde dos seus pais, dos seus avós, dos seus filhos, dos seus netos, e a todas essas perguntas a resposta é esse “hummm”. Quando acaba, é a vez de quem recebe fazer as mesmas perguntas ao visitante e este responde da mesma forma. Só depois desta cerimónia é que somos apresentados, explicamos o que viemos fazer e pedimos autorização para conversar e a entrevista começa.



# 3

---

## Mobilidade

---



### 3.1. Ruralidade e urbanidade

Como se poderá verificar nos capítulos que se seguem, e como já mencionámos, a dispersão geográfica dos membros de uma família e a existência de uma “migração circular”<sup>53</sup> entre o campo e a cidade constituem algumas das características essenciais das estratégias de sobrevivência e reprodução social das famílias estudadas.

Migrações, mobilidade e separação de famílias por períodos mais ou menos longos não constituem fenómenos novos em África (cf. Hance 1970, Little 1974, Tabutin 1988, Stren e White 1989). Estes fenómenos, particularmente as migrações e o “exôdo rural”, em estreita relação com os processos de urbanização, têm merecido especial atenção por parte dos estudiosos (cf. Lipton 1977, Cobridge 1982, Coquery-Vidrovitch 1988, Gugler 1988). Da mesma forma, desde a Segunda Guerra Mundial, as chamadas “teorias do desenvolvimento” têm abordado as relações entre o meio rural e o meio urbano.

Numa primeira fase e até finais dos anos 60, estas teorias são dominadas pelos teóricos da modernização e, para estes autores (Smelser 1964, Rostow 1964, Levy Jr. 1967, Coleman 1968), o desenvolvimento deriva da industrialização e esta última está intimamente associada à urbanização, sinónimo da modernização da sociedade. A industrialização, como “motor” do desenvolvimento económico e social dos países, é a “palavra de ordem” e a população rural é considerada como “mão-de-obra” e reserva de trabalho para a indústria e para a agricultura comercial. Esta noção de uma economia dualista que domina as estratégias de desenvolvimento em muitos países vai ser severamente criticada pelos teóricos da escola da dependência nos anos 60 e 70 (Frank 1967, Dos Santos 1971, Amin 1976).

Os teóricos da dependência criticam a teoria da modernização, nomeadamente argumentando que o crescimento urbano se baseia na exploração do mundo rural e que poderia levar ao subdesenvolvimento e não ao desejado crescimento económico

---

<sup>53</sup> De acordo com Han van Dijk, Dick Foeken e Kiky van Til: “A migração temporária é frequente na África subsariana, sobretudo na forma de migração sazonal ou circular. A migração sazonal está geralmente associada ao tipo rural-rural, enquanto que a migração circular tem um carácter rural-urbano-rural. Contudo, nem sempre a distinção entre ambas é clara, já que a migração circular também pode ser de natureza sazonal” (2001: 12).

(cf. Jerve 2001: 91). A tese do *urban bias* é defendida por Michel Lipton (1977 e 1988), que argumenta:

É geralmente necessário ter uma agricultura em grande escala e desenvolvida para se poder ter um desenvolvimento alargado e bem-sucedido de outros sectores [...]. Excepto em casos de países tão afortunados que tenham ouro ou petróleo, a pobreza é um obstáculo à industrialização rápida e generalizada (1988: 49).

Durante as décadas de 70 e 80, as agências de desenvolvimento começaram a reorientar as suas prioridades para o desenvolvimento rural. Os teóricos do desenvolvimento, nesses anos, inspirados pelos exemplos japoneses e sul-coreanos, defendiam que os investimentos deveriam concentrar-se prioritariamente no sector agrícola. Os investimentos na agricultura e o conseqüente aumento da produção e da produtividade agrícola permitiriam cobrir as necessidades alimentares de uma população urbana em crescimento acelerado, possibilitando ainda o aumento do poder de compra no meio rural, o que se traduziria num crescimento da procura de produtos industriais e de *know-how*. A conjugação destes factores estimularia o crescimento económico e o desenvolvimento urbano. Esta teoria inverte a perspectiva dos teóricos da modernização, pois apresenta o desenvolvimento urbano como conseqüência do desenvolvimento rural (cf. Jerve 2001: 90-92).

Embora estas teorias sejam opostas, ambas apresentam modelos onde as relações entre o mundo rural e urbano são centrais. Este facto influenciou os investigadores que se debruçam sobre a problemática do desenvolvimento, pois os estudos na década de 90 (cf. Baker 1990, Baker e Pedersen 1992) têm centrado a sua análise na dinâmica destas relações e na sua interdependência e simbiose. No entanto, contrariamente ao que seria de esperar, e como Jerve salienta,

O discurso sobre a pobreza centrou-se bastante menos na ligação rural-urbano. Os estudos desenvolvidos tendiam a apresentar uma imagem estática de duas categorias de pobreza, urbana e rural. [...] Os recenseamentos registaram informação socioeconómica relativa aos agregados, classificada de acordo com o local de residência desses agregados. Os guiões dos recenseamentos não estavam preparados para apreender o facto de as unidades familiares em sociedades sob tensão ou em rápida mutação poderem adoptar um vasto leque de estratégias, incluindo a de ter um pé na economia rural e o outro numa economia urbana, ou mesmo estrangeira (2001: 92).

Não tem sido apenas nos estudos sobre pobreza que as populações urbanas e rurais africanas têm sido analisadas e compreendidas como se entre elas existisse um fosso intransponível. Até há bem pouco tempo as populações rurais e as populações urbanas eram consideradas como essencialmente diferentes. Tal decorria da adoção de um quadro analítico dualista e dicotómico que considerava estes dois mundos e as pessoas que os habitam como realidades espacialmente separadas, mas também opostas e mutuamente exclusivas, nas suas características culturais e sociais.

Dentro desta perspectiva teórica dualista, a urbanização está intimamente associada ao crescimento económico, à riqueza, à modernização, à inovação, à mudança e ao individualismo. O mundo rural é associado à “tradição”, à continuidade e, de alguma forma, ao comunitarismo (cf. Andersson 2001: 6). Por último, os indivíduos que vivem nestes mundos são apreendidos enquanto elementos de unidades de análise estanques e de fronteiras bem delimitadas: os agregados familiares.

Porém, tal não significa que o movimento de pessoas tenha sido descurado. Pelo contrário, e como se salientou, a análise dos movimentos migratórios entre o campo e a cidade em África caminha a par com a análise do processo de urbanização que este continente tem sofrido e que tem sido intenso.<sup>54</sup> A maioria destes estudos centra-se no processo de urbanização e nas mudanças demográficas e de comportamento que supostamente daí decorrem. Algumas exceções, como, por exemplo, Jean Marc Ela (1983), tentam compreender as “permanências” que explicam a manutenção de comportamentos “rurais” e “tradicionais” em meio urbano em África. A dada altura, este autor afirma: “Talvez o africano nunca se tenha sentido à vontade na cidade dos brancos. Ele vive aí como no mundo dos outros. A cidade não lhe pertence” (1983: 71).

Assim, o “africano” ou é considerado “urbano” e essencialmente distinto nos seus comportamentos, valores e modos de vida do africano rural, ou então “a cidade não lhe pertence”, habita-a, criando nela “espaços de ruralidade”: “tudo se passa como se as aglomerações urbanas fossem na realidade uma sucessão de grandes aldeias que envolvem a cidade europeia” (Ela 1983: 49).

---

<sup>54</sup> Para além dos autores e trabalhos mencionados (Hance 1970, Little 1974, Cobridge 1982, Coquery-Vidrovitch 1988, Tabutin 1988, Gugler 1988, Stren e White 1989, Balandier 1963, Ela 1983) podemos ainda referir Jamal e Weeks 1988, Gapyisi 1989, Carr-Hill 1990, van Dijk, Foeken e van Til 2001, Baker 1990, Tacoli 2001, Daley 2001.

Este dualismo tem impedido o estudo do “movimento” dos actores sociais. Ou, melhor dizendo, dos actores em movimento: entendendo este movimento como parte do actor e das suas estratégias, como um *continuum* e não como uma ruptura entre mundos ou entre tempos e espaços. “O movimento, i.e., o serem móveis, não é uma ruptura com o seu passado ou um colapso do seu meio social normal. Pelo contrário, estes movimentos são parte integrante das suas vidas quotidianas” (van Dijk, Foeken e van Til 2001: 14).

Todavia, este tipo de análise dualista em África tem-se confrontado com algumas outras dificuldades. A taxa de urbanização elevada de muitos países africanos não é acompanhada pelo crescimento económico desses mesmos países e, para a maioria dos urbanos africanos, “ser urbano” não significa ser mais rico, mais moderno, mais individualista ou simplesmente assalariado. Por isso a cidade africana já foi definida como um “sistema generalizado de carências” cuja “incoerência é ultrapassada graças a diversas soluções como o ‘sector informal’ ou os sistemas de trocas (de pessoas, bens ou dinheiro) entre os meios urbano e rural” (Gendreau e Le Bris 1990: 100).

Desta circulação constante de pessoas entre o mundo rural e o mundo urbano e da própria especificidade espacial e arquitectónica das cidades africanas<sup>55</sup> deriva uma dificuldade analítica: encontrar na cidade africana indivíduos que se “encaixem” nas classificações dicotómicas clássicas ou — ainda mais complexo — encontrar famílias onde estas características sejam partilhadas pelo grupo.

As análises dicotómicas e estruturalistas da realidade que consideram o mundo urbano e o mundo rural como esferas distintas e mutuamente exclusivas nas suas características económicas, sociais e culturais têm menosprezado o nível dos actores que se movem e circulam entre estes espaços (geográficos, culturais, sociais e económicos) e para quem estas oposições, ao nível das práticas sociais, fazem pouco sentido. A grande maioria das pessoas e famílias contactadas no contexto dos nossos estudos opera em ambas as esferas e a oposição dicotómica entre o mundo urbano e o mundo rural não parece ser particularmente pertinente para compreender a forma como estas

---

<sup>55</sup> Esta especificidade consiste numa estrutura dualista de herança colonial que compreende a “cidade de cimento” e extensas áreas circundantes, periurbanas e periféricas, normalmente não planificadas, carenciadas de infra-estruturas e serviços, expandindo-se em extensão e não em altura e onde se praticam por vezes actividades agrícolas.

famílias organizam as suas estratégias de sobrevivência e reprodução social. As redes sociais em que os seus membros circulam ligam de forma íntima e num *continuum* o mundo rural e o mundo urbano. Esta circulação entre espaços e este movimento faz parte da sua vida e é por neles se movimentarem que conseguem viver. Como salienta Morten Jerve,

Para além disso, a migração circular entre as esferas rural e urbana aumentou, tal como aconteceu com o número de agregados e famílias – muitos dos quais são pobres – que operam em ambas as esferas [...] há também dados que atestam que o apoio de base rural constitui um elemento importante do modo de vida dos pobres de contextos urbanos (2001: 89).

Vários autores, sobretudo os que se debruçam sobre o meio urbano, constataram esta evidência, mas a maioria apenas refere de passagem a importância dos recursos rurais nas estratégias de sobrevivência das famílias urbanas. Se existem muitos estudos sobre o chamado “exôdo rural” e, de uma forma geral, sobre os movimentos migratórios entre o mundo rural e o mundo urbano em África, existiam, até recentemente, poucos estudos aprofundados que ajudassem a perceber a real importância das actividades realizadas em meio rural na sobrevivência das populações urbanas. Uma das importantes excepções a esta regra é o estudo pioneiro de Jamal e Weeks (1988) que fala do hiato rural-urbano em rápido desaparecimento (*vanishing rural-urban gap*).

A consciência desta lacuna e de que “as pessoas não pensam de acordo com os modelos bipolares que os cientistas desenvolveram para elas” (Bruijn, van Dijk e Foeken 2001: 3) levou alguns autores<sup>56</sup> a tentarem ultrapassar os dualismos e as dicotomias que os conceitos clássicos pressupunham, procurando encontrar outros conceitos e outros termos que captem, de forma mais satisfatória, a dinâmica da realidade tal como ela é vivida e experimentada todos os dias pelos actores sociais, nas suas práticas e estratégias de vida. Surgem, assim, as seguintes expressões: modos de

---

<sup>56</sup> Refere Wim van Binsbergen que “Em África, a sociedade aldeã ainda constitui o contexto no qual muitos dos urbanitas actuais nasceram e para o qual alguns irão quando se reformarem, aí ficando até morrerem. Até há pouco tempo, a dicotomia entre cidade e aldeia dominava a antropologia africanista. Hoje admitimos que, tendo em conta o constante movimento de ideias, bens e pessoas entre a aldeia e a cidade, bem como a crescente continuidade económica, institucional, política e económica entre ambas, essa dicotomia perdeu muito do seu valor explicativo. A cidade e a aldeia tornaram-se complementares, se não mesmo alternativas convergentes na vivência social dos africanos de hoje; a sua diferença tornou-se uma diferença de grau, já não é absoluta” (2000: 7).

vida multi-espaciais, culturas em viagem, mobilidade das formas e representações ideológicas da mobilidade (*multi-spatial livelihoods, traveling cultures, mobility of forms e ideological representations of mobility*, cf. Bruijn, van Dijk e Foeken 2001: 3).

No entanto, importa lembrar que o abandono de uma perspectiva analítica dualista não implica a aceitação de uma perspectiva indiferenciada da realidade. Entre o mundo rural e o mundo urbano existem inúmeras diferenças a diversos níveis, mas essas diferenças traçam-se num *continuum*, não pressupõem fossos intransponíveis entre realidades, diluem-se e afirmam-se de uma forma dinâmica, através de múltiplos elementos: pessoas, produtos, ideias, imagens e imaginário, símbolos e ideologias (cf. Binsbergen 2000: 7).

Finalmente, convém distinguir a percepção que os investigadores têm desta inter-relação (urbano-rural) e a percepção dos actores sociais sobre essa mesma realidade. O facto de estes últimos não pensarem “de acordo com modelos bipolares” não significa que a dicotomia entre campo e cidade não seja relevante, na medida em que molda a conceptualização que os actores têm da sua vida e da sua experiência. Como refere Binsbergen,

A imagem idealizada da aldeia representa aqui um contexto imaginário (que já não se encontra nas aldeias concretas de hoje), onde a produção e a reprodução são viáveis, fazem sentido e são levadas a cabo por pessoas que — organizadas segundo linhas etárias e de género, bem como de liderança histórica (“tradicional”) — se tornam uma comunidade efectiva por meio de sistemas de parentesco, simbolismos, rituais e cosmologias que permanecem. Nesta configuração, o que é vital é que o ritual tem a capacidade — em grande medida através de meios não verbais — de criar uma concepção dos corpos dos membros do grupo residencial segundo a qual estes contêm ou têm neles inscrito um sentido comum, uma identidade comum, e apesar de o corpo se mover no tempo e no espaço esta marca indelével permanece, para ser transportada para novos contextos (2000: 7).

Em conclusão, podemos referir que a análise dicotómica que aqui criticámos e que distingue nas suas características económicas, sociais e culturais as populações rurais das populações urbanas não nos permite a compreensão das estratégias, práticas, valores e identidades dos actores sociais que são objecto do presente estudo. A identidade das famílias não se compreende sem o referente fundamental que constitui a “terra de origem” e, efectivamente, muitos dos membros destas famílias distribuem-se por estes espaços geográficos distintos, entre os quais existe por vezes uma permanente circulação

de pessoas e bens. A forma como esta distribuição e circulação se processa será o tema em análise no próximo capítulo, onde tentaremos compreender estas famílias simultaneamente rurais e urbanas no seu *habitat*, nos seus modos de vida e nas suas identidades.

### 3.2. Naturalidades e percursos, entreaajuda familiar e relações com a terra de origem <sup>57</sup>

A equipa de investigadores do *Projecto Cidades* entrevistou formalmente 23 pessoas (11 mulheres e 12 homens) no bairro de Mafalala, 20 pessoas (4 mulheres e 16 homens) no bairro de Hulene B, e realizou 38 entrevistas (23 mulheres e 15 homens) no bairro de Polana Caniço A. Na segunda estadia de terreno trabalhou-se, em níveis muito diferentes de profundidade, com seis famílias do bairro de Polana Caniço A. Em muitas das entrevistas realizadas estavam presentes familiares do entrevistado, e estes, por vezes, intervinham, respondendo a perguntas a que o entrevistado não sabia ou não queria responder, corrigindo-o ou completando a informação que este avançava. No âmbito do *Projecto Cidades*, para além das entrevistas a famílias, foram entrevistados 83 líderes locais e foram realizados 720 questionários.

**Quadro 3.1 – Naturalidade dos entrevistados**

Bairros	N.º de entrevistados	Cidade de Maputo	Província de Maputo	Província de Gaza	Província de Inhambane	Outras províncias	Estrangeiro	NS/NR
Mafalala	23	10		8	3	1	1	
Polana Caniço A	38	6	5	22	5			
Hulene B	20	2	3	10	4			1

Fonte: *Projecto Cidades*.

<sup>57</sup> Este termo é aqui empregue de um modo simplista, para designar o local considerado pelos próprios como a sua “terra de origem”. Esta pode ser o seu local de nascimento, dos seus pais ou avós, ou de todos estes. No caso das mulheres (do Sul de Moçambique), pode ser a terra do marido, ou de um primeiro marido já falecido, ou de um de quem entretanto se separaram. Pode ainda ser um outro local, onde estejam enterrados antepassados de há várias gerações, mas onde nenhum dos entrevistados, ou familiares próximos, nasceu ou residiu. A diversidade cultural dos actores pode dar lugar a respostas diferentes e estes podem designar como a “terra de origem” locais distintos em função das questões. Por estas razões, e por outras (cf. Geschiere 2000), a questão da pertença a uma dada região é complexa e merece um tratamento mais aprofundado e fundamentado do que aquele que é possível realizar neste texto.

A grande maioria das famílias é composta exclusivamente por pessoas naturais das províncias do Sul de Moçambique, tendo muitas destas nascido na cidade de Maputo.

A naturalidade da população dos bairros de Mafalala, Polana Caniço A e Hulene B é, de acordo com os dados do Censo de 97, a seguinte:

**Quadro 3.2 – Naturalidade da população dos bairros estudados**

Bairros	Sul (Províncias de Inhambane, Gaza e Maputo)	Cidade de Maputo	Norte	Estrangeiro e desconhecida
Mafalala	6.268	12. 840	1.767	143
Polana Caniço A	15.708	21.137	1.982	401
Hulene B	13.229	24.180	996	259

Fonte: Instituto Nacional de Estatística 1998a.

No inquérito que o *Projecto Cidades* realizou, a percentagem de pessoas que não são naturais de Maputo é de 23%.

Um dos indicadores possíveis para captar as diferenças socioeconómicas e culturais entre famílias pode ser o grau de mobilidade espaço-temporal das famílias, inferido através da naturalidade das diferentes gerações. *A priori*, não é ilícito considerar que existem diferenças significativas entre as famílias que residem em Maputo há uma ou duas gerações e as que chegaram há menos anos, oriundas de uma qualquer região rural que os viu nascer a eles, aos seus pais e avós. Assim, e embora não exista esta informação para a totalidade dos entrevistados, é interessante verificar que a grande maioria não é natural de Maputo e tem a mesma naturalidade dos seus pais ou, pelo menos, de um dos progenitores. Entre estes, muitos disseram que os avós também eram dessa localidade e que até virem para Maputo (ou durante a infância) viviam aí inseridos em famílias extensas patrilineares, em *habitat* disperso.

É no bairro de Mafalala que a origem geográfica da família dos entrevistados é mais diversificada.<sup>58</sup> A título de exemplo, podemos referir que três das entrevistadas que nasceram em Maputo são filhas de mães naturais de Maputo (e uma das entrevistadas

---

<sup>58</sup> A explicação para tal já foi referida no capítulo 2.

referiu que a sua mãe era das famílias mais antigas do bairro) e de pais naturais do Norte de Moçambique (Macuas) ou estrangeiros (Maurícias e Portugal); a mãe de uma das entrevistadas é natural da Beira e o pai é das Comores, outra é filha de indianos (não se sabe se nascidos em Maputo ou noutra localidade). Nos outros dois bairros, metade dos entrevistados nascidos em Maputo declararam que o pai era desta cidade e os restantes eram descendentes de famílias rurais do Sul de Moçambique.

**Quadro 3.3 – Naturalidade do pai dos entrevistados**

Bairros	N.º de entrevistados	Cidade de Maputo	Província de Maputo	Província de Gaza	Província de Inhambane	Outras províncias	Estrangeiro	NS/NR
Mafalala	23	1	2	5	2	2	4	7
Polana Caniço A	38	3	3	19	2			11
Hulene B	20	1	1	9	2			7

Fonte: *Projecto Cidades*.

Um dos entrevistados, natural de Maputo e descendente de famílias desta cidade, comenta, a propósito deste assunto, que toda a família já era da cidade mas “no campo tenho, por exemplo em Marracuene [...], em Catembe, alguma família”. Os avós [umas vezes diz avozinha, outras avô] tinham uma grande porção de terreno no bairro, “daqui via-se o mar”, eram os “donos da terra” foram cedendo talhões aos filhos e estes aos filhos deles e foram construindo casas, umas em caniço, outras em madeira e zinco. O pai foi cedendo “espaço” a algumas famílias e “o nosso espaço foi ficando cada vez mais pequeno”. Refere que também já cedeu muitos “espaços”. “A maior parte das construções que apareceram aqui, apareceram depois”. [...] houve muita mudanças, muita mudança no bairro. Este bairro era um bairro onde não se comprava mato, [...] nós até íamos caçar pássaros numa distância de nada, tínhamos espaço”.

Para a grande maioria dos indivíduos e famílias contactados, a vinda para a cidade não implicou uma ruptura com o mundo rural ou com a família que aí continuou a residir. A circulação de pessoas entre o campo e a cidade é constante e processa-se de diferentes formas: visitas regulares ou esporádicas mais ou menos prolongadas no tempo; manutenção de casas ou *machambas* no meio rural; manutenção e desenvolvimento de estratégias matrimoniais que implicam alianças com famílias da mesma região de origem; participação conjunta em cerimónias e rituais; circulação de crianças

entre diferentes núcleos familiares; troca de produtos e dinheiro entre a cidade e o campo; ajuda a familiares recém-chegados à cidade.

A entreajuda familiar está presente ao longo do ciclo de vida dos indivíduos. A título de exemplo, apresenta-se a história de J, 40 anos, natural de Chibuto, na província de Gaza. J é o filho mais novo de N. Esta enviuvou cedo e, apesar das pressões familiares, não voltou a casar, conseguindo manter na sua posse aquilo que era do marido (várias cabeças de gado, *machambas* e casa). Por esse facto, J passou a ser o “chefe de família”, herdando aquilo que era do pai. Com a guerra, o gado foi roubado e foi por essa altura, em 1979, que J veio viver para Maputo, com 19 anos.

J é “chefe” de uma família que inclui, actualmente, as suas três mulheres, que residem todas na mesma casa no bairro do Polana Caniço A, os onze filhos (menores e que vivem todos em casa dele) que nasceram destas uniões; a sua mãe (que actualmente reside com ele), as suas quatro irmãs (uma delas já morreu) e respectivos filhos e filhas. A maior parte destes parentes residem noutras casas no mesmo bairro ou na “terra de origem” (distrito de Chibuto, província de Gaza) e há alguns sobrinhos emigrados na África do Sul. Porém, muitos dos que não residem em Maputo ficam na casa de J quando vêm à cidade.

Através da observação e em conversas com J e com outros membros da sua família, constatámos a existência de relações e entreajudas entre o núcleo de parentes residentes na “terra de origem” e aqueles que estão em Maputo. Destacamos aqui alguns momentos em que essas inter-relações se expressaram e/ou onde a entreajuda esteve presente:

– Em Chibuto, J deixou de estudar para ser pastor do gado do tio, pois o filho deste “já estava crescendo”. Quando veio para Maputo foi viver para casa da irmã mais velha (já casada) e aí residiu 6 anos. Foi esta irmã que lhe arranjou as terras de cultivo em Boane, onde, desde há uns anos, tem *machambas* que as suas mulheres cultivam e donde retiram grande parte dos alimentos que a sua família consome. Quando veio para Maputo, J abandonou a igreja que seguia na sua terra natal (Metodista) e passou a frequentar a igreja da sua irmã (Missão Suíça): “Achei melhor estarmos juntos, não estarmos aí separados”.

– J vivia em Maputo quando se casou com a sua primeira mulher, G, que é natural de Chibuto (“nasci longe da terra do senhor<sup>59</sup> J, mas sou da mesma zona [...], duas, três horas a pé”) e é filha de um grande amigo do cunhado de J, casado com a sua irmã mais velha. Este cunhado dizia a G quando ela era pequena: “vais casar com meu pai” (J era o filho mais velho e, como tal, “pai” das suas irmãs e por extensão dos maridos destas). G refere o seguinte, a propósito dos seus primeiros anos de casada:

Fui viver em casa do senhor J em Chibuto, tínhamos uma casa só nossa. O senhor J vinha a Chibuto uma vez por mês e ficava dois ou três dias. Eu trabalhava na *machamba* da minha sogra que era muito grande. Só em 1983 é que vim viver para Maputo, para casa da irmã do senhor J.

– Nos últimos anos da guerra, J recebeu na sua casa de Maputo a mãe, algumas irmãs, cunhados e sobrinhos. Uma das irmãs era mãe solteira e tinha duas filhas de pais diferentes. J, como o próprio refere, “é pai” dessas crianças (uma já faleceu). J também recebeu em sua casa os filhos de uma outra irmã depois de esta enviuvar e foi buscar a Chibuto a mãe, e esta agora vive com ele. Refere outra das sobrinhas de J: “Quem ajuda muito é o senhor J, ele é que é o mais velho da família, é como pai, quando estamos doentes é só ligar que ele leva-nos ao hospital”. Alguns dos sobrinhos mais velhos de J visitam-no com regularidade e, para eles, ele é “pai”. Durante a estadia de terreno, um dos seus sobrinhos foi preso e J afirmou que tinha ajudado a arranjar o dinheiro para pagar os subornos necessários à sua libertação, além de ter sido ele que acompanhou a irmã nas diligências (e foram muitas) que este processo implicou.”<sup>60</sup>

Como estes exemplos testemunham, a família de J é um exemplo de uma família coesa (o que não significa obviamente que não haja conflitos, como adiante se referirá) e dificilmente se podem entender as estratégias de sobrevivência e reprodução social sem ter em conta as múltiplas relações entre os diferentes membros que a compõem, independentemente dos seus locais de residência.

---

<sup>59</sup> As mulheres de J, quando o mencionavam no decorrer das conversas, tratavam-no por “senhor J”. Entre elas e quando o interpelavam directamente, designavam-no por “pai de C” (nome da filha mais velha de J). Segundo informaram, uma mulher não consegue dizer o nome próprio do marido quando fala com ele ou quando fala dele a outros em língua changana. E é considerado falta de respeito chamar as pessoas por “dona” ou pelo nome próprio quando essa pessoa é mais velha. O tratamento correcto é “papá”/“mamã”, “titia”/“titio” ou “avô”/“avó”.

<sup>60</sup> J estava muito irritado com estes subornos e, “inspirado” em notícias da imprensa que divulgavam algumas mediadas governamentais de combate à corrupção, escreveu uma longa carta dirigida, salvo erro, ao Procurador Geral da República, denunciando toda a situação. Mostrou essa carta e disse qualquer coisa como “temos de nos começar a mexer”.

As vidas de todos aqueles que se referiram (e de muitos outros não mencionados) foram e são moldadas pelos compromissos e responsabilidades mútuas e esta inter-relação tem como referente e alicerce fundamental a “terra de origem”. Neste caso concreto, foi a partir dos bens que aí se produziram (gado) que foi possível à mãe de **J** afirmar a sua independência quando enviuvou. Foi a partir das relações que se desestruturaram na terra de origem (entre a mãe de **J** e a família do marido desta) que a possibilidade da construção desta família se originou. Se a mãe de **J** tivesse voltado a casar com um irmão do seu marido, como a família deste queria, nunca **J** teria ascendido à posição de chefe que hoje ocupa. Toda a sua educação teria sido diferente, como seriam diferentes as responsabilidades, obediências e ajudas que criou, desenvolveu e possibilitou. Foi em Chibuto que **J** estabeleceu a sua primeira relação matrimonial, e é lá que ainda residem irmãs, cunhado e sobrinhos. E é em viagens constantes a este local e deste local para Maputo (durante o trabalho de terreno foi possível testemunhar essa intensa circulação) que muitos dos membros desta família, sobretudo mulheres, gastam as suas economias e o seu tempo, recebendo ajuda material e moral e reforçando a sua identidade familiar e individual.

Como contraponto deste exemplo, apresenta-se outro: de uma família em aparente processo de desagregação. Para essa família, a “terra de origem” continua a ser o referente fundamental e a entreajuda (conflituosa e controversa) entre um grupo alargado de familiares continua a existir e a ser um dos elementos fundamentais nas estratégias de sobrevivência e reprodução social desenvolvidas.

Esta família, de apelido **T**, é composta por **JT** (56 anos, natural de Massinga, Inhambane), a sua actual mulher, o filho de ambos, e a sua primeira mulher, **C**, da qual está separado. **C** e **JT** vivem actualmente em casas diferentes no mesmo bairro (Polana Caniço A), mas a casa onde vive **C** ainda é, segundo **JT**, dele (“ainda sou dono”). **C** e **JT** têm quatro filhos, entre os 24 e os 11 anos, estando os dois mais velhos, uma rapariga e um rapaz, na África do Sul. Esta rapariga tem dois filhos de pais diferentes, e a sua filha mais velha vive com a avó, **C**, em Maputo. **C** considera que esta neta é “sua filha” e esta trata-a por mãe. Vivem ainda com ela um sobrinho, filho do irmão mais velho (já falecido) do marido, e três hóspedes, a quem **C** aluga quartos.

**JT**, o mais novo de 8 irmãos, separou-se aos 15 anos da sua família. A mãe tinha morrido e o pai tinha casado de novo.

Foi devido aos tratamentos, não havia entendimento, separei-me da família e andei de um lado para outro sozinho. O sofrimento é que faz uma pessoa aprender muita coisa. Eu andei a viver assim mesmo, como uma pessoa pobre, assim, que não tem valor.

**JT** veio em 1967 para Maputo com um amigo, para a casa de familiares deste. Pouco depois, arranhou trabalho como empregado doméstico de uma família portuguesa. Estes, em 1973, foram para Portugal e ele voltou à “terra de origem” para casar com **C**, irmã de um amigo de Maputo. **C** era de uma família vizinha da família **T** e comenta: “a minha família e a do meu marido eram vizinhas, conheciam-se, já havia casamentos entre nós”.

Quando **JT** regressou a Massinga, retomou os laços com a família cumprindo os costumes: fez o lobolo. **C** foi viver com a sogra e trabalhou na *machamba* desta (madrasta de **JT**), e **JT** regressou a Maputo.

**JT**, apesar de a distância ser grande, continua a visitar a família de Massinga nas férias e recebe visitas de familiares que aí residem na sua casa de Maputo. Nestas visitas, há trocas de produtos de valor simbólico. E afirma: “Numa infelicidade posso sempre voltar para Inhambane, vou lá ter com o meu tio, irmão do meu pai, que é o chefe de toda a família **T**, quando estamos ali na cerimónia. Ele interfere e ajuda-me nos problemas.”

A importância da “terra de origem” parece atravessar as gerações. **JT** contou que o seu filho de onze anos tinha fugido três vezes de casa para ir ter com a família em Inhambane. As razões que originaram esta fuga são complexas e relacionam-se, segundo **JT**, com os antepassados da família e com a atribuição de nomes “tradicionais”. Estes e outros temas serão desenvolvidos num outro capítulo.

Apesar de **JT** estar separado de **C**, o seu sobrinho continua a viver em casa desta. **C** refere a propósito do assunto:

Ele não me ajuda, mas mandar embora é difícil, ele, por si próprio, é que tinha de sentir. Quando o meu marido vivia cá dávamos-lhe de comer, mas quando ele se casou [o sobrinho], vimos que já não íamos aguentar sustentar a mulher e o filho. Então dissemos-lhe: “tu já és crescido, tens que arranjar uma maneira, vamos fazer escalas: este mês tu compras um saco de arroz e nós compramos o caril, no mês seguinte trocamos.” Mas o meu marido perdeu o emprego e começou a haver desequilíbrio nas escalas. Mas tentei manter e consegui durante algum tempo, só que o meu marido foi-se embora e o sobrinho começou a pensar: “eu é que hei-de sustentar aquela família toda?” Carregou a esposa, foi deixar em Inhambane e ficou cá ele, mas já não dá mais nada.

Embora com uma história e uma situação (em termos de coesão) muito diversa da família de **J**, muitos dos membros da família de **JT** mantêm uma relação próxima com a “terra de origem”, com os membros que aí residem e com elementos de identidade que aí se centram. Muitas das estratégias de sobrevivência e reprodução social desta família centram-se nas relações familiares. Surgirá a oportunidade de debater com mais detalhe toda esta problemática, nomeadamente analisando o percurso dos ausentes, daqueles que, aparentemente, saíram desta rede familiar e que criaram noutros espaços as suas famílias autónomas e distintas da sua família de origem. Por agora, interessa perceber as relações que se mantêm, ao longo do tempo e através de percursos que, como os exemplos demonstram, são complexos e contraditórios.

Por exemplo, o facto de **JT** afirmar que se afastou do pai e da madrasta devido “aos tratamentos” levanta suspeitas de que houve algumas acusações de feitiçaria (o pai dele era curandeiro) e este tipo de acusações foi muitas vezes apontado pelos diversos informantes como a causa das desuniões familiares. O facto de **JT** associar os termos “solidão” e “pobreza” é também significativo. E o facto de ele ter ido casar à terra de origem com uma mulher conhecida da família (mas que ele não conhecia) e de ter cumprido os costumes demonstra uma necessidade de recuperar alianças e relações que, para além de muitas outras coisas, reestruturaram a sua situação em termos sociais e familiares. Talvez não seja por acaso que isso acontece quando ele perde o emprego na cidade. Fazendo conjecturas, pode-se pensar que ele teve vontade de se afirmar sozinho, mas que não foi capaz de o fazer. Como alternativa, recorreu de novo à sua rede familiar, mantendo, a partir daí, relações estreitas que implicam obrigações e reciprocidades.

É também controversa e ambígua a relação actual de **JT** com **C** e com a casa que foi — e não conseguimos perceber se ainda é — de ambos. Como é ambígua a relação que **C** mantém com o marido: ele vai lá a casa mas fica no talhão, não entra no espaço construído. Ela refere que o recebe, que lhe serve refeições, mas que não lhe fala... Estes aspectos serão analisados com mais detalhe noutros capítulos. Por agora importa apenas salientar a importância das relações familiares dentro da chamada “família alargada”, mesmo nos casos em que esta está, aparentemente, a desestruturar-se, salientando a importância das relações familiares nas suas múltiplas dimensões: materiais, emotivas, simbólicas e identitárias. É a partir destes diferentes elementos que os actores se posicionam e constroem as suas estratégias e que as relações familiares se estruturam. E são as relações familiares que possibilitam o desenvolvimento de estraté-

gias conjuntas que visam a sobrevivência e a reprodução social do grupo. A “terra de origem” funciona como uma das “âncoras”, um dos “eixos” fundamentais que permite a cada um situar-se em relação aos outros, numa complexa rede de hierarquias onde direitos, deveres, obrigações e responsabilidades simultaneamente se definem, se recriam e são manipulados.

A importância das relações entre os núcleos familiares residentes em Maputo e na terra de origem foi igualmente constatada na análise das cerca de 80 entrevistas realizadas no âmbito do *Projecto Cidades*. Verificou-se aí que muitos dos entrevistados que nasceram em Maputo ou que aí residem há vários anos mantêm relações mais ou menos regulares com a “terra de origem”: os familiares de ambas as regiões visitam-se (e estas visitas podem implicar estadias prolongadas no tempo) e trocam produtos entre si; existem ainda aqueles que cultivam uma *machamba* na “terra de origem” e que por isso aí se deslocam com regularidade; por vezes, essa *machamba* é trabalhada por familiares que aí residem em permanência.

No caso dos recém-chegados à cidade, essa relação ainda é mais constante: alguns dos entrevistados têm *machamba* e casa na “terra de origem”, e uma das mulheres reside nesse local com alguns dos filhos do casal. Outros visitam com regularidade a família e trocam produtos entre si. Apenas uma das entrevistadas disse que nunca mais tinha ido à terra de origem desde que está a viver em Maputo, por falta de dinheiro para as viagens, mas referiu que os familiares dela e do marido viviam aí e que estes “vêm sempre” visitá-los a Maputo. Afirmou ainda que gostava mais da vida em Manjacaza do que em Maputo, porque “lá em casa temos *machamba*, produzimos tudo, enquanto aqui para viver é necessário dinheiro”.

A manutenção dos laços familiares entre os núcleos residentes em Maputo e os residentes nas diferentes províncias não é tão significativa (ou pelo menos não é tão visível)<sup>61</sup> entre os que responderam ao inquérito: apenas um quarto refere que participa em cerimónias e rituais na terra de origem e que visita com regularidade a família que aí reside.

Esta relação é, de uma forma geral, mais visível entre aqueles que imigraram há menos tempo do que entre os que nasceram na cidade ou aí residem há mais anos. Mas o

---

<sup>61</sup> Este tipo de informação implica um questionamento mais profundo dos actores do que aquele que pode ser realizado por meio de um questionário.

tempo não é o único factor explicativo desta manutenção ou quebra de laços familiares. A relação pode não existir por não existirem familiares residentes nas províncias do Sul de Moçambique ou por a “terra de origem” se situar a uma grande distância do bairro onde residem actualmente. É interessante notar que, entre aqueles que não têm relações com a província, muitos são filhos de casamentos “mistos” (por exemplo, a mãe é de Maputo e o pai estrangeiro ou do Norte), outros são filhos de pais naturais de Maputo ou que aí residiam há muitos anos, outro é estrangeiro (português). Todos aqueles que declararam o facto de terem familiares nas províncias do Sul de Moçambique mantêm com eles algum tipo de relação, que muitas vezes perdura ao longo do tempo. Por exemplo, um dos entrevistados em Mafalala, de 70 anos, natural de Manjacaza, residente em Maputo desde os seus 25 anos, comenta a relação que mantém com os seus familiares do campo nos seguintes termos:

Tenho muita família em Gaza [...] vou sempre lá e à missa<sup>62</sup> fomos, e havia muita gente que tinha sido convidada para a missa, fomos até para lá à casa [...]. Sou chefe de família lá e cá. [...] Calculando não posso, são muitas pessoas, mais de 200 com certeza, no dia em que fizemos a missa lá foi feita em minha casa, com terreno muito grande até lá... mas estava cheio, cheio mais de 300 e tal pessoas no dia da missa, [...] mesma família [...] tenho lá muito lugar para *machamba*, está lá essa minha cunhada, mulher do meu falecido irmão mais velho [...] faleceu, deixou a casa, está comigo, e quem toma conta da casa sou eu. A *machamba* tem tudo. [...] A gente faz o seguinte: compramos os produtos que lá fazem falta, sal, açúcar, quando houver dinheiro arranjamos roupa das calamidades [...] um pouco daqui dá sal, petróleo e em troca é fácil, basta arranjar isso, eles têm de cultivar todas as vezes, semear [...] e já ficam lá a tomar conta [...] sim, trago, tem muito lá, tem muita coisa, não há fome, e este ano como choveu bastante [...].

As relações com a “terra de origem”, o sentimento de pertença a um lugar e a noção dos direitos de posse sobre esse lugar estão intimamente ligados ao culto dos antepassados e a questões simbólicas que são importantes elementos constitutivos da identidade familiar, explicando por isso coesões existentes. Voltaremos a este assunto mais adiante, mas importa desde já salientar que estas relações são complexas e dinâmicas, pois a “terra de origem” não é algo de estático ou fixo e pode existir independentemente do espaço geográfico real onde em tempos se localizava. Diz a mãe de

---

<sup>62</sup> As cerimónias dedicadas aos antepassados, mesmo quando realizadas de acordo com as regras costumeiras, são muitas vezes no discurso dos actores designadas, em português, por missas.

J (80 anos), a propósito deste assunto:

Se um dia voltar para lá, tenho lá casa, tenho netos que podem construir uma casa para mim [...] As minhas filhas e netos que estão lá continuam, só que não é no mesmo espaço porque tiraram as pessoas e fizeram uma espécie de aldeia com casas muito próximas. Foi o Estado que fez durante a guerra por causa dos bandidos, essa aldeia ainda existe, as *machambas* ficam à volta.

Por outro lado, a relação com a “terra de origem” pode existir apenas no plano ideal, não sendo efectivada, na prática, por muitos anos. Todos os membros das famílias com quem se desenvolveu um estudo mais aprofundado e que nunca tinham ido à “terra de origem” afirmaram que, se quisessem, tinham aí uma *machamba* para explorar. E disseram, também, que cada família e cada indivíduo sabe onde fica a sua *machamba*, mesmo que durante anos não exista nenhum contacto com a “terra de origem”. No caso das mulheres casadas ou viúvas, esta terra localiza-se, na maioria das vezes, na região de origem da família do marido. V, casada, de cerca de 60 anos, referiu-se a este assunto nos seguintes termos:

Qualquer membro dessa família pode ir para lá, mesmo que os pais nunca tenham lá ido, pode chegar lá e pedir para mostrarem onde estavam os pais, o régulo vai mostrar. [...] É o régulo que sabe onde é a *machamba* de cada família e sabe se for lá alguém que não é da zona. [...] Há sempre muita terra, não falta, eu mesmo tenho *machamba* que guardei para os filhos, se querem cultivar vão lá, se querem fazer uma casa vão lá, se querem fazer uma cidade vão lá na zona da família do meu marido.

Mesmo nos casos em que existem conflitos entre os membros colaterais de uma família, essa relação pode manter-se. É o caso de uma mulher viúva (VS, de 40 anos) que está em conflito aberto com os familiares do seu marido por, entre outras coisas, não aceitar casar com um cunhado. Esta mulher, não só mantém na terra do marido uma *machamba* e paga “presentes” a algumas das suas parentes colaterais para estas a cultivarem, como tem lá um filho que está a ser criado pela avó paterna. Esta criança tem o nome do avô paterno e foi este (o chará<sup>63</sup> da criança) que o levou para a “terra de origem”

---

<sup>63</sup> Diz-se no Sul de Moçambique (pelo menos) que duas pessoas com o mesmo nome próprio são “charás” uma da outra. Muitas vezes, o padrinho ou a madrinha (ou aqueles que são escolhidos para dar o nome a uma criança) dão o seu nome próprio aos afilhados e passam por isso a ser seus “charás”. Por extensão, “padrinho” e “chará” apareceram por vezes no discurso das pessoas como sinónimos sem que houvesse repetição de nomes próprios. Em princípio, ser “chará” de alguém é um facto com algum significado, existindo uma identificação entre o nome e as pessoas. Partilhar um nome é de certa forma também partilhar uma identidade. Junod

(neste caso no distrito de Jangano, província de Inhambane). A criança vive aí desde que deixou de mamar. Por causa dessa criança, mas também por outras razões, **VS** mantém a relação com a “terra de origem” do seu marido e com os familiares que aí residem: “Quando faço dinheiro aqui, eu sempre mando para lá, porque tenho uma criança e também para eles. Não posso deixar de os ajudar e eles de Inhambane mandam coisas”.

A situação familiar desta viúva é um bom exemplo da fluidez e ambivalência do modelo de parentesco “tradicional” na actualidade. De acordo com este modelo, as mulheres casadas e loboladas ficam a pertencer à família do marido. No caso de viuvez devem, idealmente, casar com um irmão do marido. Se não aceitarem esta união são expulsas e ficam sem nada. No caso de separação ou divórcio, o lobolo que a família da noiva recebeu deve ser devolvido à família do marido. E, em qualquer caso, os filhos de um casamento pertencem à família do pai, e a mãe separada ou divorciada não tem, de acordo com os costumes, direitos sobre os seus filhos. É um modelo claramente patrilinear e patrilocal, embora, na prática e desde sempre, haja excepções e infracções a estas regras (ver exemplo da mãe de **J**, acima referido).

Um mulher viúva, como **VS**, que não aceita voltar a casar com um irmão do marido, corre o risco de ser banida da rede familiar e ficar sozinha. Por isso desenvolve estratégias complementares que passam por um reforço das relações com os seus familiares directos. Neste caso concreto, **VS**, seguindo um outro costume, também “deu” outro dos seus filhos à sua mãe e diz:

O que está com a minha mãe é chará do meu pai, e depois a minha mãe gosta de ficar com o chará do marido dela [...] se tivesse que escolher entre eles [família do marido] e a minha mãe, ajudava a minha mãe. Eu sempre compro sabão, calamidades, para ajudar a ela [...] sinto que pertença mais à família da minha mãe.

No entanto, **VS**, apesar de poder contar com o apoio dos seus familiares directos e de ter uma certa auto-suficiência económica, continua a manter uma relação com os

---

distingue quatro formas de atribuições de nomes entre os tsongas como sendo as mais comuns: “1.º Muitas vezes os pais dão ao filho o nome dum chefe [...] o que lhes lisonjeia a vaidade; 2.º Mais correntemente os pais gostam de lembrar um nome dos tempos antigos [...] o nome de um antepassado, pois é bom recordá-lo. Chegam para isso a deitar os ossinhos [...] 3.º Alguém pede o favor de dar o seu nome ao recém-nascido [...] muitas vezes também este privilégio é concedido a um viajante de passagem na aldeia [...] isto estabelece um laço especial entre a pessoa e a criança [...] 4.º Uma quarta maneira de dar um nome a um recém-nascido é escolher um inspirado pelas circunstâncias do nascimento” ([1912-13] 1996: 439-440).

familiares do seu marido e não pode, ou não quer, cortar definitivamente com eles. **VS** refere-se nos seguintes termos e esta relação:

No tempo em que o meu marido era vivo eu gostava da família dele e eles gostavam de mim, agora estou a ver a diferença, eles criam problemas [...] ainda não fiz a missa ao meu marido porque eles disseram que se eu a fizesse ia morrer outra pessoa agora, tinha que esperar [...] não sei quanto tempo, eles é que sabem. Eu já me tinha preparado para fazer uma missa de 6 meses, eles negaram [...] Eles é que sabem, eu estou cá, quando me chamarem eu hei-de ir, mas eles disseram que tinham uma coisa para tratar, eu é que disse que agora não tinha tempo, são essas coisas de curandeiro, eu não me quero meter nessas coisas.

Concluindo, pode-se afirmar que a maioria das pessoas contactadas mantém com a “terra de origem” e com os familiares que aí residem relações profundas (mas não necessariamente regulares) e estas relações reforçam e actualizam a sua identidade familiar. E é a existência de um conjunto de elementos identitários específicos – ancorados em referentes e memórias, e actualizados nas relações e nas práticas daí decorrentes –, partilhados por um conjunto de indivíduos unidos entre si por laços de filiação ou aliança, que permite ao grupo-família a activação e o desenvolvimento das estratégias de sobrevivência e reprodução social.

Em certo sentido, e para o conjunto das pessoas estudadas, a família está ancorada num espaço geográfico definido, mas não necessariamente imutável. Fazer parte de uma família implica ser de um lugar e este sentimento de pertença (identitário) é actualizado através das relações que cada um mantém e desenvolve com aqueles com quem partilha essa identidade. A actualização dessas relações processa-se de forma diversa e, nomeadamente, é a elas que se faz apelo no processo de instalação na cidade. A grande maioria das pessoas estudadas, quando veio para a cidade, instalou-se em casa de familiares e aí residiu até conseguir os meios que lhe permitissem alugar ou comprar o seu talhão, ou a sua casa. Foi, na maior parte dos casos, graças a esses familiares que residiam na cidade que conseguiram o primeiro emprego. Foi por via destes familiares que se integraram em igrejas, chegando por isso a mudar de culto. Por sua vez, ao longo do tempo em que têm vivido na cidade, receberam vários familiares que vinham do campo. Esta ajuda é, para muitos dos recém-chegados, condição vital para a sua sobrevivência nos primeiros tempos em Maputo.



# 4

---

## **Famílias: recursos, referentes e articulações**

---



#### 4.1. Escolaridade e educação

Se, em termos identitários e de relações familiares, a dicotomia entre o meio rural e meio urbano não é significativa para as famílias estudadas — existe, em muitos casos, uma fortíssima relação entre os núcleos urbanos e rurais de uma mesma família e uns não se compreendem sem referência aos outros —, em termos individuais essa dicotomia pode ter uma expressão significativa, traduzindo diferenças sociais, económicas e culturais entre os membros de uma mesma família que residem no campo ou na cidade. E, caso tal se verifique, pode vir a influenciar de forma decisiva as estratégias de sobrevivência e reprodução social das famílias.

Ou seja, o facto de um indivíduo residir há muito tempo na cidade tem certamente influência nos seus hábitos (nomeadamente de consumo) e poderá repercutir-se nos seus valores, nas suas aspirações e nas suas estratégias. E este indivíduo pode influenciar alguns dos membros da sua família, determinando mudanças tanto em termos da estrutura familiar (por exemplo uma maior independência entre os diferentes núcleos) como ao nível das estratégias de sobrevivência e reprodução social desenvolvidas.

O acesso à educação formal,<sup>64</sup> em princípio mais facilitado em meio urbano do que em meio rural, poderia ser, caso se concretizasse com sucesso, um dos meios através dos quais as mudanças sociais e económicas poderiam processar-se. Se assim fosse, a escola seria um veículo de transmissão dos valores da sociedade “moderna” e “urbana”, e

---

<sup>64</sup> De acordo com os dados do Censo de 1997, a maioria da população analfabeta da cidade de Maputo é do sexo feminino (108.699 mulheres e 59.843 homens) e se a diferença entre os sexos não é tão marcante entre aqueles que estão a estudar (no ensino primário são 120.224 homens e 117.468 mulheres, no secundário 18.234 e 18.205, respectivamente), já é mais notória entre os que têm a escolaridade concluída: com o ensino primário concluído existem 60.301 homens e 49.093 mulheres e com o ensino secundário existem 12.153 homens e 6.637 mulheres (Instituto Nacional de Estatística 1998a: 24 e 26-27). De acordo com um estudo do Ministério do Plano e das Finanças de Moçambique, de âmbito nacional mas de carácter indicativo (parte dos dados não estavam disponíveis), 48% da população feminina e 27% da população masculina não têm escolaridade. A entrada tardia no sistema educacional é um problema, pois cerca de 52% das raparigas e 43% dos rapazes atingem os 10 anos sem nenhuma escolaridade. A proporção da população sem nenhum grau de instrução é menor nas zonas urbanas do que nas rurais (feminina: 10% contra 32%; masculina: 22% contra 55%). 48% de mulheres e 64% de homens têm o ensino primário, mas apenas 2% das mulheres e 5% dos homens têm o ensino secundário. Maputo tem uma percentagem maior de alunos com o ensino secundário concluído (10% para as mulheres e 18% para os homens). A média de anos de estudo é muito baixa em todo o país (1997: 7).

indivíduos com um nível mais elevado de formação escolar poderiam tornar-se motores de mudanças culturais, sociais e económicas significativas a nível do grupo familiar. Um pai de família a residir em Maputo há vários anos e com um nível de escolaridade mais elevado do que os seus parentes no campo poderia significar uma importante mudança em termos da estrutura familiar: poderia autonomizar-se das estruturas de poder familiares de raízes rurais e aspirar para si e para a sua descendência uma independência em relação às obrigações redistributivas que esta unidade social pressupõe, delineando uma estratégia mais individualista, onde a educação “moderna” e “urbana” da sua descendência directa seria priorizada.

Mas antes de abordar esta controversa questão é importante verificar se, de facto, a vinda para a cidade significou para estas famílias um aumento significativo no número de anos de escolaridade dos seus membros e se há diferenças, em termos de educação formal, entre aqueles que residem há mais ou menos tempo na cidade.

O primeiro facto que se constata através da análise dos dados da pesquisa de terreno é que essas diferenças não são muito significativas: o grau de escolaridade é baixo,<sup>65</sup> embora seja ligeiramente superior entre aqueles que eram jovens a seguir à independência. Este facto pode ter várias explicações: a baixa taxa de escolaridade é fácil de compreender no caso daqueles que eram jovens no tempo colonial – é conhecida a política colonial portuguesa em termos da escolarização das populações colonizadas. Por outro lado, aqueles que viviam (nesse período ou depois da independência) no meio rural durante a infância e juventude tinham de cumprir certos deveres familiares que os impossibilitavam de frequentar a escola.

Entrei na escola em 1966, saí em 1973. O meu tio pediu-me para eu ir guardar, ir pastar os bois, porque o filho dele já era crescido e não dava para pastar. Tinha que ir para a África do Sul [...] então interrompeu-me os estudos para ir lá guardar a

---

<sup>65</sup> Na periferia de Maputo, 83% dos jovens com menos de 14 anos frequentam as EP1 (escolas primárias de primeiro grau que se destinam ao ensino do 1.º ao 5.º ano de escolaridade), mas apenas 47% dos que têm mais de 14 anos frequentam as EP2. Ao nível do ensino secundário, as escolas não chegam a cobrir 10% da população em idade escolar e beneficiam sobretudo os jovens do Distrito Municipal 1 (“cidade de cimento”) (cf. Oppenheimer e Raposo 2000: 30-31). “Com efeito, a larga maioria dos alunos dos distritos suburbanos que termina a 6.ª classe do curso primário não tem acesso ao secundário. Os poucos que conseguem matricular-se são obrigados a percorrer grandes distâncias, através de vias mal transitáveis, com transportes colectivos de custo elevado para os seus meios e com risco de agressão nalguns trajectos nocturnos, situação que conduz a maioria a desistir da escola” (Oppenheimer e Raposo 2000: 31).

criação [...] estava na 2.<sup>a</sup> classe [...] Muito à rasca, já na cidade, educação de adultos, é quando consegui tirar a 3.<sup>a</sup> e a 4.<sup>a</sup> também já com dificuldades, porque eu já ia trabalhar e voltava cansado e às vezes não ia à escola (J, 42 anos).

Nem a primeira classe tenho, ia pouco à escola porque tinha de pastar cabritos (JT, 56 anos).

Os que cresceram depois da independência de Moçambique têm um nível de escolaridade relativamente mais elevado (sobretudo os homens) do que a geração que viveu a juventude durante a época colonial. Como curiosidade, referimos que apenas um dos entrevistados de Mafalala disse ter irmãos com estudos universitários. No Polana Caniço A, três dos entrevistados têm cursos médios e apenas dois disseram que o pai tinha estudado para além da 4.<sup>a</sup> classe, sendo que um tinha frequentado o 2.<sup>o</sup> ano do ciclo preparatório no tempo colonial e outro tinha sido professor primário também nessa época.

Verificámos, igualmente, que entre aqueles que residem há mais tempo na cidade e aqueles que vieram há menos tempo não existem diferenças significativas em termos do grau de escolarização dos respectivos filhos: a média de anos de escolaridade dos filhos dos entrevistados (nos dois grupos) é superior à dos seus pais e, contrariamente a estes últimos, muitos dos seus filhos frequentam ou frequentaram a escola secundária.

Apenas um dos entrevistados, um homem idoso, disse que os filhos “são engenheiros, outro que é de laboratório, esse é de medicina, está desempregado, mas esse está para arranjar outro trabalho e então outro está a ‘fazer chapa’,<sup>66</sup> esse do engenheiro, o mais velho”.

Outro entrevistado, um homem de 45 anos, afirmou que desejava que o seu filho frequentasse a universidade:

Um dos rapazes é aquele que saiu no jornal em 87. Uma criança que com cinco anos sabia ler, escrever e fazer contas, falar correctamente português [...]. Vieram aqui jornalistas me entrevistar [...]. Já tem dezassete [...] está quase a completar dezoito, sim, está na 12.<sup>a</sup> agora [...] no próximo ano vai para a universidade [...] quer fazer engenharia electrotécnica [...] o governo vai-me ajudar [...] Já os contactei. Fiz tudo [...] Pronto, basta o miúdo fazer a 12.<sup>a</sup>, trago-o para aqui, nós

---

<sup>66</sup> *Chapa* é o nome dado aos veículos de transporte colectivo privados e na sua maioria “informais”. *Fazer chapa* ou ser *chapeiro* é ser condutor, *chamador* — aqueles que chamam os clientes (cf. Serra 2001: 38) — ou cobrador desses veículos.

vamos reacondicionar tudo. Até este ano vou a Vilanculos a ver se peço a declaração de pobreza no Concelho Municipal. Trago-o para aqui como se eu estivesse em Vilanculos, enquanto estou aqui. Como não tenho condições, tudo tem que estar nas mãos do Governo.

A educação formal é, pelo menos como ideal, importante para a maioria destas famílias. Muitos dos pais disseram que faziam um grande esforço para os filhos estudarem, outros comentaram o elevado custo das matrículas e as dificuldades que tinham para conseguir custear as despesas que a escola implica, outros ainda referiram o facto de os filhos terem deixado de estudar devido à impossibilidade de lhes pagarem a escola. Muitos dos entrevistados afirmaram igualmente que não tinham continuado a estudar devido quer às dificuldades financeiras dos seus pais quer ao facto de terem de ajudar na *machamba* ou com o gado. Transcrevem-se aqui dois excertos de entrevistas que se referem a este assunto:

Consegui [que os filhos estudassem] mas era muito difícil, a família me ajudava, há um director que estava aqui a ensinar, aquele lá na Estrela Vermelha e me ajudou para conseguir que estudassem até à 8.<sup>a</sup> e 9.<sup>a</sup> (mulher, 51 anos).

É pela minha força, é força de Deus e acelerei aqui bastante para poder fazer. Saíram daqui quando já sabiam ler e escrever e matriculei-os nas escolas [...] é muito importante saber ler e escrever (homem, professor primário, cerca de 60 anos).

Uma das professoras entrevistadas no bairro de Mafalala afirmou que os pais davam muita importância à escola e se sacrificavam para que os filhos pudessem estudar. Disse que muitos pais que tinham regressado à sua terra de origem tinham deixado os filhos no bairro com familiares para que estes pudessem continuar a estudar. Mas salientou o facto de muitas crianças trabalharem e venderem e por isso não estudarem em casa. Esta professora afirmou ainda que havia muitas crianças na escola traumatizadas pela guerra, filhos de deslocados e órfãos de guerra, mas que na escola não tinham nenhum apoio específico para poder lidar com este problema. E acrescentou ainda:

Um dos problemas dos alunos é o facto de muitos terem aquela vida do campo, não estão habituados à cidade e nós temos que limar essa vida do campo e tentar comparar com a vida na cidade [...]. Outro problema é que a maioria das crianças tem o português como uma segunda língua. Na minha turma tenho crianças da Zambézia, Tete, Niassa e Nampula, embora a maioria já viva no bairro há muitos anos [...]. O mesmo professor dá as várias disciplinas e há três turnos, cada turno com os seus professores [...] os livros são oferecidos aos alunos pelo Ministério da Educação e estes têm de comprar cadernos e canetas. Não há mesas e carteiras para

todos os alunos, têm de sentar três por mesa, muitos ficam no chão. [...] O problema mais grave da escola é o excesso de alunos por turma. [...] O nível económico dos alunos é muito parecido, pelo menos não se conseguem ver grandes diferenças através das crianças.

Nos bairros, a par das escolas oficiais, funcionam outras escolas privadas e/ou comunitárias. Uma dessas escolas comunitárias, no bairro de Mafalala, é apoiada por uma ONGD irlandesa, a GOAL. Uma das professoras desta escola referiu que as crianças frequentavam esta escola porque para entrar não havia, contrariamente à escola oficial, limites de idade, nem eram exigidos documentos. Segundo disse, as escolas do bairro não chegam para as crianças todas e havia pais que não queriam pôr os filhos a estudar, preferindo pô-los “a vender”.

Outro dos professores com quem falámos, referindo-se ao nível académico da população residente no bairro de Mafalala, afirmou: “a universidade está mais aberta a qualquer pessoa [...] aqui no bairro há dez pessoas que se formaram há pouco tempo, três na área da educação, três em economia e dois em medicina”. A título de curiosidade, refira-se que, apesar de tudo, existem mais alguns quadros superiores nos bairros estudados. Os dados do recenseamento de 1997 referem que em Mafalala há 79 pessoas que frequentam ou já concluíram um curso superior (sendo 61 homens e 18 mulheres, a maioria na faixa etária dos 25-39 anos). No Polana Caniço A, 92 pessoas possuem ou frequentam esse nível de ensino (78 homens e 14 mulheres) e em Hulene B esse número é de 42 (37 homens e 5 mulheres) (cf. Instituto Nacional de Estatística 1998b). De acordo com o inquérito do *Projecto Cidades*, em Mafalala a percentagem de pessoas que tem um curso superior é de 0,6%, no Polana Caniço A é de 1,6% e em Hulene B é de 0,4%. Ainda de acordo com os dados do mesmo inquérito, a percentagem da população que não estudou é, no conjunto dos três bairros analisados, de 3,1%, a dos que têm a 4.<sup>a</sup> classe de 23,6%, a dos que têm a 6.<sup>a</sup> classe de 10,7%, a dos que têm a 9.<sup>a</sup> classe de 3,1% e a dos que têm a 12.<sup>a</sup> classe de 1%. Cerca de 2% têm cursos médios ou técnicos.

De acordo com os dados desse inquérito, as diferenças entre os bairros não são muito significativas e apenas se notam entre as percentagens da população que não estudou, ligeiramente inferior no bairro de Polana Caniço A.

As razões que levam ou não levam as famílias a investir na educação formal dos seus filhos são complexas e nem sempre evidentes e a sua análise pode ajudar a compre-

ender as estratégias de sobrevivência e reprodução social desenvolvidas. De alguma forma, é nas crianças e nos jovens que as famílias projectam o seu futuro e as opções que fazem em termos da sua educação — entendendo, agora, este termo no seu sentido lato — são condicionadas por inúmeros factores: a educação que eles próprios receberam; o contexto onde presentemente a educação é realizada e as alternativas possíveis dentro deste contexto; os referentes que são capazes de manipular e as expectativas que têm em relação ao futuro.

Por outro lado, a educação formal, a escola e o tipo de aprendizagem que aí se desenvolve não constituem “mundos” exteriores a estas famílias. As escolas primárias ou secundárias na cidade de Maputo não são instituições à margem das populações que servem, pelo contrário, estão intimamente relacionadas com os actores que as vivem: professores, alunos, directores e todo um leque diversificado de agentes que formulam, desenvolvem e implementam as políticas educativas.

A escola, por muito distante que pareça estar da realidade vivencial de um qualquer bairro da cidade de Maputo, em termos de objectivos e conteúdos programáticos efectivamente não está. A escola reproduz a sociedade, está inserida na sociedade e não pode ser dissociada do contexto e dos actores que constituem a sua essência fundamental. Encontram-se na escola as mesmas “lógicas plurais” (cf. Olivier de Sardan 1998), o mesmo grau de “informalidade”, de “esquemas”, de (des)adaptações e de “desenrascanços” que se encontram, salvaguardando as óbvias diferenças, em qualquer mercado da cidade de Maputo. Como diz J,

Ali naquela escola de Polana Caniço não tem grande interesse, porque os próprios professores vão à escola bêbados e não ensinam nada, nada, nada, mesmo nada. E eu estou arrependido de ter deixado uma das minhas filhas ali naquela escola de Polana Caniço. E vai lá ver, uma que já anda na 2.<sup>a</sup> ultrapassa aquela que está na 3.<sup>a</sup> que está naquela escola de Polana Caniço. Eu prefiro transferir para longe porque aquela escola não vale a pena. É a escola mais perto e era bom para a gente ter crianças aí perto, mas eu prefiro mandar para longe.

De facto, quando se fala de “educação formal” importa consciencializar os obstáculos que se apresentam à sua concretização prática. Mesmo que os pais considerem prioritário dar uma educação escolar aos seus filhos e façam inúmeros sacrifícios para o conseguir, muitas vezes não conseguem atingir esse objectivo. São conhecidos os inúmeros entraves que se lhes colocam: superlotação das escolas; dificuldades em matricular os filhos (muitas vezes só vencidas através de subornos); má preparação e

desmotivação dos professores (baixos salários e falta de condições de trabalho); heterogeneidade das turmas que reúnem alunos de diferentes idades e grupos linguísticos; o facto de o português constituir uma segunda língua.<sup>67</sup> E, no caso de todas estas dificuldades serem superadas, a educação formal, por si só, não implica uma mudança em termos sociais e económicos ou de atitudes. Os empregos são escassos mesmo para indivíduos com uma certa formação escolar e a frequência da escola, na cidade ou na periferia de Maputo, não é por si só “motor de desenvolvimento”, não representa necessariamente mudança social ou de comportamentos.

Assim, a consciência da “(in)formalidade” da “educação formal” está presente nas famílias, quando estas a consideram importante em termos ideais mas, na prática, e em muitos casos, só investem em alguns anos de formação e de forma desigual em relação aos seus diferentes filhos. A partir de um certo nível de formação – quando as exigências em termos de horas de estudo e as despesas com material escolar se tornam maiores – muitos dos jovens são “retirados” da escola pelos familiares ou estes desconsideram as actividades que estes aí desenvolvem, entregando-lhes outras tarefas que consideram prioritárias e que “roubam” às crianças tempo e disponibilidade para as actividades escolares. Ter um diploma é importante para obter um emprego, para tirar a carta de condução, mas esse diploma pode ser obtido de outras formas e, infelizmente para os próprios e contrariamente às suas aspirações, a maior parte do trabalho que efectivamente realizam não o exige. As hipóteses de conseguir os empregos a que aspiram são muito limitadas, mas, mesmo assim, muitas das famílias referiram que se esforçam para que os seus filhos estudem.

**JP**, 27 anos, natural de Morrumbene, província de Inhambane, diz-nos sobre este assunto o seguinte:

Tenho a 7.<sup>a</sup> classe da escola oficial, foi aí que aprendi português. Ia à escola, no campo, era tempo de guerra, passava mal, sempre a esconder de um lado para o outro. Quando vim para Maputo parei de estudar porque o meu pai faleceu. Os meus irmãos que vivem comigo estudam, menos uma irmã e os mais novos. Eles mostram-me os testes que fazem na escola. Um está na 10.<sup>a</sup> classe e outro na 8.<sup>a</sup>

---

<sup>67</sup> Segundo os dados do recenseamento de 1997, em Mafalala existiam 1.035 pessoas que não sabiam falar português (284 homens e 751 mulheres); no Polana Caniço A, 6.191 (1.922 homens e 4.269 mulheres); em Hulene B, 5.223 (1.644 homens e 3.579 mulheres). As crianças e jovens na faixa dos 5-19 anos que não sabiam falar português eram 348 em Mafalala, 3.156 no Polana Caniço A e 2.635 em Hulene B (de ambos os sexos) (cf. Instituto Nacional de Estatística 1998b).

classe. Gostava que os meus filhos tivessem estudos [...] é mais importante do que ter *machamba* e gado. [...] A escolher, pagava todos os estudos e até a universidade. Não posso deixar de pagar para eles estudarem, eles de outro lado devem aprender outras coisas. [...] O estudo ajuda, consigo fazer coisas que são necessárias. Na empresa onde estou é preciso uma pessoa que estudou.

Por outro lado, os jovens não são seres passivos e têm as suas prioridades e as suas estratégias. Muitos disseram que tinham deixado de estudar por sua iniciativa e contra a vontade (aparente) dos pais. Mas os pais também se queixam de não conseguirem educar os filhos, de estes lhes desobedecerem e de que passam o dia “por aí”, sem eles saberem como ocupam o seu tempo.

Neste aspecto, demo-nos conta de que existem modelos de educação que chocam com as necessidades do presente, em termos de orientação e encaminhamento dos jovens. C, de 17 anos (filha do já mencionado J), é um bom exemplo. Frequentava a 9.<sup>a</sup> classe, mas chumbou por faltas – segundo uma das “mães”, em vez de ir à escola ia “trançar”.<sup>68</sup> No ano seguinte, não pôde inscrever-se nos horários diurnos que estão interditos aos repetentes e, como não podia estudar de noite – segundo disseram, o pai não deixava, pois considerava que era perigoso para uma rapariga andar na rua muito tarde –, desistiu, por agora, de frequentar a escola e por isso “o serviço dela é ficar em casa nas panelas”. Esse “serviço”, como foi verificado ao longo do tempo em que decorreu o trabalho de terreno, não é constante e é relativamente “leve” quando alguma das três mulheres do pai se encontra em casa. Durante o trabalho de campo, somente no período em que todas as “mães” estiveram ausentes na *machamba* C tomou conta da “casa”. Nessa altura era ela a responsável por todas as tarefas domésticas que incluíam cuidar do pai, dos nove irmãos e de uma avó velhinha e entrevada. Nesse período, como relataram, mandou o seguinte recado às “mães”: “Vão dizer àquelas três que estão na *machamba* que aquela mulher que está no lar [*muti*] diz que já está a deixar o *muti* e vai embora.” E, de facto, quando elas chegaram, C foi-se embora, segundo disseram, visitar e “trançar” em casa de umas primas.

Quando perguntámos às “mães” de quem era a responsabilidade da educação de C, afirmaram:

Por mais que se queira controlar C, é muito difícil, é ela que tem de pensar o que faz, não vale a pena prendê-la em casa, pode até sair pela janela à noite, se aparece

---

<sup>68</sup> Fazer tranças em cabelos, por vezes a troco de dinheiro.

grávida diz que é do papá, porque o papá não a deixava sair de casa [...] como ela já é crescida, então fica difícil o controlo [...] mas mesmo assim, C acha que a controlamos muito e que fazemos muita pressão sobre ela.

As “mães” disseram que não estavam muito à vontade para falar com C de certos assuntos, alguns porque consideram ser da responsabilidade do pai e outros porque só a avó pode conversar com ela (tudo o que se refere à educação sexual e “namoros”). Esta avó comentou o seguinte:

No meu tempo, tempos remotos, só de a mãe olhar assim para ti, tu ficavas com medo, só para responder assim a alguém tu pensavas primeiro “será que se eu responder estará correcto, ou vão dizer que eu estou a errar?” Agora, a criança, por mais que tenha feito alguma coisa de errado fica assim, a olhar para ela. A criança não fica com medo, acha normal e não liga [...] mas mesmo agora, em algumas famílias, podes pensar em alguém que foi educado como se essa pessoa fosse daquele tempo deles [...] Depende da consciência de cada pessoa, podem os pais tentar dar uma educação melhor para eles, mas a pessoa não quer meter aquilo na cabeça e não vai acatar.

Uma das mulheres da família acrescenta sobre este assunto:

A educação não depende do bairro nem do meio onde se vive, mas se estivesse no campo educaria melhor os filhos [...] como vivo aqui, tenho muitos vizinhos e cada casa tem a sua educação e o filho vai a várias casas e entra com a educação que recebeu dos pais mas os vizinhos não acatam. Enquanto no campo tem só uma educação que os pais deram, ninguém há-de vir querer mudar [...]. As crianças lá acatam, têm muito medo.

A forma como as famílias estudadas educam as crianças e os jovens é, obviamente, influenciada pelo meio onde vivem. E o facto de todas as famílias terem uma atitude “ambígua”<sup>69</sup> em relação à educação formal – e à educação de uma forma geral – é significativo e está em consonância com as características “ambíguas” e “plurais” da sociedade onde estão inseridas. Esta “ambiguidade” espelha-se no seu comportamento, que, por sua vez, se reflecte na educação (em termos gerais) e nos valores que transmitem aos seus filhos. A “crise” de autoridade e a desadequação entre a educação “dos outros tempos” e os comportamentos dos jovens da periferia de Maputo estão espelhadas nos excertos de conversas que acima se transcreveram, mas as ideias

---

<sup>69</sup> Emprega-se este termo para traduzir, simultaneamente, os sentidos contidos nos termos “articulação”, “compromisso”, “informalidade” e “lógicas plurais”.

expressas têm de ser relativizadas. Por um lado, em qualquer sociedade o passado é sempre idealizado como sendo um lugar de “ordem”, um “tempo” em que as regras eram cumpridas e os jovens obedeciam. Por outro lado, a “educação formal” não pode ser considerada de uma maneira desenquadrada, uma vez que está inserida num contexto e, como tal, o seu “lugar” no quadro das estratégias de sobrevivência e reprodução social tem de ser avaliado em função do contexto que se analisa.

Mercedes González de la Rocha e Alejandro Grinspun (2001) e Deborah Potts (1997), como referimos no primeiro capítulo desta dissertação, estão de acordo em afirmar que estratégias de sobrevivência que implicam a redução ou a eliminação de despesas não essenciais – como são as da educação – ou as estratégias de sobrevivência que implicam uma intensificação e maior mobilização dos membros da família (incluindo as crianças) em termos de trabalho põem em risco as estratégias de reprodução social de longo prazo. Ao retirar os jovens e as crianças da escola, ao utilizar o seu trabalho, a família está a ameaçar a saúde física, a formação e o futuro da nova geração, condicionando por isso as estratégias de reprodução social:

Pôr as crianças a trabalhar, por exemplo, pode servir para compor o rendimento familiar e para assegurar a reprodução da família durante uma crise, mas vai truncar também os projectos de vida das crianças e contribui frequentemente para transmitir a precariedade à geração seguinte. Isto revela a natureza contraditória das estratégias de muitas famílias. Na realidade, a implementação de estratégias de recurso num contexto de redução de oportunidades pode restringir seriamente a possibilidade de acções de mais longo prazo (cf. González de la Rocha 2000: 11).

Porém, a validade deste “dado adquirido” pode ser posta em causa. De facto, vale a pena questioná-lo no contexto em análise, a partir de algumas das ideias já mencionadas.

Será que a frequência da escola dá algumas hipóteses aos jovens e às crianças das famílias estudadas de terem um futuro melhor? E qual é o nível escolar mínimo que garante essas hipóteses? Será que a frequência da escola é de facto, e em termos “realistas”, uma estratégia de reprodução social da família? Será que os conhecimentos que adquirirem na escola e os diplomas correspondentes lhes abrem sucessivamente um leque cada vez mais abrangente de hipóteses de escolha e de oportunidades? E que tipo de conhecimentos adquirem? Qual a sua relação com a realidade em que estão inseridos? E qual a relação entre os conteúdos e os objectivos programáticos que em termos formais a escola se propõe transmitir aos seus alunos e aqueles que, de facto, os professores transmitem e os que os alunos assimilam?

Não haverá, de alguma forma, no “trabalho infantil e juvenil” uma transmissão de outro tipo de conhecimentos cuja aquisição é importante para que estas crianças e estes jovens se “desenrasquem” dentro do contexto onde estão inseridos? E não será que as famílias estão a ser coerentes ao retirarem os filhos da escola, desenvolvendo estratégias complementares de sobrevivência e reprodução social? Neste caso, ambas as estratégias resultam de uma avaliação “reflectida” do presente, mas também da forma como este tende a projectar-se no futuro.

Estas ideias não estão, como se viu, presentes no discurso dos actores. Pelo contrário. Todos eles atribuem a maior das importâncias à educação escolar. No entanto, entre o discurso e a prática são patentes as contradições, basta analisar os dados transcritos nas notas 64, 65 e 67.

Existem famílias que tiram os filhos da escola porque não têm outra alternativa, mas também há famílias com possibilidades de escolha, por muito limitadas que sejam, e que, entre as alternativas possíveis ao nível da afectação dos rendimentos, decidem cortar nas despesas relacionadas com a educação formal, por considerarem que esta não é prioritária dentro do contexto em que se situam.

Importa ainda lembrar uma outra questão já mencionada: face a um mesmo contexto, as famílias não agem de modo uniforme. As decisões que tomam em relação à educação escolar dos seus filhos variam ao longo do tempo e não são iguais para todos. Numa mesma família podemos ter crianças que nunca frequentaram a escola, outras que a frequentaram até ao nível básico e outras que continuam os estudos no ensino secundário ou até superior. As atitudes divergem em função de numerosos factores, entre os quais se destacam: o género — segundo o recenseamento, as raparigas estudam menos anos —; o número de filhos da família e a sua distribuição por sexos; as actividades geradoras de rendimentos e produtos que a família desenvolve — e a mão-de-obra necessária a estas (que também pode variar ao longo do tempo) —; a estrutura e a organização familiar; as características pessoais dos decisores na família e dos próprios jovens.

Simultaneamente, as atitudes de uma família em relação à escola não são sempre coerentes e as crianças podem ir às aulas sem comer, cansadas devido ao excesso de trabalho doméstico que são obrigadas a realizar, podem não ter tempo para estudar, ou serem obrigadas a faltar. Nestes casos, embora formalmente a família pareça considerar a

importância da escola, na prática menospreza esta actividade e não transmite às crianças e aos jovens os incentivos necessários para que a sua formação escolar se concretize.

Como já se referiu, a educação formal não pode ser considerada como um valor absoluto e independente mas tem de ser analisada dentro do contexto social e económico em que está inserida. Qual é o sentido da escola no concreto, no contexto onde existe? Para que serve? Quem a serve? A quem serve? Como serve? Estas são perguntas que devemos fazer quando questionamos as estratégias das famílias em relação à educação dos seus filhos.

Da mesma forma, as razões concretas apontadas pelos pais das crianças e dos jovens para explicar porque os seus filhos não frequentam a escola não são apenas “materiais”. A título de curiosidade, relata-se aqui a história do filho de **JT**, mencionado em páginas anteriores.

**P** tem 11 anos e não vai à escola. A mãe e ele referiram, numa primeira conversa, que isso se devia ao facto de o pai, separado da mãe, não ter dado o dinheiro da matrícula e de esta não ter condições financeiras para a fazer. Quando o pai foi interrogado sobre este assunto, contou uma versão completamente diferente:

**P** no 2.º semestre fez as provas, quando voltou para casa não tinha livros nem nada, disse que lhos tinham roubado no “chapa”. A mãe zangou-se, deu-lhe dinheiro para ele comprar outros e no dia seguinte ele foi para a escola. Mas em vez de apanhar o “chapa” apanhou o “machibombo”<sup>70</sup> para Inhambane e foi para a casa dos tios na terra. Chegou lá e disse-lhes que queria estudar lá e que depois o papá mandava a roupa e os livros. Nem se despediu, andámos a procurar até na casa mortuária [...]. E não explicou porque fez isso, mas perdeu a escola. No ano seguinte voltou para a escola, mas voltou a fazer o mesmo [...] fugiu três vezes. Só passou quando me lembrei que havia um avô, irmão do pai do meu pai (o mais velho da família) e nós andámos a dar os nomes a essa família toda e ele ficou sem nome. Era uma pessoa que tinha uma coisa de tradição, nos tempos era ferreiro tradicional, ele queria ser lembrado, então demos o nome dele ao **P**, que desde aí nunca mais fugiu para Inhambane [...] o melhor para as crianças é estudarem porque essa coisa de negócio é 2-3 dias, mesmo esses aqui que fazem negócios não têm papéis e licença, a polícia camarária chega, arranca tudo e vai embora. Se não tem dinheiro cai de vez.

---

<sup>70</sup> “Machibombo” é a palavra utilizada em Maputo para designar um autocarro ou uma camioneta de passageiros.

Julgar a veracidade deste discurso ou do discurso da “mãe” que, em conflito com o “pai”, o culpa das desgraças da família é muito difícil e não parece ser particularmente relevante. Parece mais importante salientar a pluralidade de razões (e de sentidos nessas razões) que confluem quando se analisam as variáveis que se isolaram.

Nas palavras dos próprios actores sociais transcritas ao longo deste capítulo que falam da escola e da educação transparecem as inter-relações entre as diferentes dimensões da realidade social, que são articuladas ao nível das práticas e ao nível do discurso (e na vida) dos actores de forma coerente. Na presente análise optámos por detectar a pluralidade de sentidos (e de razões), explicitando-os num discurso coerente e organizado, sem pretender descortinar elementos, dimensões, ou sentidos conceptualmente prioritários na determinação das estratégias de sobrevivência e reprodução social das famílias e dos indivíduos.

É possível que toda a história que o pai de **P** contou seja uma “fábula” autojustificativa de uma (ir)responsabilidade culpada. Mas, mesmo que assim seja, constitui motivo de reflexão. Pelo menos ao nível do discurso, é de notar como a atitude de **P** em relação à escola e à sua frequência é justificada pelo seu pai em termos simbólicos: **P** perdeu os livros, fugiu da escola, de casa, porque andava inquieto e toda esta situação se resolveu quando lhe foi atribuído o nome que era do seu antepassado. Como posteriormente se verá, a importância simbólica dos nomes dos antepassados e a atribuição, ou a não atribuição, desses nomes, os chamados “nomes tradicionais”,<sup>71</sup> às pessoas das gerações mais novas é um factor pleno de significado e pode ter consequências práticas e significativas na vida das famílias e dos membros que assim são nomeados. Os nomes podem transmitir ou dar sentido a comportamentos, explicar doenças ou conflitos, estruturando ou desestruturando relações familiares.

---

<sup>71</sup> Voltar-se-á a falar com mais detalhe sobre as questões relacionadas com o “nome tradicional”, mas presta-se desde já um esclarecimento. O “nome tradicional” (assim foi designado pelas pessoas com quem conversámos) é um segundo nome dado a uma criança (ou a um jovem) e esse nome é o de um antepassado. Segundo informaram, “dantes” as pessoas só tinham o “nome tradicional”, posteriormente foram obrigadas ou pressionadas a ter um nome de “registo” (ocidental). Este “nome tradicional” pode ser dado pela família (e implica uma cerimónia que pode efectuar-se posteriormente) ou por um curandeiro, que decide que nome dar à criança após uma cerimónia em que identifica o espírito do antepassado que vive nela. Neste segundo caso, a cerimónia pode ser realizada a pedido da família para apaziguar uma crise colectiva ou individual (a criança adocece, tem um comportamento estranho, causa problemas na família ou a família atravessa uma crise).

## 4.2. Formações, profissões, artes e saberes

A par da formação escolar oficial, há outros tipos de formações e saberes que alguns indivíduos e/ou famílias<sup>72</sup> possuem e que podem ser hoje em dia, ou que podem ter sido no passado, importantes factores de sobrevivência, de ascensão social, de *status* e de coesão familiar, constituindo, por isso, importantes “recursos” que podem, ou não, ser valorizados e actualizados nas práticas e estratégias de sobrevivência e reprodução social ao nível da família.

A actualização de alguns destes saberes, profissões ou artes – sobretudo os que se relacionam com a chamada sociedade “tradicional” – passa pela capacidade e/ou possibilidade que os indivíduos que os dominam têm de os adaptar às necessidades do presente e pressupõe, ao nível das famílias, uma continuidade que implica a sua transmissão a membros das gerações mais novas. A continuidade ou descontinuidade de profissões e de saberes dentro da mesma família e a sua eventual actualização pode constituir um dos indicadores dos processos de mudança e uma forma de identificar o lugar e a importância destes saberes nas estratégias accionadas.

**Quadro 4.1 – Entrevistados com formações específicas**

Bairros	Formação escolar não formal	Formações profissionais “oficiais”	Formações religiosas em igrejas/mesquitas	Formações “tradicionais”
Mafalala	2	3	2	4
Polana Caniço A		3	1	
Hulene B			1	1

Fonte: *Projecto Cidades*.

Podemos distinguir quatro tipos de “saberes”: (1) formações “escolares não formais”, adquiridas, por exemplo, em escolas corânicas ou de outras religiões onde os jovens crentes são alfabetizados; (2) formações profissionais “oficiais”; (3) formações religiosas

<sup>72</sup> Como se verá, é difícil isolar o indivíduo da família quando tratamos de questões relacionadas com “saberes” tradicionais.

dentro de igrejas, por exemplo, por responsáveis (padres, pastores) em igrejas cristãs ou mesquitas; (4) formações “tradicionais”, como as dos curandeiros, por exemplo.<sup>73</sup>

Um dos entrevistados, da Igreja Nazarena, referiu que aprendeu a ler e a escrever em changana (presumivelmente com os padres dessa igreja), embora nunca tivesse frequentado o ensino formal e não soubesse ler ou escrever em português. Outro dos entrevistados disse que tinha frequentado a escola corânica. Apenas 5% da totalidade dos entrevistados nos três bairros tinham frequentado cursos de formação profissional.

Quatro dos entrevistados têm responsabilidades religiosas em igrejas cristãs ou mesquitas. Três são pastores da Igreja Zione e outro tem responsabilidades religiosas numa mesquita. Um dos pastores ziones tinha frequentado um curso de formação profissional (de pedreiro), mas abandonou a sua profissão por ter tido um acidente. Foi depois do acidente que se converteu a esta igreja. A sua família era zione (incluindo o pai) e refere: “Agora toda a família em Inhambane e Maputo é zione, mas dantes havia [pessoas que seguiam a religião “tradicional”] nos tempos dos avós [...] daí tentaram ver que a situação está pior e entregaram-se a rezar”. Por ser padre zione, recebe ofertas das pessoas que trata e que ensina:

Principalmente salário não tenho [...] faço muitos trabalhos [as pessoas vêm] aprender as curas, e eles agradecem pagando. Porque a partir das 6 horas ou 7 horas estou aqui em casa a fazer uns trabalhos, e aí às 18 horas é tempo de largar esses trabalhos, de ir à cerimónia dar orientações porque faço esse trabalho de ser pastor. [Os fiéis não dão dinheiro à Igreja,] só há um dinheiro da contribuição estipulada que se tira ao fim de cada ano [...] não é obrigatório, só que a pessoa sente o seu dever, [cada um dá] à volta de 5 ou 10 contos.

Gerhard Seibert confirma esta última informação:

Os crentes da Igreja Zione têm de pagar algo de contribuição regular ao fundo social e o dízimo à sua igreja, cujos valores são consideráveis tendo em conta a pobreza da maioria das pessoas. O fundo social é uma instituição muito importante para os crentes, pois serve para pagar o caixão e o funeral quando morrerem (2001: 15).

Outro dos pastores ziones afirmou que tinha aderido à Igreja Anglicana, onde o pai era “evangelista”. Nessa igreja chegou a desempenhar o cargo de “pregador”, mas um

---

<sup>73</sup> Entende-se aqui por formação profissional “oficial” uma formação obtida num curso específico, ou seja, exclui-se desta categoria a aprendizagem de ofícios em meio familiar, autodidacticamente, ou “em exercício”.

irmão que se tinha “entregado” aos ziones e aí era “superintendente, quando me casei viu a necessidade de eu estar lá com ele e nos ziones continuei com a categoria que tinha na Igreja Anglicana, depois tive promoção: “bom zelador”, depois “evangelista” e subi até pastor, em 1979”.

Nas famílias entrevistadas encontramos seis curandeiros. Nem todos estes curandeiros afirmaram que exerciam regularmente a sua arte e que tinham clientes. Uma referiu que “aprendi um pouco [...] trato asma e ataque”; outra afirmou que ainda trabalha como curandeira, embora já não trabalhe como antigamente porque já não tem forças, mas que ainda vêm pessoas para consultá-la:

Há certas doenças, quando posso e quando tenho os medicamentos, digo: “posso” [...] quando não tenho [...] digo: “não tenho, não vale a pena”, não gosto de enganar. Ainda curo reumatismo, o fígado, o estômago. Mas, para me certificar, eu faço aquela consulta. Se eu fazendo o tratamento, se a pessoa fica boa ou não..., se diz que não, então eu desisto [...] ou então vou buscar outras pessoas que sabem.

Mas a situação é diferente no caso de outros dois curandeiros, pois parecem exercer (ou ter exercido) a sua arte com considerável sucesso, tendo no seu talhão casas circulares “dos espíritos” e todo um conjunto de artefactos necessários para fazer os diferentes “tratamentos”. Uma das muitas mulheres de um destes curandeiros (disse que tinha tido cinco mulheres mas que três fugiram) também é curandeira e, segundo nos contou, foi ele que lhe ensinou esta arte. Outro dos curandeiros, uma figura carismática e com algum poder e sinais exteriores de uma relativa riqueza, diz que é um dos membros fundadores da Ametramo (Associação Moçambicana de Curandeiros).

Dentro do grupo das famílias com quem foi realizada uma investigação mais aprofundada, não existe ninguém que tenha um saber específico adquirido através de uma formação profissional “oficial”. Existem, no entanto, algumas pessoas que receberam “formação em exercício” no local de trabalho, mas esta foi adquirida de uma maneira “informal”: um aprendeu a ser cozinheiro num restaurante, outro faz biscates de mecânica porque foi aprendendo “aqui e acolá”; dois jovens trabalham numa oficina e a troco desse trabalho aprendem bate-chapa e pintura. Estes últimos jovens são filhos de uma viúva (VS, já mencionada) que, entre outras coisas, monta fogões com ferro-velho recuperado para, posteriormente, os vender. Esta senhora disse que a ideia de fazer estes fogões lhe surgiu num sonho.

Em alguns dos exemplos relatados há uma interferência – mais ou menos evidente, mais ou menos “real” ou “mítica/simbólica” – de outros membros da família na escolha da profissão e na formação que os actores têm ou desempenham. Dito de outra forma, o “saber” de uns e outros e/ou a actividade que exercem está, por vezes, relacionado com familiares (vivos ou antepassados) e com a sua história familiar. Esta relação é em alguns dos casos determinante – ou pelo menos assim foi relatada – e noutros casos é episódica e sem significado. No entanto, apenas num dos casos (o curandeiro da Ametramo) pareceu que a profissão exercida fosse de facto o recurso essencial que garantia a sobrevivência e a reprodução social da sua família. Em todos os outros casos, quando as formações adquiridas possibilitam o exercício de uma profissão, esta conjuga-se com outras actividades geradoras de rendimentos ou produtos que o próprio e/ou os seus familiares exercem.

Respondendo à pergunta que se fez no início deste capítulo, as formações profissionais (seja de que tipo forem) ou as artes e os “saberes” que exercem certos indivíduos no seio das famílias não constituem, na maior parte dos casos estudados, os únicos factores de sobrevivência, de reprodução e/ou ascensão social, de *status* e de coesão no seio de uma família. Sendo, certamente, um dos recursos disponíveis, estas profissões, artes ou saberes conjugam-se com outros factores, como, nomeadamente, capacidade individual, tipo de família, redes sociais, mercado e concorrência profissional.

### 4.3. Religião: sincretismos, curandeiros, referentes culturais

Como já se afirmou, poder-se-ia considerar a continuidade ou a descontinuidade das “profissões” (artes/saberes) dentro da mesma família como um dos indicadores da “permanência” ou da mudança social, sobretudo quando essas actividades estão intimamente ligadas a formas específicas de religiosidade que emanam das chamadas sociedades ou culturas “tradicionais”.

No entanto, estudos realizados em meio urbano africano<sup>74</sup> atestam que estas expressões de religiosidade “tradicional” se mantêm na “modernidade” e na “urbanidade” afri-

---

<sup>74</sup> “Na maior parte dos países africanos, o discurso sobre a bruxaria e a feitiçaria é omnipresente, sobretudo nos sectores mais modernos da sociedade: no desporto e na política, nos serviços de saúde e nas instituições ligadas à educação, em contextos urbanos tanto quanto nas aldeias” (Fisiy e Geschiere 1996: 193).

cana. Estas últimas, não só não implicaram uma diminuição de fenómenos relacionados com as crenças ancestrais, como estes e as suas diferentes manifestações (curandeiros, feitiçaria, magia ou possessão) conheceram nos últimos anos um grande desenvolvimento e visibilidade.<sup>75</sup>

Face a esta constatação, uma das questões que se coloca consiste em saber se os fenómenos relacionados com as crenças e a religião dita “tradicional” e, de uma forma geral, com a “tradição”, são manifestações da “modernidade” africana — especialmente quando ocorrem nos sectores “modernos” da sociedade — ou se são manifestações da “tradição” que se mantêm e que se articulam com e na “modernidade”.

Como foi explicitado no primeiro capítulo, onde abordámos esta problemática, ambos os fenómenos acontecem: a “modernidade” africana pressupõe um “substrato tradicional” (não há modernidade sem tradição) que pode em diferentes níveis ser actualizado e transparecer nessa modernidade, legitimando (em simultâneo com outras formas de “legitimação”) comportamentos, práticas, estratégias, poderes e instituições “modernas”. E não é a existência dessa simbiose que faz com que esses comportamentos, práticas, estratégias, poderes e instituições sejam menos “modernos”. Da mesma forma, a “tradição” também se articula com a “modernidade” sem se confundir com ela e, nesse caso, é possível, quer aos actores sociais quer aos observadores, distinguir (eventualmente de forma diferente e com significados diferentes) entre manifestações que no presente social se legitimam no passado, são evocações ou recriações desse passado e manifestações que se reportam a aspectos inovadores e “modernos”.

Não estamos perante uma modernidade específica africana capaz de utilizar e transformar elementos “tradicionais” em “modernos”, mas sim perante uma sociedade que, como qualquer outra, tem uma modernidade que pressupõe e que se articula com a tradição que faz parte do seu passado, constituindo, assim, um dos elementos legitimadores do presente social. No presente social do contexto em análise intervêm múltiplos referentes de “tempos” e “espaços” distintos que se inter-relacionam de forma complexa e dinâmica. Todo este processo transparece de forma particularmente significativa quando se analisam os percursos religiosos dos actores sociais e os diferentes “sincretismos” que os atravessam.

---

<sup>75</sup> Esta articulação nota-se em muitas das transformações ocorridas noutras instituições ou “obrigações” características da sociedade tsonga, como por exemplo no lobolo.

Esta articulação entre múltiplos referentes culturais é patente nas diferentes formas de religiosidade e processa-se mesmo nos casos em que, aparentemente, existe uma certa continuidade e linearidade de percurso. Ou seja, poder-se-ia pensar que as formas de sincretismo religioso eram mais visíveis entre aqueles que tinham professado ao longo da sua vida diversas crenças religiosas, entre aqueles que foram educados na religião “tradicional” e que posteriormente se converteram a uma igreja, por exemplo. No entanto, num dos casos estudados verificou-se que o sincretismo existe mesmo entre aqueles que não foram educados na religião “tradicional” e que desde crianças frequentam com os seus familiares igrejas cristãs. É o caso de **J** cujo pai era pastor na Igreja Metodista e cuja mãe também seguia e segue essa religião. **J** relata o seguinte:

Quando cresci não apanhei nenhuns cestos da vida tradicional, porque o meu pai já era crente há bastante tempo, [...] desde que comecei a saber o que é a vida só fiz a missa e só fiz [cerimónias em honra dos antepassados] uma vez, mas eu nem estive presente, estava cá [em Maputo], nem sei como foi organizada. É que quando se é crente as coisas saem de outra maneira porque não é preciso procurar animais para poder organizar a cerimónia. E aí é só pegar na Bíblia e fazer chá e ter pão, é uma coisa mais simples [...]. As cerimónias são em casa do indivíduo que precisa de cerimónia e convida os da igreja. Quando faço cerimónia aqui, aviso na igreja, o que tem tempo há-de vir, o que não tem tempo, não há-de vir. A igreja é importante, faz com que esta nossa vida, meio complicada – porque há alguns que gostam de curandeiros, de maziones... A igreja faz corta-mato, já não vai a essas vias, é via quase direita. Quando há uma cerimónia, não temos de procurar alguém para ver se essa cerimónia que nós temos de realizar vai sair bem ou não, então a igreja já não tem essas coisas todas, é uma via rápida e simples e não complica quase a vida de ninguém. Com dinheiro, sem dinheiro, é possível realizar qualquer tipo de cerimónia, ao passo que na vida tradicional obriga a ter animais, quer dinheiro.

Uma das suas mulheres (**P**) acrescenta mais uma explicação para o facto de **J** não fazer as cerimónias em honra dos antepassados:

O senhor **J** não faz missas para antepassados porque houve uma altura, antes de rezarmos, que o senhor **J** fez uma missa, os antepassados pediram. Abateram-se alguns gados aqui em casa, fez-se uma grande missa. Foi há muito tempo, antes de eu me casar. Passados dois dias morreu alguém na família. Um dia, depois de fazerem o enterro dessa pessoa, morreu outra. Então ia morrendo muita gente e o senhor **J**, a partir dessa altura, começou a dispensar as cerimónias de missas. Então foi quando começou a rezar na Missão Suíça.

Como este exemplo demonstra, o culto dos antepassados continua a existir como referente fundamental e surge aqui perfeitamente articulado numa igreja, neste caso concreto a Missão Suíça. A importância que esta tem para J advém-lhe de simplificar e tornar menos dispendiosa a realização das cerimónias necessárias à celebração do culto dos antepassados. Além disso, a possibilidade de realizar o culto aos antepassados desvinculando-o das normas ancestrais que supostamente o regem retira-lhe a carga simbólica negativa. O culto dos antepassados deixa, por isso, de ser considerado como causa próxima da morte de elementos da família.<sup>76</sup>

No entanto, não existe, como se pode constatar no discurso acima citado, nenhuma confusão ou fusão entre o culto dos antepassados e o culto da Missão Suíça: a missa na igreja e a cerimónia aos antepassados são coisas distintas. Esta última realiza-se em casa de J, e não na igreja que este frequenta.

Da mesma forma, a transposição de objectos sagrados entre as diferentes formas de culto (bíblías, figuras religiosas e eventualmente artefactos relacionados com o sistema religioso no qual se insere o culto dos antepassados) não têm sempre o mesmo significado e a “articulação” processa-se a diferentes níveis: um objecto sagrado pode ser utilizado pelo seu valor simbólico intrínseco — e este é o caso da Bíblia que, em casa de J, é utilizada enquanto tal — ou o significado simbólico intrínseco desse objecto é manipulado e, de alguma forma, alterado e integrado (adquirindo um significado diferente) num outro culto. Neste caso, o artefacto religioso é utilizado em níveis equivalentes (mas não necessariamente iguais) aos outros objectos específicos desse culto. O ritual ou a cerimónia integram esses objectos, atribuem-lhes um significado que se reporta, essencialmente, a essa forma específica de religiosidade. Assim, as cerimónias, os ritos, os rituais e as personagens a eles associados não se alteram na sua essência pela incorporação de objectos sagrados de outros cultos. Não há uma mistura de diferentes credos. E o culto não adquire significados diferentes mas, simplesmente, utiliza, para os fins específicos a que se destina, objectos “sagrados” provenientes de diferentes credos religiosos. A essência sagrada do objecto persiste (e por isso ele é

---

<sup>76</sup> Junod considera que o pensamento (cultura) tsonga (e bantu) se rege, pelo menos, por três princípios fundamentais, a que chama “axiomas da mentalidade primitiva”, e refere: “Seja qual for a origem deles, fazem parte de toda a estrutura mental de todo o indígena. Um estudo atento aos ritos revela três, pelo menos, axiomas deste género: o semelhante age sobre o semelhante e produz o semelhante; a parte representa o todo e age sobre o todo; o desejo expresso produz o resultado desejado” ([1912-13] 1996: 313).

utilizado), mas o seu significado simbólico é alterado. Este facto foi relatado por um curandeiro que afirmou: “Tenho aquele [espírito] que fala n'dau, que vem da Beira e outro que fala zulu. Rezo a Maguiguane e a Gungunhana. Tenho essas duas figuras em altares e rezo também a Cristo e a um indiano [...]”

Este curandeiro não mistura nas suas práticas duas formas de religiosidade distintas. Ele é um curandeiro, acredita nos espíritos e segue a religião “tradicional”, apenas integra nesse culto objectos sagrados de outros cultos que adquirem, assim, uma relativa equivalência simbólica entre si e que se estruturam face a uma determinada crença.

Todo o argumento que acaba de ser construído em torno dos diferentes significados simbólicos dos objectos sagrados pode ser transposto para outros aspectos simbólicos dos cultos religiosos: gestos, palavras, tudo isto está sujeito a articulações diversas que geram várias e diferentes formas de sincretismo religioso.

A importância do “culto dos antepassados” e de outras cerimónias nas famílias da periferia de Maputo permite concluir que as íntimas relações e a articulação fundamental que existiam entre a dimensão religiosa e o sistema de parentesco ainda persistem. A análise simultânea do sistema religioso e das estruturas familiares é assim um dos meios privilegiados para compreender quer as estratégias de sobrevivência e reprodução social das famílias quer os processos identitários e simbólicos que estas implicam.

Mas para analisar o pensamento religioso das famílias em estudo é necessário basearmo-nos em dados que se reportam à chamada “sociedade tradicional tsonga”. É a esse passado (reconstruído, recriado e inventado) que as famílias se reportam quando referem a “tradição”.

A sociedade e a cultura tradicional tsonga transparecem nos testemunhos dos actores sociais que estudámos e muitas das informações de que dispomos baseiam-se na interpretação que estes fazem daquilo que consideram ser a sua “tradição”. E é nesses testemunhos e nas obras de autores como Henri Junod ([1912-13] 1996) e José Fialho Feliciano (1989a) que se baseia a análise que se segue.

Na “sociedade tradicional tsonga” a religião era o sistema que geria as relações de identidade e de integração dos membros da linhagem com os espíritos dos seus antepassados, referentes de toda esta estrutura. Como menciona José Fialho Feliciano,

É o sistema de parentesco, por referência a espíritos antepassados, que classifica os grupos tribais e os integra numa rede de laços (direitos/obrigações) segundo um conjunto de regras e proibições. É ainda o sistema de parentesco que classifica os membros destes grupos em diferentes categorias, por referência a características físicas ligadas ao sexo ou à sucessão de nascimentos (gerações, idade). Contudo, é o sistema mágico-religioso que enquadra, dinamiza e “força” todas estas relações através de relações “classificadas” com o mundo invisível (1989a: 433).

Ainda de acordo com este autor, através dos mais velhos, mediadores preferenciais entre os vivos e os espíritos dos antepassados, reguladores da norma e protectores da sociedade, o sistema mágico-religioso desenvolveu mecanismos para combater as disfunções sociais, as crises, a mudança e a diferença. Dentro do contexto tradicional, as grandes crises (guerras, secas, fomes, epidemias) eram momentos em que se assistia a um aumento de todas as acções mágico-religiosas e todos eram mobilizados para participar. Durante estas crises, os rituais sucediam-se e todos aqueles que detinham algum poder (mágicos, adivinhos, curandeiros ou mais velhos) multiplicavam as suas actividades, “procurando causas e soluções, identificando perigos, inimigos, faltosos e aqueles com quem se podia contar (1989a: 445). Nessas alturas, acrescenta o mesmo autor, “mobilizam-se aspirações e energias, aumenta a confiança nos resultados, reforçam-se os laços e a solidariedade e a coesão à volta da rede das hierarquias e dos valores, aumentam as críticas aos desvios” (1989a: 448). Assim, em períodos de crise, inúmeras pessoas dentro do grupo de parentes (sobretudo as mulheres das linhagens aliadas) eram acusadas de feitiçaria e, normalmente, as acusações tendiam (e tendem) a recair sobre aqueles que são (ou que aspiram a ser) “diferentes”.

A capacidade que o sistema mágico-religioso tem de gerar coesão e simultaneamente conflitos dentro do grupo familiar e a duplicidade patente nos seus representantes e nas suas manifestações que, dependendo, podem agir tanto para o “bem” como para o “mal”, protegendo e atacando, levaram Fisiy e Geschiere a referirem-se à feitiçaria como “o lado obscuro do parentesco [*the dark side of kinship*]” (1996: 197).

Esta ambivalência do sistema mágico-religioso, dos discursos e representações subjacentes, está presente em diversos campos. Por um lado, o sistema mágico-religioso enquadra, dinamiza e “força” todas as relações sociais de um grupo, especialmente as relações familiares ou de parentesco. Ele representa a ordem social na sua íntima relação com o sistema de parentesco e os espíritos dos antepassados; é intrinsecamente gerador de coesões, inimigo da mudança; simultaneamente vigilante, polícia e juiz. Por

outro lado, promove conflitos dentro dos grupos familiares<sup>77</sup> e é, simultaneamente, espelho e reflexo dessa mudança. Como salientam Fisiy e Geschiere (1996: 196), os indivíduos que encarnam este sistema, os que são curandeiros ou acusados de serem feiticeiros, são, muitas vezes, aqueles que nas suas atitudes e no seu modo de vida mais se reportam aos sinais da “modernidade” e os transportam: as formas de acumulação capitalista não lhes são estranhas, cobram dinheiro pelos serviços e têm especial apetência por consumir produtos “modernos”. Da mesma forma, considera-se que aqueles que têm sucesso e enriquecem e permanecem ricos são os que detêm os poderes secretos e ocultos mais fortes e que esses poderes são de tal envergadura que a sua riqueza permanece fora do alcance daqueles a quem deveria ser redistribuída.

Dentro do grupo de famílias estudadas foi possível observar a ambivalência de todo este processo: continuidades e descontinuidades intergeracionais nas actividades de índole religiosa; sinais de “modernidade” a par com sinais de “tradição”; conflitos e coesões familiares por motivos religiosos. Apresentam-se aqui alguns exemplos.

Alguns dos curandeiros afirmaram que a sua vocação lhes chegou por transmissão familiar. Uma aprendeu com o pai, mas mencionou os conflitos familiares que esta aprendizagem gerou: “eu não gostava, a nossa irmã que rezava não nos deixava aprender aquilo, só nos deixava ir à igreja e escola.” Outra curandeira, mulher do entrevistado de origem portuguesa e filha de pai goês e mãe changana ou ronga, referiu: “a minha família toda reza mazione e mazione não se dá com os espíritos.” Mas a avó materna era curandeira e, a certa altura,

Essa coisa dos espíritos quando começam a atacar, os espíritos da avó [...] começam a evoluir-me e [...] comecei a não ver as coisas [...] Aquilo incomodanos, depois sai. Chegou a um ponto, começou-me a atacar muito, então tive de procurar [...] sofri muito [...] há espíritos que é de água [...] eu tenho esses espíritos, fiz primeiro os espíritos da minha avó curandeira [...] em toda a família dos filhos e netos escolheram a mim, a única mista [...].

Outro curandeiro não se referiu aos pais, mas a certa altura diz que lhe sai o “espírito do pai”. No discurso deste curandeiro pode notar-se simultaneamente a simbiose ou integração de símbolos e valores provenientes de universos culturais diferentes, a

---

<sup>77</sup> Uma senhora de 80 anos disse: “nunca segui muito o curandeirismo porque seguir muito o curandeirismo afasta muitas vezes da família.”

capacidade de agir para fazer bem ou fazer mal, e o reconhecimento do valor comercial da sua “arte” enquanto “espectáculo folclórico”.

Tenho também medicamento para desejar má sorte a outra, mas não é fácil, a pessoa que é atingida não sabe o que é que fez com o dinheiro, só compra coisas que não interessa. Mas tenho medicamento [...] para abrir a sorte. Pode trabalhar, ninguém mexe a ele [...]. Não pago renda por causa de dança disto [...]. Quando você encontra pessoa aqui a dançar, chega aqui de filmar, branco, filmar [...] vestir essa roupa toda. Sair aquele demónio.

Outro dos entrevistados refere que, de momento, a sua actividade principal é “curandeiro maometano”, mas não há informações sobre o seu pai ou sobre outros familiares. A propósito da sua arte, refere:

Eu só escrevo e leio [...] eu procuro saber no Alcorão [...] se aquilo foi apanhado com os diabos [...] então eu faço no Alcorão, tiro no Alcorão [...] tenho tinta própria que vê [...] ela leva e vai tomando [...] Se Deus ajudar, fica melhor [...] faço uma lua [...] ponho na água, ela toma. Aquilo passa! Cura! Com força de Alá! [...] Muitos têm esse tipo de problema de não entendimento e também consigo resolver [...] esta actividade não chega bem para viver.

Outro exemplo interessante é o do curandeiro acima referido, membro fundador da Ametramo. Em relação à Ametramo, diz que foi fundada oficialmente em 1992, mas que as suas actividades eram anteriores, datando do período anterior à independência (1971/2), durante a luta de libertação. O objectivo desta associação é “fazer tratamentos em colaboração e partilhar experiências profissionais”. Acrescenta que a Ametramo tem mais de 2.000 membros dos dois sexos. Os seus membros não são só curandeiros pois, segundo disse, há alguns que são pastores maziones (que, como mais tarde se referirá, praticam curas) e “cheis” (curandeiros muçulmanos).

Este homem habita num talhão relativamente grande no bairro de Hulene B, com vários anexos (casas) independentes, servindo alguns deles de “consultório” e outros para alojar doentes e/ou aprendizes que com ele residem temporariamente. Como se observou, é relativamente abastado, pois tem vários automóveis, televisão, leitor e câmara de vídeo (que uma das filhas rentabiliza filmando casamentos e outras festas e “oferecendo”, em troca de “agradecimentos”, os filmes aos interessados). Na altura da entrevista tinha dois doentes amarrados a uma árvore. Segundo disse, estavam a ser tratados das “drogas” e dos “ataques”. A família dos doentes paga-lhe e leva-lhes alguma alimentação. Em relação à sua prática terapêutica, afirmou o seguinte:

Tenho um espírito que sai, sonho o local onde vou encontrar medicamentos [...] nem todos descubro em sonhos [...] é seguro, são coisas dos antepassados que nunca chegámos a ver. [...] é espírito bom, curamos com isso até termos a certeza de que os medicamentos são bons.

Tem alunos que vêm a casa dele aprender a “arte”, durante um ano ou dois, e depois regressam “com profissão completa e sem confusões [...] Uns vêm com os espíritos, outros querem ser ervanários, outros querem os segredos de bruxaria, ossos [adivinhação]”.

O percurso de vida deste curandeiro é, resumidamente, o seguinte: aos 12 anos (1949) veio sozinho para Lourenço Marques, onde se empregou como “moleque”<sup>78</sup> mais tarde foi músico num bar (1951), aí “saem os espíritos” (com a música). O patrão paga-lhe o “tratamento” em Chamanculo e termina a sua formação de curandeiro em Guizá (1958). Depois regressa para Maputo e começa a exercer este ofício. Em 1961, instala-se no talhão onde hoje reside e, segundo disse, foi um dos primeiros moradores do bairro de Hulene B.

Cobro dinheiro pelo trabalho. Eu marco o preço, se a pessoa não tiver paga aos poucos, mas há uns ignorantes e maldosos e não querem pagar depois de curados [...]. Só pagam depois de curados, só pagam adiantado os que vêm fazer tratamento da sorte, os que não conseguem mulher [...] no caso de doença paga algum de entrada [entre 10 e 20 mil meticais] como prova de que quer ser curado, depois do tratamento paga 100 ou 150 mil meticais, forma de agradecimento. [...] tenho muitos doentes, às vezes 20, outras 25 [...], às vezes numa semana 100. Os internados pagam mais. Vou para fora, para outras províncias curar, vou a casa deles. Muitas vezes mando ao hospital, para sangue e soro, e se estão a morrer também mando para não morrerem em minha casa e depois acusarem-me de eu o ter morto. Em África existe muita coisa que na Europa não existe, e essas coisas têm a ver com a natureza do continente africano, que é muito diferente da natureza europeia. [...] A feitiçaria também existe e as pessoas sofrem muito com ela. O que a gente faz é o seguinte: se alguém vier mexer no seu curral morre sem que ele possua o medicamento igual, morre porque está a invadir a sua casa, nós vedamos para que os feiticeiros não entrem, se ele entrar morre.

Por tudo o que foi dito, parece evidente que as trajectórias, práticas e estratégias de sobrevivência e reprodução social em meio urbano se articulam no seio das famílias em

---

<sup>78</sup> Moleque era um dos nomes dados aos africanos, em princípio jovens, que eram empregados domésticos em casa dos colonos portugueses.

múltiplas dimensões, sendo as de cariz religioso das mais importantes. A religião consiste aqui, entre outras coisas, numa crença que os actores perfilham – a fé – em algo que emana de um mundo sobrenatural (espíritos, antepassados, o Deus cristão, o Espírito Santo, Cristo, o diabo ou os demónios) e que os condiciona nas suas vidas. A crença nuns destes “seres” não significa a descrença noutros e essas crenças podem implicar a transferência de características entre certos entes sagrados.

Os actores sociais não são seres passivos e, como salienta Franck Petiville, “a cultura não é pois essa nuvem de valores e costumes que flutua sobre os homens, mas sim um código de funcionamento das sociedades, gerador de sentido e de relações sociais e que evolui com elas” (1995: 872). Por isso, os actores apropriam-se criativamente das diferentes religiões ou crenças que fazem parte do seu quadro de referências. Os eventuais sincretismos, entendidos como processos dinâmicos de articulação, daí resultantes derivam assim de – e simultaneamente também constituem – estratégias individuais e/ou colectivas.<sup>79</sup>

Por isso, o crente pode ter com estas entidades – com todas simultaneamente, só com algumas ou apenas com uma – relações diversas e ambivalentes: procurando a protecção de uns e evitando ou reverenciando outros. O crente pode ainda tentar aumentar, diminuir, ou evitar a influência destas entidades de diferentes formas: realizando as cerimónias e as práticas associadas de acordo com as regras prescritas; abandonando essas cerimónias e práticas; realizando-as mas alterando a sua forma (rituais e regras); cumprindo parcialmente e em certas ocasiões os rituais mas não os cumprindo noutras ocasiões. Um mesmo indivíduo ou família pode combinar de diversas formas estas diferentes “modalidades”, tentando articular interesses materiais (despesas inerentes às cerimónias), interesses simbólicos (coesão familiar e respeito pelos antepassados) e reconhecimento social (integração *versus* exclusão).

---

<sup>79</sup> Este facto é mencionado por Binsbergen e Geschiere na análise que avançam de personagens religiosos (padres, pastores). Dizem estes autores que os antropólogos “começam agora a aperceber-se de que o poder e a atractividade que estão a ser criados em contextos religiosos não derivam apenas de estruturas mais ou menos permanentes (aspecto que a tradição da antropologia da religião sempre sublinhou), mas também de uma manipulação simbólica, criativa e imprevisível, por meio da qual os actores religiosos cativam as suas audiências, apresentando-lhes uma perspectiva nova e reveladora acerca da sua situação pessoal e do mundo [...]. Este elemento, dito praxiológico (que poderia também distinguir-se na produção artística, bem como na oratória política num contexto de mobilização para um conflito de classes, étnico ou racial), concretiza-se em transacções momentâneas entre os participantes” (Binsbergen e Geschiere 1985: 272).

Entre outras coisas, a religião é um elemento aglutinador e gerador de coesão no seio das famílias e simultaneamente gerador de conflitos e de tensões, bem como um meio através do qual os indivíduos e as famílias têm acesso a redes de solidariedade mais abrangentes. Também constitui, para os indivíduos que fazem dela “profissão”, uma estratégia económica e, como tal, deve ser analisada ao mesmo nível das outras actividades geradoras de rendimentos. Em virtude deste facto, os aspectos religiosos atravessam toda a análise e voltaremos a falar de religião quando analisarmos as mudanças ocorridas nos tipos de famílias, nas estratégias matrimoniais e nas estratégias económicas.



# 5

---

## **Estrutura interna da família**

---



## 5.1. Famílias e tipos de famílias

Uma outra perspectiva possível para analisar as estratégias de sobrevivência e reprodução social das famílias e para entender eventuais processos de mudança societal pode ser fornecida pelo tipo de família em presença neste contexto e relaciona-se quer com o tempo de permanência na cidade quer com eventuais transformações sofridas pela mesma família ao longo do tempo, no mesmo espaço ou em espaços diferentes.

Em relação ao universo em análise, o que predomina, tanto entre as famílias chegadas a Maputo nos últimos 25 anos como também entre aquelas estabelecidas na cidade há mais tempo, é as famílias alargadas. Este dado não contradiz, apesar de se tratar de unidades de análise distintas, os dados do Censo de 1997. Segundo este recenseamento, cerca de metade dos agregados familiares nos bairros estudados são alargados: 55% em Mafalala, 57,2% no Polana Caniço A e 51,6% em Hulene B (cf. Instituto Nacional de Estatística 1998b).

As explicações para a predominância de famílias alargadas são várias e não se limitam ao momento presente. Para entender as famílias concretas que são objecto do presente estudo e as mudanças que nestas ocorreram, é necessária uma abordagem diacrónica que permita relacionar estas famílias com o contexto de onde são originárias. Só assim se pode compreender as estratégias de sobrevivência e reprodução social destas famílias e analisar as mudanças e perceber trajetórias.

Um das questões fundamentais é perceber se a história recente de Moçambique provocou alterações profundas nos tipos de famílias ditos “tradicionais”, característicos dos diferentes grupos sociais deste país. Ou seja, compreender se os acontecimentos que marcaram as últimas duas décadas da história deste país (políticas socialistas, a guerra que opôs a Renamo e a Frelimo e os Programas de Ajustamento Estrutural) implicaram, de facto, uma crise e uma desestruturação das sociedades rurais e urbanas e, conseqüentemente, das suas estruturas familiares.

As últimas duas décadas do século XX representaram uma profunda desestabilização e conseqüente transformação para as famílias de Moçambique. A guerra (cf. Hermele 1990, Geffray 1991) e as políticas socializantes do meio rural (cf. Casal 1987 e 1988) obrigaram, numa primeira fase, a um intenso deslocamento de populações (cf. Patton 1993, Wilson e

Nunes 1992, Bénard da Costa 1995), e este movimento repercutiu-se nas estruturas familiares e na organização social e económica dos diferentes grupos. Posteriormente, as políticas de ajustamento estrutural penalizaram as populações urbanas (cf. Oppenheimer 1992-94, Oppenheimer e Raposo 2000 e Oppenheimer e outros 2001, Almeida Serra 1992, Gebauer 1991, Marshall 1990) e todos estes factores implicaram mudanças.

Mas estas mudanças não implicaram rupturas totais com os modelos culturais das diferentes formações sociais moçambicanas e por isso, como já se referiu, não é possível compreender as famílias que são objecto do presente estudo, ao nível das suas estratégias de sobrevivência e reprodução social, sem a referência constante ao “modelo cultural tsonga”<sup>80</sup> (a maioria das famílias estudadas é originária do Sul de Moçambique). Mas a “referência” a um modelo cultural não significa a manutenção desse modelo. E este “modelo cultural tsonga”, por si só, não é suficiente para esclarecer os comportamentos, as atitudes ou as dinâmicas sociais das famílias que constituem objecto do presente estudo.

É na articulação entre quadros de referência e representações sociais que emanam de diferentes modelos culturais que devemos situar-nos. Simultaneamente, devemos ter em consideração que os processos de mudança não foram iguais em todo o território moçambicano. As diferentes formações sociais conheceram formas díspares de integração na sociedade colonial e pós-colonial; dentro dessas formações, os diferentes grupos, famílias e indivíduos têm uma história particular e diferenciada que não permite generalizações excessivas.

A pluralidade de culturas em presença dificulta a análise quando se quer perceber quais as transformações sofridas ao nível das estruturas familiares. Não estamos apenas a lidar com um modelo que se transformou e adaptou a um novo contexto, mas com uma pluralidade de modelos sociais e culturais que se foram transformando ao longo do tempo e que, em alguns casos, convivem entre si há anos, influenciando-se mutuamente nesse processo de mudança.

---

<sup>80</sup> A controvérsia existente à volta da identidade tsonga (já mencionada neste texto) e o facto de esta designação abarcar comunidades diversas que se foram transformando ao longo do tempo, através de processos relacionais dinâmicos intra e interculturais, justificam a reserva com que utilizamos as expressões “modelo cultural tsonga” ou “sociedade tradicional tsonga”. Mas essa reserva não impede o reconhecimento da pertinência da referência a esse modelo (através das memórias dos membros das famílias estudadas e das análises de autores como Junod e Feliciano) no quadro da presente investigação.

Por exemplo, entre os changanas, rongas e matsuas, não só podem existir diferenças de língua (ou dialectos) entre os termos que designam a família, o parentesco, a casa ou a linhagem, como esses termos podem designar realidades distintas, correspondentes às diferentes formas de organização social e económica.

De uma forma geral, todo o processo diferenciado de mudança em que estas populações estiveram envolvidas de uma forma dinâmica – mais concretamente, as migrações para a cidade e as transformações sociais e económicas (e de tipos de *habitat* daí decorrentes) – implicaram quer que esses termos deixassem de ser utilizados, porque a realidade que designavam já não existe, quer que, sendo utilizados, designem realidades diferentes daquelas que noutra contexto e época traduziam.

Entre os tsonga, de acordo com diversos autores (cf. por exemplo Junod [1912-13] 1996, Feliciano 1989a e Loforte 1996) o modelo de parentesco era caracterizado pela existência de grupos domésticos intitulados *muti*, “patrilineares e patrilocais, constituídos por homens da mesma linha, pertencentes a gerações diferentes [...] e pelas suas esposas pertencentes a outras linhagens, igualmente patrilineares, e seus respectivos filhos e filhas” (Feliciano 1989a: 145).<sup>81</sup> O termo *muti* designava igualmente as relações de produção do grupo. “O *muti* constitui a mais pequena unidade económico-social que se encaixa em unidades sucessivamente mais vastas através da dinâmica do parentesco” (Feliciano 1989a: 150).

Segundo Feliciano, a norma era o filho mais velho só sair do *muti* do “pai” para fundar o seu próprio *muti*, em princípio nas vizinhanças, quando um seu irmão já estivesse casado e com filhos. Esses *mutis* eram aparentemente autónomos e constituíam unidades de produção e consumo. No entanto, essa autonomia era quebrada pela dinâmica do parentesco que integrava esta unidade económica e social em outras sucessivamente maiores. Por isso, em última análise, havia grandes famílias extensas patrilineares formadas em torno de indivíduos com a mesma descendência unilinear, a chamada linhagem ou segmento de linhagem. Essas linhagens distribuíam-se num espaço relativamente grande, em *habitat* disperso, mas, por norma, os vizinhos mais

---

<sup>81</sup> Refere Junod: “A povoação tsonga (*muti*) [...] é afinal uma família ampliada composta pelo chefe e pelos velhos que estão a seu cargo, por suas mulheres, irmãos mais novos e mulheres destes, filhos casados e filhos e filhas solteiras” ([1912-13] 1996: 285). No dicionário de changana-português de Bento Siteo encontramos o seguinte acerca deste termo: “Mùnti (mu-mi) 1. Casa, lar, família; 2. Povoação; aldeia; vila, cidade; 3. instalações, sede/mùti” (1996: 132).

próximos eram também parentes chegados — e no caso de não o serem ficavam, por extensão, nessa categoria — e entre vizinhos/parentes existiam relações que fomentavam a entreatajuda, a participação em cerimónias e rituais e a constante circulação de pessoas e bens (cf. Feliciano 1989a).

Por outro lado, a exigência exogâmica do sistema de parentesco “obrigava” a que o grupo, para se reproduzir biologicamente, tivesse de estabelecer alianças matrimoniais com outros grupos e estas fomentavam todo o tipo de relações e de trocas de pessoas e bens. Assim, criaram-se mecanismos que obrigavam a uma constante circulação de pessoas entre uma rede de parceiros privilegiados de trocas (cf. Feliciano 1989a: 279).

Este modelo, que apresentámos de forma muito resumida, há muito que vem sofrendo alterações. O colonialismo trouxe com ele o imposto, o trabalho assalariado e a monetarização gradual da economia e se, numa primeira fase, os trabalhadores, respeitando os costumes tradicionais, entregavam parte ou a totalidade dos seus salários aos mais velhos, que, em princípio, os redistribuíam, adquirindo os bens de prestígio necessários para os jovens cumprirem as suas prestações matrimoniais (lobolo), rapidamente esse costume foi alterado e os mais velhos foram perdendo gradualmente o controlo sobre os seus dependentes (Feliciano 1989a: 279). Estes conseguem libertar-se mais cedo da tutela do “pai” e fundar o seu próprio grupo doméstico. Segundo Feliciano, estes grupos domésticos conhecem uma crescente “nuclearização” e é o próprio sistema de parentesco com as suas regras, direitos, deveres e obrigações que se altera (1989a: 280).

De acordo com informações obtidas nos trabalhos de campo, os *mutis*, tal como acima se descrevem, já existiram na periferia da cidade de Maputo, e eventualmente alguns ainda existirão. Alguns dos entrevistados que nasceram em Maputo e eram filhos e netos de pessoas da cidade referiram-se às vastas áreas de terreno que eram dos avós e dentro das quais se distribuía a família extensa. Contaram que parcelas desses terrenos foram sendo vendidas ou cedidas a outras famílias, que os avós entretanto morreram e que a família se dispersou.<sup>82</sup>

---

<sup>82</sup> As transacções entre famílias que envolvem “cedências” ou vendas de talhões na periferia de Maputo têm sofrido importantes modificações. V, uma mulher de cerca 60 anos, descreveu da seguinte forma todo esse processo de mudança: “Arranjei este talhão antes da independência mas não tinha “papel”, porque não era comprar, era pedir para dizer que ‘aqui há-de ficar uma

De acordo com Ana Maria Loforte, actualmente, os habitantes da periferia de Maputo (originários dos distritos do Sul de Moçambique) designam por *muti* o seu espaço habitacional, quer ele seja constituído por uma única casa ou por um conjunto de casas, com ou sem talhão circundante (1996: 141).

No entanto, o que verificámos no âmbito desta investigação foi que este termo tem significados diferentes, consoante o contexto em que a pergunta é feita, o membro da família que fornece a informação (o seu estatuto, idade, sexo) e o tipo de família que se questiona. Simultaneamente, a mesma pessoa pode dar respostas diferentes, ao longo da conversa, se for levada a reflectir sobre o assunto. *Muti* parece, assim, ter um significado de alguma forma equivalente ao nosso termo “família”, termo que, aliás, não existe em língua changana. Existe o termo *chaka*<sup>83</sup> que se pode traduzir por parente(s) ou família e o termo *muti* que se pode traduzir por casa/lar ou família, segundo o contexto discursivo. Vejamos alguns exemplos:

– **VS** (a viúva mencionada) tem como língua materna o maronga e, para ela, entre o maronga e o changana não existem diferenças. Mais tarde aprendeu bitonga, pois era a língua do marido, mas este não gostava de a falar com os filhos e por isso não os ensinou a falá-la. Só o filho que vive com os avós em Inhambane fala bitonga. Os outros filhos quando vão a Inhambane entendem, mas não falam essa língua. **VS** referiu que o termo família em maronga se traduz por *machaka*, que “casa de família” se diz *machaka eso* (que também quer dizer “a nossa família”), e que casa se traduz por *muti*.

– **JT** tem como língua materna o matsua e é natural de Massinga, Inhambane. Para ele o termo *machaka* designa simultaneamente “família” e “família da casa”; considera que *muti* se pode traduzir por casa. Afirma ainda que, no caso dele, como tem duas “casas” (no mesmo bairro mas em talhões diferentes) tem dois *mutis* mas, mesmo que estas casas se localizassem no mesmo talhão, desde que fossem duas casas, seriam *mutis* diferentes. No entanto, posteriormente diz que quando um homem tem muitas

---

peessoa e pagar dois contos’ [...]. Então havia uma família **Ng** que eram os donos deste sítio todo, então pedimos a eles um lugar para podermos construir. Eles cederam este lugar, o valor de 10 escudos, para eles poderem (aqui nós chamamos na nossa tradição) *phasthar*, que é informar os defuntos desta zona, os régulos já falecidos da zona que ‘olha, aqui vai ficar a família tal’. Então aquele dinheiro pagámos mais para preparar essa cerimónia de informar aos defuntos que íamos ocupar este lugar [...] mas agora já não existe, porque a pessoa se não quer ficar tem de vender. Eu vendo de qualquer maneira [...] não há cerimónia não há nada.”

<sup>83</sup> No referido dicionário de Bento Siteo, a grafia desta palavra é *xàkà* e este autor tradu-la por “parente, familiar” (1996: 251).

mulheres e muitas casas é só um *muti*: “É o *muti* de um homem porque ele é que é o chefe dali”. Disse também que em língua matsua o termo *ingango* tem o mesmo significado que o termo *muti* e ambos significam “a minha casa”.

– E, sobrinho de JT, refere que o *muti* dele é em Massinga, é a casa da família onde vive o “pai”, o mais velho da família, que na realidade é seu tio, pois o seu pai já faleceu.

– JP natural de Morrubene, Inhambane, tem também como língua materna o matsua e diz que fala mal o changana. Diz que fala changana com a mulher (que é changana) e matsua, português e changana com os filhos. Diz que “casa” na frase “vamos a casa do senhor x” se traduz em matsua por *ingango* e que família se traduz por *muti*. Posteriormente, afirma que nas frases “A minha família está de saúde” e “em casa da minha família chove” o termo “família” se traduz em matsua por *chaka*. Acrescenta ainda:

Uma família de uma casa é *ingango*, se um vai para fora trabalhar, mesmo por muito tempo, continua a fazer parte do *ingango*, só deixa de fazer parte quando sai e tem a casa dele [...] Um homem com duas mulheres e duas casas, em talhões diferentes, é um *ingango* porque é de um homem [...] mesmo que uma das mulheres viva muito longe no campo, mesmo que este homem tenha 10 mulheres [...] é *ingango* porque todas estão na responsabilidade de uma pessoa [...] Cada *ingango* corresponde a um chefe de família. Quando era miúdo e vivia com o meu tio, o meu tio tinha o *ingango* dele e o meu pai, que estava na cidade, tinha outro *ingango*. [...] Só agora que ficámos sozinhos [o pai morreu], mesmo tendo esta casa cá, todos estamos a sofrer. Agora estamos todos na responsabilidade do meu tio [...] É como empresa com um único director, pode ter muitas filiais mas é um único director. *ingango* é *gango*, *muti* é outra coisa, é uma pessoa que não tem mulher, é um solteiro, agora se tem mulher e filhos chamam de *ingango*. [...] Eu não tenho o meu *ingango* porque ainda não fiz a minha casa para viver com a minha esposa. E esta casa é a minha casa porque eu fiquei com a casa do meu pai, mas, como temos uma única pessoa que é o chefe de toda a família, o tio, ele é que é o chefe máximo deste *ingango*.

Para J que diz que fala changana a soar a ronga, *muti* significa família e a família “são estas pessoas todas que estão em casa”. A mãe de J refere:

O dono da casa [J] segue o que os antepassados dizem, como uma família deve ser. Ele segue isso, os conselhos dos velhos, senão as mulheres diziam, por exemplo, que cada uma queria a sua casa, assim ele segue a tradição e prefere uni-las no mesmo sítio, usar os conhecimentos que tem [...] A força do *muti* está nos vivos mas em relação com o passado, mas é o vivo pois é ele que tem a acção.

Os processos de mudança que têm ocorrido nas estruturas das famílias do Sul de Moçambique têm vindo a complexificar-se. Se, por um lado, é óbvio que muito se transformou em relação ao “modelo tradicional”, por outro lado, também é óbvio que não estamos a assistir a uma evolução linear. Ou seja, a tendência para a nuclearização das famílias, que segundo alguns autores (cf. Feliciano 1989a, Medeiros s/d: 30-31) <sup>84</sup> estaria a acentuar-se, não foi uniforme nem teve a continuidade que eventualmente se poderia esperar. O Censo de 1997, embora tenha como unidade de análise “agregados familiares”, <sup>85</sup> confirma que em Maputo existe um número ligeiramente superior de agregados familiares compostos por famílias alargadas <sup>86</sup> relativamente aos que são compostos por famílias nucleares.<sup>87</sup>

As transformações no contexto e as migrações provocaram modificações nas estruturas familiares. As famílias alargadas estudadas não são cópias das famílias extensas patri-lineares. A composição da maioria destas famílias inclui elementos dos dois ramos de descendência, não necessariamente organizados em torno dos “mais velhos”. A flexibilidade é grande e possibilita a existência de famílias alargadas com as mais diversas composições.

Por outro lado, a família alargada, segundo a tipologia que se propõe, não é necessariamente uma família com um elevado número de membros, podendo reunir um conjunto mais ou menos heterogéneo de parentes. Dois exemplos de famílias alargadas extraídos das entrevistas realizadas no âmbito do *Projecto Cidades* ilustram este facto:

– a família alargada “A”, formada por 3 ou 4 irmãos adultos: o entrevistado, homem solteiro de 52 anos, vive sozinho no bairro de Mafalala na casa que foi dos pais e que

---

<sup>84</sup> Feliciano constata, para os anos de 1977/78, as seguintes alterações ao “modelo tradicional tsonga”: “De facto ao mesmo tempo que aumentou a monetarização da economia e a nuclearização da família [...] Mantiveram-se os rituais aos espíritos e também os processos de suspeita e acusação de feitiçaria que são expressão privilegiada de conflitos e da desagregação social que foi acontecendo. Concomitantemente surgiram novas expressões associadas a diferentes igrejas cristãs e a diversos movimentos sincréticos com características messiânicas” (1989a: 292).

<sup>85</sup> No primeiro capítulo deste estudo apresentaram-se detalhadamente críticas em relação à validade e pertinência de utilização deste conceito no contexto da análise.

<sup>86</sup> De acordo com os dados do Censo de 1997, 53% dos agregados familiares em Maputo são alargados (cf. Instituto Nacional de Estatística 1998b).

<sup>87</sup> Seria interessante verificar se essa diferença se acentua com uma análise mais aprofundada desses mesmos agregados e das relações de dependência que, eventualmente, possam manter com membros da família que, por definição do próprio conceito, são excluídos nestes estudos.

agora é dele e dos seus irmãos; dois dos irmãos são emigrantes, e uma irmã reside noutra casa, algures em Maputo; os rendimentos monetários que o entrevistado auferia com o seu trabalho são insuficientes para o seu sustento e os irmãos ajudam-no significativamente;

– a família alargada “B”, formada por 13 pessoas: a entrevistada, mulher de cerca de 30 anos, casada em regime de poligamia com o marido, que vive também com outra mulher; as duas partilham a mesma casa e cada uma tem 5 filhos; algumas destas crianças residem em Marracuene, em casa da irmã do marido.

A variedade das famílias em presença relaciona-se com o processo de mudança societal e com as adaptações sofridas pelas diferentes dimensões que estruturam a família. Dito por outras palavras, as transformações estruturais (e/ou conjunturais) na família resultam quer de transformações ao nível das estratégias de sobrevivência e reprodução social que podem ser efectivadas num dado contexto e não num outro quer de transformações nas normas que regem as relações familiares e que sancionam, de forma mais ou menos profunda, a emoção e a afectividade que, em qualquer sociedade, constituem a base dessas relações.

A família alargada surge como alternativa à família extensa, na impossibilidade de se cumprirem as regras de parentesco que sustentavam esta última e na sua desadequação ao contexto presente. A família alargada pode ser explicada pela necessidade de manter e criar solidariedades que possibilitem a entreaajuda, pela impossibilidade de sobreviver na dependência de uma única fonte de rendimentos e, sobretudo, pela plena consciência de que o isolamento e o reduzido número de elementos do grupo familiar são factores que põem em risco a sobrevivência e a reprodução, não só da família, mas igualmente dos indivíduos que a compõem.

As funções económicas da família surgem assim como um dos elementos condicionantes da própria estrutura familiar e, por extensão, as relações familiares parecem reorganizar-se em função das estratégias de sobrevivência económica, já que, como refere Antónia Lima, embora noutro contexto,

Em momentos de crise económica e social ou política um número considerável de unidades domésticas se constituem informalmente em pequenas empresas para fazer face às precárias condições de existência [...] as relações domésticas reorganizam-se com base e em função das actividades económicas desempenhadas por cada um dos seus membros (1999: 1).

Assim, é nos salários baixos, no desemprego, na ausência e/ou precariedade das estruturas estatais de protecção social que encontraremos algumas explicações para a importância da família alargada em meio urbano. E, aparentemente, a família (ou cada um dos membros individualmente) tem mais possibilidades de garantir a sua sobrevivência e reprodução social quando consegue manter no grupo um elevado número de membros a realizar tarefas distintas.

A articulação de fontes de rendimento diversificadas não é exclusiva das estratégias de sobrevivência e reprodução social das famílias da periferia de Maputo, nem sequer das famílias a residir em meios urbanos ou rurais da África subsariana. Muitas das famílias que residem em países “em vias de desenvolvimento” têm incrementado este tipo de estratégia, sendo esta combinação de fontes de rendimentos e de recursos essencial à sua sobrevivência e reprodução social. Gerald Creed referencia alguns autores que assinalaram esta estratégia em vários continentes<sup>88</sup> e os estudos sobre pobreza que se realizaram em várias regiões do mundo<sup>89</sup> demonstram a ocorrência do mesmo fenómeno. No entanto, não é apenas nestes países que as famílias recorrem a este tipo de estratégias. O mesmo acontece em “países desenvolvidos”, como, por exemplo, verificaram Barlett (1993) em famílias rurais na América do Norte, e Antónia Lima (1992), no seu estudo sobre famílias residentes no bairro da Madragoa em Lisboa. Creed relaciona o desenvolvimento desta estratégia não apenas com situações de crise económica, mas também com a flexibilidade da economia global:

As mesmas forças económicas capitalistas que geram uma multiplicidade de fontes de rendimento possíveis tornam necessária a sua utilização, não apenas para complementar os baixos salários, mas também como forma de protecção contra a incerteza que acompanha a flexibilidade [...]. O que queremos afirmar com isto é que as forças económicas globais diversificadas da década de 1990 – da flexibilidade capitalista à transição socialista – fazem com que a família se torne um espaço de interacção mais importante do que nunca. [...] dinâmicas capitalistas relacionadas fizeram com que a família, reconfigurada ou não, se tornasse mais essencial, em termos económicos, para muitas pessoas. Estas precisam de vários rendimentos, de várias fontes, com vários pontos de apoio; a família proporciona essa síntese (2000: 9).

---

<sup>88</sup> Para a América Latina e Caraíbas, Creed cita, entre outros, Deere 1990, Rothstein 1999, Safa 1995 e Tice 1995; para a Ásia cita Blackwood 1997, Bruun 1993, Wolf 1992 e Mook 1986; para África, Ellis 1998, Haswell e Hunt 1991 e Mook 1986.

<sup>89</sup> Estes estudos foram financiados pelas Nações Unidas (UNDP), através de um programa intitulado *Poverty Strategies Initiative*.

Na família, a articulação de fontes de rendimento diversificadas pressupõe uma organização das relações familiares “com base e em função de actividades económicas desempenhadas por cada um dos seus membros” (Lima 1999: 1). No entanto, não é menos verdade que as actividades económicas que cada um desempenha dependem da sua posição na família. E que diferentes tipos de famílias, com diferentes tipos de relações entre os seus membros, se organizam de forma diferente para fazer face às suas diferentes necessidades de sobrevivência e reprodução económica e social. Como refere Antónia Lima, existe uma articulação permanente, particular e muito visível no contexto em estudo, “entre família e trabalho, entre interesses e afectos, entre racionalidade económica e voz do sangue” (1999: 7).

Acrescenta-se, para o contexto da presente análise, que esta articulação, característica essencial da organização social “tradicional” dos tsonga,<sup>90</sup> continua a existir e continua a ser, de certa forma, estruturada e organizada pela ordem ideal:

A ordem ideal Thonga associa analogicamente diferentes variáveis económicas e os seus respectivos processos de produção organizando, por meio desta associação, não apenas a produção, mas também a reprodução dos elementos e instituições necessárias à solução dos problemas ecológico-económicos. A cultura Thonga é afinal um vasto sistema em que a economia integra elementos materiais e ideais. Não há pois economia sem elementos ideais a não ser em momentos de análise que para ser completa deverá integrar no seu conjunto os elementos de ambas as ordens (Feliciano 1989a: 299).

A constatação desta articulação obriga a reequacionar metodologias e abordagens analíticas e não podemos continuar a ignorar, nos estudos sobre famílias, a existência de

Uma sobreposição de dois tipos de relações sociais que têm sido analisadas por vezes como distintas e opostas. Por um lado, temos a família, universo privado de indivíduos no seio do qual se está junto daqueles que partilham o mesmo sangue, o domínio por excelência das relações baseadas na emotividade e na afectividade, e por outro lado temos o trabalho, universo público das acções dos indivíduos, no interior do qual se estabelecem relações económicas (Lima 1999: 3).

A articulação e a sobreposição de relações de diferente tipo não permitem que a família, ou os seus graus de coesão ou de desagregação sejam explicados exclusiva-

---

<sup>90</sup> Feliciano afirma o seguinte: “Cada tribo constitui uma verdadeira ‘Empresa’ na gestão e exploração dos seus recursos. Cada uma engloba uma sequência de encaixes de grupos a diferentes níveis, onde cada indivíduo se integra numa rede de direitos/obrigações e de estatutos/papéis” (1989a: 431).

mente por imperativos económicos. Por outras palavras, não são só as interdependências económicas entre os membros de uma família que explicam a sua coesão. A interdependência económica pode até ser consequência e não uma causa da coesão afectiva existente.

Já é tempo de se ultrapassar a dicotomia nítida que opõe factores objectivos, materiais, estruturais ou institucionais a factores subjectivos, culturais, simbólicos ou emocionais [...]. As emoções são socialmente construídas e não são apenas a expressão da experiência, são também os determinantes da experiência e da prática (Medick e Sabeau 1988: 2-3).

## 5.2. Factores de coesão e desagregação familiar

No universo das famílias entrevistadas no âmbito do *Projecto Cidades*, as transformações sofridas ao longo do tempo entre aquelas que emigraram do campo nos últimos 25 anos (30,4% dos entrevistados em Mafalala, 47,2% no Polana Caniço A e 35% em Hulene B) decorrem, não de uma mudança radical nas estruturas familiares, mas de uma maior flexibilidade das regras, da sua transformação ou adaptação a um novo contexto. Assim, dentro deste grupo (famílias ou entrevistados que emigraram do campo nos últimos 25 anos), todos aqueles que viviam, no momento da entrevista, inseridos em famílias alargadas<sup>91</sup> ou nucleares e que eram originários de regiões do Sul de Moçambique tinham vivido nas suas terras de origem em *habitat* disperso, inseridos em famílias extensas patrilineares, em alguns dos casos em regime de poligamia.

Actualmente, a composição dessas famílias é heterogénea. Algumas reúnem elementos de três gerações distribuídos por espaços geográficos diferentes. Pode acontecer que, por exemplo, um dos núcleos viva no bairro e o outro no campo e/ou na África do Sul. Por vezes há elementos da família que distribuem o seu tempo entre os diferentes espaços. Em alguns dos casos, o núcleo familiar que reside nas zonas rurais habita na região que corresponde à “terra de origem” da família (e esta, no Sul de Moçambique, é na maior parte dos casos, a terra da família do marido); noutros casos, esse núcleo reside com outros parentes (do lado paterno ou materno) e/ou noutras regiões rurais que não são a

---

<sup>91</sup> Em Mafalala, 21% dos entrevistados tinham vindo para a cidade há menos de 25 anos e viviam inseridos em famílias alargadas; no Polana Caniço A eram 33,3% e 35% em Hulene B.

“terra de origem” da família. Por vezes, neste segundo núcleo reside uma segunda mulher do marido. Neste último caso, o marido divide o seu tempo entre as duas casas.

A composição das famílias que eram originárias do Sul de Moçambique, residentes há mais tempo na cidade de Maputo (39% em Mafalala, 50% no Polana Caniço A e 55% das famílias em Hulene B), é igualmente heterogénea. Dão-se alguns exemplos destas famílias apesar de, pelas razões apontadas, o número de membros que incluímos ser incompleto.

Uma das famílias é composta por um conjunto de irmãos todos muito jovens. A mais velha tem 20 anos e é mãe solteira de um bebé. Outra das famílias inclui um homem idoso e as suas duas mulheres. Uma terceira família compreende um homem que diz viver sozinho, mas cuja mulher reside no Xai-Xai, com a família dela e com os dois filhos de ambos. Ele refere que se desloca com frequência ao Xai-Xai, tendo aí construído uma casa. Uma quarta família integra uma mulher de 60 anos, separada de uma união não formalizada (não houve lobolo) e que reside com um tio velho em Mafalala. Ela tem um filho casado a residir na África do Sul e refere que este filho e a mulher deste a visitam com frequência e que ela vai com regularidade à África do Sul, e acrescenta: “este filho já ficou no lugar do pai. Ele é que sabe comprar vestido, sabe comprar farinha, qualquer coisa que eu peço.”

As famílias estudadas durante a segunda fase de trabalho de terreno são alargadas e têm igualmente uma composição heterogénea, reunindo membros de três gerações. Também estas famílias se encontram distribuídas por diferentes espaços geográficos e todas elas têm familiares que residem na cidade há mais de 25 anos. Apenas duas das pessoas afirmaram que vieram viver para a cidade em épocas posteriores: **JP** (27 anos) viveu até aos 15 anos em Inhambane em casa do tio e o pai dele vivia na cidade desde 1972; **J** veio para Maputo em 1979 (com 19 anos), mas a irmã mais velha já residia na cidade.

Determinar o tipo de relações existentes entre os diferentes membros da família, assim como a sua intensidade e importância, sobretudo quando a família se distribui por dois núcleos, nem sempre é possível. Assim como dificilmente se podem quantificar (porque são irregulares) as eventuais trocas materiais existentes e a sua importância nos orçamentos familiares. Como no primeiro capítulo desta dissertação anunciámos, optámos por considerar como pertencentes a uma só família todos os parentes que residiam na mesma “casa” e, partindo deste núcleo, foram-se incluindo outros

familiares (ausentes temporariamente ou a residir noutras casas e/ou em espaços geográficos distintos) com quem os membros deste primeiro núcleo mantinham relações de dependência de vária ordem, nível e grau. Desta forma, o grau de importância dessas relações só pode ser aferido *a posteriori*, quando se estudam as relações familiares que tornam possível o desenvolvimento das estratégias de sobrevivência e reprodução social.

As relações entre os diferentes membros de uma família — que se expressam a diferentes níveis — não são necessariamente constantes e por esta razão esta noção de família, bem como a definição das suas fronteiras, será sempre aproximada. Por um lado, porque depende sempre da forma como o investigador interpreta os dados que lhe são fornecidos ou que pode observar; por outro lado, porque depende, a cada momento, dos diferentes sentidos que os actores dão à família, das diferentes interpretações que fazem da sua própria família e das diferentes fronteiras que estabelecem. Importa, no entanto, lembrar que no contexto social e cultural em análise se estabelecem, por vezes, relações de reciprocidade com parentes muito afastados, apelando a símbolos e factores identitários comuns (nomes, “terra de origem”) e, essencialmente, há que ter em consideração a “presença” de uma cadeia vastíssima de antepassados no quotidiano da família.

Estas relações de reciprocidade — que se podem expressar a diferentes níveis — não são necessariamente permanentes ou mesmo regulares e, por esta razão, a noção de família que adoptarmos será assim, sempre, aproximada. Devido ao carácter dinâmico das relações familiares, fomos também confrontados com a dificuldade de identificar os sinais de coesão e/ou de desestruturação.

Embora o desmembramento de certas famílias possa parecer uma “evidência”, dando lugar a novas famílias dos mais variados tipos, ou aos “sem família”<sup>92</sup> — e vários entrevistados falaram de filhos que tinham partido para a África do Sul e nunca mais tinham regressado, maridos que tinham conhecido outra mulher e que não queriam saber nem da primeira, nem dos filhos que tiveram com ela —, a desagregação familiar, à semelhança da coesão, não pode ser explicada exclusivamente por condicionalismos económicos. Ambos são processos complexos e de difícil apreensão. Num processo de

---

<sup>92</sup> Não tivemos conhecimento pessoal de nenhum indivíduo sozinho, sem qualquer tipo de relações familiares.

desagregação familiar não há uma dispersão simultânea de todos os membros e a separação de uns pode ter mais significado do que a de outros. Por outro lado, a desagregação ou a coesão familiar não são processos lineares ou irreversíveis e se, por exemplo, num dado momento o processo de desagregação de uma família parece evidente, num outro momento (ou analisando as relações familiares de outras perspectivas) é possível reencontrar sinais de coesão significativos.

Se é difícil identificar coesão ou desagregação familiar é ainda mais difícil analisar as causas e as razões (e os sentidos nessas razões) que originam, desenvolvem ou interrompem esses processos. Por um lado, as causas são, normalmente, múltiplas (económicas, sociais, afectivas) e nelas se articulam diferentes níveis (por exemplo, dinâmicas internas à família, inter-relações entre a família e o contexto macro-estrutural). Por outro lado, ao nível das relações familiares, frequentemente só temos acesso a um dos “lados da questão”: os ausentes não têm voz.

Esta complexidade será talvez de mais fácil apreensão se a ilustrarmos com o exemplo da família de JT. Esta família, como já se referiu num capítulo anterior, encontra-se aparentemente em pleno processo de desagregação: o casal separou-se (e como se verificou existem múltiplos conflitos entre eles) e um filho e uma filha (24 e 25 anos, respectivamente) emigraram para a África do Sul e raros ou nenhuns contactos mantêm com a família de Maputo. Transcreve-se a história da filha, L, tal como foi relatada pela sua mãe (C):

L foi para a Africa do Sul, tinha lá um homem que antes de se juntar com ela já tinha duas mulheres. Ela saiu junta daqui, ficou 4 anos sem vir, sem dar notícias, passou muito mal, sofreu. Quando saiu daqui deixou a filha de um ano, que era de outro homem, depois juntou-se com o outro. Depois voltou para casa, toda desgraçada e eu tive de recomeçar, como se estivesse a criar uma criança, a cuidar, a sustentar. Mais tarde, o homem da África do Sul ligou para ela dizendo-lhe quanto precisava dela, lá, com ele. Mas eu disse-lhe que na primeira vez ela tinha sido maltratada, tinha voltado para casa sem nada, porque queria voltar? “Porque ele não vem falar connosco que somos teus pais para resolver as coisas?” Mas ela foi e lá está com uma filha, já há dois anos, e não liga. E, depois disso, comecei a ter problemas com o meu marido.

Esse homem, quando foi a primeira vez à África do Sul, já tinha duas mulheres e filhos de ambas, deixou aqui a primeira e levou a segunda, depois veio buscar a L e foram viver lá as duas mulheres, depois mandou aquela segunda para cá e ficou lá com a L. Quando a L voltou para o Polana ele veio buscar a segunda. A primeira nunca foi para nenhum sítio. Agora está lá a segunda e a L, lá com ele.

[...] Eu conhecia-o porque éramos vizinhos no bairro. Vi-o a crescer e conheço a família, convivíamos juntos. Não sabia que eles namoravam, talvez ela me tenha escondido por medo de me explicar, porque ele era casado. E nunca veio falar de lobolo, quando ela desapareceu é que soubemos. Mas o que esperávamos era que o pai da primeira neta viesse cá apresentar-se, só que a situação em que a mãe dele vivia é a mesma situação em que eu vivo [separada]. E ele estava na África do Sul. Quando soube da gravidez perguntei quem era o pai e ela disse-me. Fomos a casa dele e falámos com a mãe, dissemos-lhe que o bebé da nossa filha era da casa dela. A senhora disse que ia esperar o filho para perguntar: “se ele aceitar, tudo bem”. Ele quando veio aceitou e durante a gravidez ia mandando coisas da África do Sul, roupa, enxoval, só que mandava para casa dele, para que a mãe dele desse à L. Mas ela não fazia isso, ficava com tudo. Então fomos falar com ela para saber como era. E ela disse que não sabia de nada e que também o filho tinha que falar com o pai, para este a apoiar. E nós dissemos que com os problemas deles não tínhamos nada a ver. Mas ela não disse nada ao filho e ele, quando vinha da África do Sul, nunca mais procurou a L, nem a filha. E quando quisemos dar o nome à neta fomos lá a casa deles e eles disseram que não queriam saber. E nunca mais procuraram a miúda, é por isso que a L fugiu com outro e foi para a África do Sul. [...] Só que há homens que deviam saber que quando estiverem a viver com alguém e que não tenham feito o pedido, que não tenham falado com os pais, [deviam saber] que estão a viver com a filha de alguém, que essa pessoa tem pais e, um dia, talvez essa pessoa se preocupe em falar com os pais da moça.

Posteriormente, C referiu que JT queria que a filha voltasse para a África do Sul, segundo C para ele (JT) poder sair de casa e ir arranjar outra família. JT confirmou esta história mas apresentou outras razões: “Fui eu que quis que a minha filha se fosse embora pois o filho [neto dele e segundo filho de L] era de outro, se acontecia qualquer coisa de quem era a responsabilidade? Não ia ficar com filho de dono.”

C mencionou também o outro filho que está na África do Sul:

O meu filho foi o ano passado, em Janeiro telefonou. Foi quando lhe expliquei a situação que se está a passar cá com o meu marido, então ele nunca mais deu notícias desde Janeiro. [...] Ele já foi três vezes à África do Sul. [...] Não escrevem, não telefonam, quando vêm não trazem nada. São iguais como o pai, são malandros.

Este longo exemplo espelha a complexidade do processo de desagregação (ou coesão) familiar e as razões que podem originá-lo. Conjuntamente, compreende-se a forma como as práticas e os interesses dos diferentes membros da família (neste caso, de pai, mãe e filha) se articulam ou se opõem e sobrepõem, de forma a gerar estratégias individuais disfuncionais para a coesão da família.

As estratégias reveladas por este caso são múltiplas, complexas e contraditórias, o que se explica tanto pela escassez de recursos materiais (L e o filho eram mais duas bocas a alimentar, quando ela se foi embora a mãe pôde alugar o quarto que ela ocupava; L voltou para o segundo marido porque, eventualmente, com ele tinha a subsistência assegurada) como por diferentes (e por vezes antagónicas) interpretações permitidas pela “flexibilidade” das regras “tradicionais” (sistema de alianças, lobolo, regras do parentesco). Esta flexibilidade é, por sua vez, aumentada ainda na simbiose com as formas “modernas” de conjugalidade e de família. Essas interpretações dependem dos interesses individuais de cada um e do lugar social que cada um ocupa na família, o que, por sua vez, é determinado por uma hierarquia em que “género” e “idade” são importantes mas não determinantes. As contradições e os conflitos entre interesses familiares (ou estratégias de reprodução social da família) e os interesses individuais podem tornar-se factores determinantes no processo de desagregação familiar. Não é por acaso que C estabelece a relação entre a saída da filha de casa, o seu processo de separação conjugal e a crise familiar que atravessam.

Da análise podemos extrair duas conclusões que nos parecem mais importantes:

1) a desagregação ou a coesão familiar não são processos irreversíveis: L foi-se embora, regressou e voltou a partir; JT está separado da mulher, mas, como refere, continua a ser o “dono da casa”;

2) as causas são múltiplas, de vários níveis e inter-relacionam-se: económicas — e já se referiu porquê —; culturais (não cumprimento do lobolo que parece ter tido importância significativa em todo este processo); e sociais (estigma da mãe solteira e mulher abandonada).

A heterogeneidade e a complexidade destas situações obriga a um cuidado redobrado na interpretação da vida das famílias, das relações familiares e de elementos estruturantes ou de factores explicativos e/ou impulsionadores de processos de coesão e de desagregação familiar.

Ao definir-se a família através das relações de reciprocidade entre um grupo de parentes, importa lembrar que estas relações implicam trocas (contribuições, retribuições e redistribuições) de diversa ordem e que englobam simultaneamente bens, símbolos, pessoas e afectos. Por isso a partilha (aos mais diversos níveis), a entreatajuda e as trocas existentes entre membros de uma mesma família podem ser de diferente tipo e

natureza, não são necessariamente equivalentes entre si. Por outro lado, podem não ser os únicos factores estruturantes, mas sim resultado de uma estrutura familiar já existente, que desta forma é reforçada ou enfraquecida.

Se esta partilha deixa de se efectivar e se as trocas e reciprocidades estabelecidas se interrompem, é necessário perceber até que ponto tal acontece entre todos os elementos do grupo familiar ou só entre alguns e se este processo representa, efectivamente, uma desestruturação ou, pelo contrário, um reforço da coesão entre os membros que permanecem na família.

Por último, retomando a problemática dos “valores” e das “trocas” importa relembrar, como nos ensinaram Marcel Mauss (1923-24), Lévi-Strauss (1949) e Sahlins (1980), ou Karin Wall (1994), Geschiere (1994), Geffray (2001) e Casal (2001), que a noção de troca envolve relações de diversa natureza com múltiplos e contraditórios sentidos: liberdade e obrigatoriedade, espontaneidade e normas, fidelidades e jogos de interesses. Entre as contribuições, as retribuições ou redistribuições não existe necessariamente uma equivalência simples: as trocas e a (re)distribuição envolvem grupos e/ou indivíduos; não são necessariamente equitativas; não implicam sempre “bens” da mesma natureza; e os circuitos temporais têm uma duração variável. Da mesma forma, o “valor” atribuído àquilo que se transacciona relaciona-se com o “sistema de troca” em causa (“dádiva” e “mercado”), que, por sua vez, não é “puro” mas inter-relaciona lógicas diversas.<sup>93</sup> Por todas estas razões os eventuais benefícios ou prejuízos materiais que podem ser contabilizados num processo concreto de “troca” constituem apenas um dos muitos aspectos a considerar quando se analisam as relações entre membros de

---

<sup>93</sup> Karin Wall, numa perspectiva teórica diversa, distingue analiticamente os diferentes tipos de trocas e afirma o seguinte: “A troca diz respeito ao modo de relação entre as contribuições e retribuições no seio da família, ou seja, aos critérios que definem ‘quem dá uma determinada quantidade de um determinado recurso em compensação de outro determinado recurso’. Neste campo, podemos distinguir dois grandes modelos de reciprocidade. Num extremo temos a ideologia da partilha, da ‘dádiva’, onde os recursos são postos à disposição de todos os membros de uma classe, independentemente dos méritos ou das contribuições de cada um. Num tal contexto, a justiça caracteriza-se mais por uma correspondência de esforços do que por uma equivalência de resultados. Esta norma, onde existe uma separação entre as contribuições e o acesso às retribuições, é classificada como ‘comunitária’. No outro extremo, encontramos uma ideologia de ‘mercado’ ou ‘separativa’ que agrupa de forma estrita as contribuições e as retribuições. Aqui, a regra é a do cálculo do que cada um deve receber com base nas suas contribuições, independentemente dos esforços [...] podemos também ter em conta o modo como a relação contribuição/retribuições se organiza no tempo, e ainda o tipo de equivalência existente entre contribuições e retribuições” (1994: 54-55).

uma mesma família e os processos complexos que envolvem partilha, contribuições, retribuições e redistribuições.

As visitas que os entrevistados e as suas famílias fazem à terra de origem, os produtos que levam, enviam ou recebem, os parentes mais velhos que residem com eles na cidade, os filhos que permanecem no campo com a avó podem representar, ou não, mais custos do que benefícios, mais gastos do que proveitos, se analisarmos estes intercâmbios numa perspectiva meramente económica de curta duração. Muitos dos entrevistados salientam este facto quando referem que não vão visitar os parentes porque as viagens são caras ou que os visitam à custa de muitos sacrifícios.

Geschiere refere, a propósito deste assunto mas centrando-se no mundo rural, que o crescente peso das contribuições familiares, a sua multiplicação e diversificação podem contribuir para diminuir a importância da família enquanto “sistema de segurança social”, tornando-se esta, pelo contrário, mais um dos “predadores” que contribuem para a pauperização dos seus membros (2000: 1).<sup>94</sup>

Todas estas hipóteses têm de ser consideradas quando se estuda famílias e se procura analisar comportamentos, práticas e estratégias de sobrevivência e reprodução social. Por conseguinte, não podemos ignorar as várias dimensões relacionais que se combinam no dia-a-dia das famílias.

Todavia, as informações disponíveis são sempre insuficientes para determinar a natureza e o grau de importância das relações familiares. Pela sua própria natureza, as relações familiares, além de implicarem interesses materiais, estão também carregadas de subjectividade, pertencem ao mundo dos afectos e das emoções (Lima: 1999). Através de certos dados objectivos (existência de casa e/ou de *machamba* na “terra de origem”, frequência de visitas, trocas de produtos entre parentes que residem em localidades diferentes, participação conjunta em cerimónias e entreajuda) podemos verificar que a família, em

---

<sup>94</sup> “Questão precária a de como avaliar estas tendências para a recomposição e o papel que a comunidade rural continua a desempenhar como ponto de referência. Há sinais de que esta ‘economia dos afectos’ (como lhe chamou Goran Hyden nas suas interessantes interpretações do papel do ‘campesinato não cativo’ [*uncaputred peasantry*] em África) se torna mais um sorvedoiro dos recursos das pessoas do que uma rede social de segurança (como Hyden sugeria). As chamadas obrigações ‘tradicionais’ – frequentemente bastante ‘neotradicionais’ na sua natureza – parecem multiplicar-se e ramificar-se (devido, por exemplo, à monetarização dos rituais locais). E parecem também ser cada vez menos compensadas por formas concretas de segurança social material, que a comunidade rural já quase não pode oferecer” (Geschiere 2000: 1).

alguns casos, ultrapassa o núcleo de residentes no bairro, mas não podemos circunscrever um determinado número de membros e por isso determinar os seus limites.

A impossibilidade de determinar a natureza e o grau de importância de todas as relações familiares não impede de identificar as relações mais importantes através da observação e do discurso dos actores. Estas relações não podem no entanto ser aferidas *a priori*, têm de ser deduzidas da observação. Por outras palavras, não podemos considerar que, *a priori*, certos graus de parentesco predeterminam a existência de relações de dependência, pois esta postura pode levar-nos a priorizar certas relações familiares em detrimento de outras que podem ser mais significativas.

Debruçamo-nos sobre famílias, relações e estruturas familiares que emergiram de sistemas de parentesco, não só diversos do sistema ocidental, mas muito diversos entre si.<sup>95</sup> E, como refere Christian Geffray, existe um “equivoco” e uma “ambiguidade” na “utilização do vocabulário comum do nosso parentesco ocidental para descrever o parentesco dos outros, como se as nossas palavras – ao contrário das palavras de todas as outras sociedades – fossem dotadas de um valor universal” (2000: 23).

Assim, mesmo tendo em conta todas as mudanças entretanto verificadas, nada permite concluir que, actualmente, se possam estabelecer equivalências entre as relações de parentesco ocidentais e as do contexto periurbano moçambicano. Por exemplo, se, por hipótese, postulássemos que os “pais e os filhos menores” faziam sempre parte da mesma família – independentemente de partilharem ou não o mesmo espaço residencial –, ignoraríamos o facto de, entre os tsongas, os primos paralelos serem referenciados pelo mesmo termo que os irmãos e omitiríamos o costume de os sobrinhos residirem em casa dos tios maternos. Sendo assim, por que razão consideraríamos que o termo changana utilizado para designar os filhos de um homem e os filhos do irmão deste (que alguém traduziu por “irmão” mas podia ter traduzido por “primo”) é equivalente, tem o mesmo significado social e a mesma representação que a palavra irmão (em português) tem para um falante da língua portuguesa? Por que razão excluiríamos, *a priori*, esses primos paralelos, da família, quando eles não vivem efectivamente em casa dos tios? Ou ainda por que razão incluiríamos os filhos que (talvez em virtude deste costume) residem noutras localidades com outros parentes?

---

<sup>95</sup> De acordo com José Feliciano, os tsongas possuem, pelo menos, três variantes do sistema omaha de parentesco: a rhonga, a changana, e a tswa (1989b: 1).

A clarificação da problemática em estudo não justifica a realização de uma análise exaustiva dos sistemas de parentesco em meio urbano, pois houve transformações profundas nas regras de parentesco e as estratégias em estudo não se baseiam em relações entre os membros da chamada família extensa. Por esta razão, considerámos a elaboração de questionários para aferir e reconstruir as “permanências e mudanças” no sistema de parentesco “tradicional” tarefa estéril. No entanto, tal não significa que não se considere importante o conhecimento de alguns aspectos do sistema de parentesco “tradicional” dos tsongas e o conhecimento do lugar social que ocupam alguns dos elementos dentro das redes de parentesco, pois ajudam a compreender melhor as relações familiares e as estratégias em análise.

Identifiquemos, portanto, algumas das características fundamentais do sistema de parentesco tsonga, com base no texto de José Fialho Feliciano.

Os primos paralelos são irmãos (filhos de irmãos do mesmo sexo são irmãos), os filhos de “pais” são irmãos (todos os irmãos masculinos do pai são “pais”), filhos de mães são irmãos (todas as irmãs da mãe são “mães”), filhos de primos paralelos do mesmo sexo são irmãos (cf. Feliciano 1989b: 3).

Este sistema de parentesco pressupõe ainda algumas regras terminológicas das quais destacamos: a equivalência dos germanos (do mesmo sexo): filhos do mesmo pai e da mesma mãe são irmãos; equivalência dos meio-germanos (do mesmo sexo): filhos do mesmo pai são irmãos e filhos da mesma mãe são irmãos; a identificação de gerações alternadas e a distância de gerações contíguas: avô e neto pertencem à mesma classe de idade, os segundos retomam os nomes dos primeiros, a terminologia de parentesco tem para ambos a mesma orientação, as atitudes entre eles são de “brincadeira”; pai e filhos têm entre eles atitudes distantes e a terminologia de parentesco segue orientações diferentes (Feliciano 1989b: 3-8).

No contexto social que analisámos, o conjunto de regras e princípios classificatórios do sistema de parentesco tsonga prevalece como um dos referentes de estruturação das relações familiares e sem o seu conhecimento nunca poderíamos compreender as razões que, por exemplo, levam N (25 anos) a dizer que J (27 anos) é seu “pai” (N é filho de O, primo paralelo de J, filho do irmão mais velho do pai de J). Conhecendo-se estas regras, tornam-se mais visíveis as contradições entre os diferentes referentes culturais em presença, entre as representações sociais e as práticas concretas nas quais quotidia-

namente se expressam as relações familiares, tal como se compreende com maior clareza as estruturas e hierarquias familiares e as relações de poder que a vários níveis se estabelecem.

Em conclusão, podemos referir que os processos de coesão e desestruturação familiar são processos dinâmicos, reversíveis e não homogêneos que só podem ser apreendidos diacronicamente, através de uma análise simultaneamente comparativa e contextualizada. Por esta razão, só podemos estudar estes processos se analisarmos famílias concretas ao longo do tempo e se, simultaneamente, compararmos diferentes famílias entre si, enquadrando-as em contextos socioculturais definidos. Da mesma forma, necessitamos de encontrar parâmetros de referência temporais (tipos de famílias existentes no passado e tipos de famílias existentes no presente) que permitam determinar desenvolvimentos e processos “evolutivos”. Só este procedimento permite reconhecer as diferenças entre processos de transformação de estruturas familiares e processos de desestruturação da família enquanto unidade social.

### 5.3. Famílias e identidades

Defendemos anteriormente que as relações familiares não são o resultado directo de meros imperativos económicos ou de interesses materiais — estes constituem elementos importantes, mas articulam-se com outros. Se as estratégias de sobrevivência económica contribuem para criar, reforçar e manter uma certa coesão, esta deriva também de outras dimensões que as relações familiares traduzem e que se criam, transmitem e se perpetuam na família. É na confluência destas dimensões que encontramos explicações para a coesão familiar e é no seu desencontro que podemos encontrar as raízes da desagregação.

Para além da dimensão material, afectiva e emocional, a família contém também uma dimensão identitária essencial. Mas qual é — ou quais são os símbolos através dos quais se expressa — a dimensão identitária da família que faz com que os diferentes membros se reconheçam entre si como partes de um todo? Os processos identitários dos indivíduos, das famílias e dos grupos sociais de Moçambique são processos dinâmicos que se transformam e adaptam ao longo do tempo, interagindo com novos contextos num processo criativo e dialéctico complexo. Para compreender as dinâmicas de transformação dos processos de identificação familiar e perceber quais os existentes

no presente é portanto necessário partir da sua configuração no passado, para depois, na análise concreta que se desenvolve, verificar o que se manteve, o que se transformou e quais os referentes que no presente são mobilizados. José Feliciano refere a propósito deste assunto que, na sociedade tsonga,

Toda a identidade dos grupos se estrutura relativamente às linhas de ascendência constituídas pelos antepassados mortos. Os antepassados situados num tempo passado (mortos) eram deste modo símbolos dos grupos vivos e, por isso, a crença e culto dos espíritos é tão importante nesta sociedade [...] Os antepassados, como referentes de identidade dos grupos, forçam as solidariedades, porque estas são consideradas como sua bênção e todo o seu enfraquecimento, que é visto como um desvio do modelo de comportamento devido a parentes, é penalizado para impor a sua correcção (1989a: 297).

Actualmente, a importância dos antepassados como referente identitário da família prevalece, mas assume características sincréticas, ambíguas e contraditórias, permitindo diversas situações e interpretações. J refere-se aos antepassados e aos “nomes tradicionais” nestes termos:

Nunca gostei de dar o nome de antepassados [aos meus filhos] porque não conhecia a vida deles e, se dou o nome deles, correm o risco de se comportarem como os charás [...] C [filha mais velha] tem nome tradicional, foi a minha mãe que lhe deu [e deu-lhe o nome do pai de J, avô de C]. Se está aqui o meu pai, o meu pai nunca me pode fazer mal, se ele era maldoso eu devia saber. Só ela e o rapaz [filho mais velho] é que têm nomes tradicionais. [...] Nós africanos temos um defeito: os velhos têm a sua vida e quando arranjam problemas arranjam um sobrinho e empurram a responsabilidade para este, como é uma criança menor, aí, já não há problema. Muitas vezes os problemas surgem com o casamento pois, quando as pessoas casam, a família do marido (ou da mulher) diz que a pessoa foi criada com um avô que era feiticeiro. É essa a razão por que só C tem nome tradicional. Os outros não têm esses nomes para evitar problemas de pessoas passadas que nem cheguei a conhecer, sei lá se eram bandidos.

A crença de J no poder do “nome tradicional” é óbvia e não é por não acreditar que não atribui os nomes, mas sim por considerar que estes podem influenciar negativamente a vida dos seus filhos e das famílias que estes integram ou possam vir a integrar. No entanto, mesmo assim, os dois filhos “mais importantes”, a filha mais velha e o primeiro rapaz, têm esses nomes.

A propósito deste assunto, a tradutora prestou alguns esclarecimentos:

Os nomes tradicionais é só confusão, depois as pessoas ficam doentes. São nomes de pessoas, de antepassados dos antepassados, porque o espírito saiu e disse

“quero que aquela criança tenha o meu nome”. Mas se o próprio avô não chegou a conhecer as crianças? Mas as crianças começam a sofrer. Outras não vão aos lares [não se casam] e dizem que é por causa disso; homens não apanham emprego e é por causa disso. Mas também quando as pessoas dizem que a criança está doente porque ainda não lhe deram o nome tradicional é porque não foram ao hospital. O hospital nunca diz isso, mas foram procurar saber de outro modo a causa da doença, foram aos curandeiros, e eles dizem: “é aquele vovô – que está não sei onde – que diz que esta criança tem de ter este nome”, então dão o nome à criança. Depois esta fica um bocado melhor e vão dizer que é por causa do nome e às vezes nem é. Nem sempre as crianças estão doentes por causa da falta do nome ou por terem o nome. Às vezes saem os espíritos e dizem que é a chará que já morreu e que quer que a miúda vá pisar a campa dela, depois disso ela há-de ficar curada.

Verificou-se, assim, que a importância dos antepassados da família se revela, paradoxalmente, tanto na sua “existência”, como na sua “ausência”. Dito por outras palavras, o culto dos antepassados é importante para as famílias e para os indivíduos que na família o “praticam” – muitos referiram que realizam as cerimónias ou que queriam realizá-las quando estivessem reunidas as condições necessárias para tal – e que consequentemente cumprem os rituais e obedecem às regras prescritas (tabus, rituais). Por outro lado, a importância deste culto mantém-se, mesmo para aqueles que não o praticam nem cumprem as suas prescrições. Para todos, o não cumprimento das regras pode ser um factor explicativo quer de situações negativas quer de situações positivas (ou de comportamentos). Esta ambiguidade já foi mencionada quando se abordou a realização (ou não realização) das “missas” aos antepassados. E é precisamente esta ambiguidade e a capacidade que este culto tem de integrar elementos novos e de existir em múltiplas formas (mesmo na sua negação) que permite, sem hesitações, destacá-lo como um dos referentes mais importantes da identidade familiar.

O facto de a “presença” e a “ausência” dos espíritos dos antepassados no dia-a-dia das famílias promover, consoante a família e/ou as crenças individuais, harmonia ou conflito, doença ou saúde, sorte ou azar, fortuna ou miséria, transforma os antepassados em elementos significativos do presente. Os antepassados dão sentido às situações do presente social, mesmo (e talvez sobretudo) quando estas são particularmente conflituosas ou adversas e/ou mesmo quando o cumprimento das práticas de culto é considerado a causa dos conflitos ou da adversidade. Por isso, o culto dos antepassados constitui um dos factores explicativos da coesão e da desestruturação familiar e é um dos símbolos fundamentais da identidade familiar.

A identidade familiar estrutura-se no universo em estudo numa relação dinâmica, ambígua, complexa e flexível com os antepassados, onde se expressam sincretismos, articulações e compromissos, religiosos e culturais, equivalentes aos que encontramos noutras dimensões da vida das famílias. Afinal são os actores, na sua inter-relação com o contexto, nas suas práticas diárias, nos seus comportamentos e atitudes, que criam, utilizam e actualizam as crenças e, sendo assim, não nos surpreende que nestas se espelhe toda a dinâmica social e comportamental de que são portadores e que se caracteriza, como já referimos, pelos mesmos elementos.

A importância dos antepassados no quotidiano das famílias tem também outras implicações. Quando falamos de família e de relações familiares temos de considerar, não apenas as relações entre os que estão próximos (os que habitam no mesmo espaço), como ainda as relações entre os que estão longe mas interagem nas suas estratégias de vida e, também, as relações entre os vivos e os mortos. Estas últimas são fundamentais e sem a sua referência seria certamente superficial a nossa compreensão da articulação, cooperação, obediências, hierarquias, estatutos, reciprocidades, obrigações e conflitos, desestruturações, desobediências, infracções e desrespeito das normas, em suma, das inter-relações entre os diferentes membros da família (vivos) e das dinâmicas identitárias em que se fundamentam. Só abordando este complexo edifício poderemos avançar na compreensão dos processos presentes na articulação das práticas (individuais ou colectivas) que geram as estratégias de sobrevivência e reprodução social das famílias.

Como se salientou, os actores sociais no universo em análise consideram a presença (ou a ausência) dos antepassados no quotidiano da família como factor condicionante da coesão (ou desagregação) familiar. Os antepassados constituem igualmente um importante referente da identidade familiar. Esta presença dos antepassados no mundo dos vivos faz-se sentir em diferentes níveis e relaciona-se simbolicamente com a questão da identidade individual *versus* identidade familiar.

A atribuição de um nome próprio a uma pessoa é algo de universal e fundamental. O nome confere uma identidade individual à pessoa e simultaneamente integra a pessoa no grupo e na sociedade, posicionando-a em relação aos outros com quem interage. A atribuição de um nome a um novo membro da família constitui, simultaneamente, a atribuição do “lugar” que este passa a ocupar na família. Da mesma forma, a repetição de nomes próprios em diferentes gerações, numa mesma família, encontra-se em muitas sociedades e simboliza a continuidade da família que recria no presente o seu passado.

Nas famílias estudadas existe, além de tudo o que foi mencionado, uma identificação simbólica muito forte entre “nome” e “pessoa”. Ou seja, ao dar a um neto o nome do avô, não se perpetua apenas a memória desse avô, mas abre-se, também, a possibilidade ao espírito do avô de reviver no corpo do neto. Muitos dos comportamentos “anormais” ou “desviantes” que esse neto porventura venha a manifestar podem, ou não, ser-lhe atribuídos a ele ou ao espírito do avô que, através dele, se perpetua. A possibilidade, partilhada por toda a família, de atribuir “culpas” a “mortos” constitui uma das muitas formas de justificar e interpretar comportamentos. Existe, obviamente, sempre uma possibilidade de escolha: a família (ou os membros da família responsáveis pela atribuição de nomes às crianças) pode ou não atribuir um nome de um familiar (morto ou vivo) a um descendente; pode ou não atribuir a esse descendente (quer lhe tenha sido atribuído o referido nome ou não) a culpa de determinada situação ou comportamento, por considerar (ou suspeitar) que essa situação ou comportamento traduz uma manifestação de um espírito de um antepassado. Neste último caso, a interpretação pode emanar dos próprios elementos da família (e existem sempre várias interpretações possíveis) ou estes recorrem a intermediários (curandeiros, adivinhos, pastores de igrejas).

A possibilidade de escolha e a capacidade de interpretação conferem poder às famílias e aos indivíduos sobre os antepassados, e permitem-lhes manipular e adaptar este referente identitário, de múltiplas formas, aos seus diferentes interesses. Existe uma dinâmica em todo este processo identitário que é indissociável do contexto onde se produz e que exige uma permanente articulação de quadros de referência e grande flexibilidade.

Mas o poder do “nome” como referente identitário não se limita ao exposto, pois o indivíduo que recebe um nome de um familiar (vivo ou morto) partilha mais do que uma identidade, partilha também um estatuto familiar — a atribuição do nome do marido ao neto dá a este último, simbolicamente, o estatuto de marido. Diz a já mencionada viúva, **VS**: “eu gostava que o meu neto fosse rapaz [dava-lhe o nome do marido] para ser o meu marido, para ter marido”. Por outro lado, a partilha do nome pode também implicar, ao nível das representações, uma partilha de interesses, conhecimentos ou saberes. Por exemplo, a história relatada de **P**, de 11 anos, que tinha fugido de casa para ir para a “terra de origem” da família em Inhambane, encontrou o seu desfecho

feliz quando **P** recebeu o nome do antepassado que era ferreiro e, segundo contou o pai de **P**, a partir daí este viu o filho várias vezes com pontas de zagaia na mão.<sup>96</sup>

Desta forma, a identidade individual é algo que se partilha e essa partilha pode, ou não, abranger várias pessoas de diferentes gerações, e pode ser efectivada de diferentes formas tendo diferentes significados. A “herança” do nome pode ser directa – uma avó (viva) decide dar o seu nome a uma neta – ou indirecta – alguém da família decide dar o nome de um outro familiar (vivo ou morto) a um membro da geração mais nova. No caso de se tratar de um familiar morto, este pode ser um antepassado longínquo ou próximo (por exemplo, um avô recentemente falecido). Por outro lado, os nomes não têm todos o mesmo significado simbólico. Como já se referiu em capítulos anteriores, há dois tipos distintos de nomes que podem ser “herdados” e que não são mutuamente exclusivos: o “nome tradicional”, normalmente um nome da língua changana ou de uma outra língua local, e o nome “português”, também chamado “nome de registo” ou “nome oficial”. Uma criança pode ter assim dois nomes próprios (pelo menos) que a identificam simultaneamente com dois (pelo menos) membros da família: pode, por exemplo, chamar-se “x” como a avó (viva) e chamar-se “y” como essa avó também se chama e como se chamava a sua tetravó. Mas a identidade é, como já vimos, dinâmica e, por conseguinte, o nome pode ser mudado por influência externa ou por vontade própria. Duas pessoas referiram isso:

Chamo-me assim **VFD** porque sofri muito de doença, e este nome surgiu-me quando fui baptizada aos 15 anos na Igreja Católica. Na igreja não aceitavam o meu nome, **R**, que era nome da minha chará, que era a minha tia, irmã do meu pai. O meu nome tradicional é **C**. Há pessoas que me chamam **R**, o meu marido chama-me **V** e se está contente chama-me **C**.

**N** não foi o nome que os meus pais me deram, fui eu, por mim própria, que escolhi este nome. Quando entrei na fase da juventude eu disse que a partir de hoje é para me chamarem de **N**. O nome que me deram quando nasci foi **No**, era o nome da minha bisavó [materna] que já estava morta.

Para além dos antepassados, dos nomes próprios, da terra de origem, há outros elementos e momentos simbólicos que estruturam a identidade familiar e a participação em cerimónias em honra dos antepassados é sem dúvida um dos mais determi-

---

<sup>96</sup> Como é evidente, não interessa a veracidade da história mas apenas a forma como esta surge no discurso.

nantes. Mas também esta cerimónia pode ser objecto de interpretações e manipulações e nem sempre a sua realização efectiva é necessária: a ideia de cerimónia, o desejo de a realizar, o medo de a realizar, todos estes aspectos reflectem a sua importância enquanto referente colectivo da família. Da mesma forma, a presença física de todos os elementos da família não é indispensável e basta que durante a cerimónia o nome dos ausentes seja referido e que sejam expressas as razões que impossibilitaram a sua participação para que estes simbolicamente também estejam presentes.

Para além destes símbolos, há outros. Há histórias de antepassados que se contam repetidas vezes e que perpetuam memórias e o conhecimento destas histórias distingue umas famílias das outras. Há normas e regras de comportamento, códigos de conduta que regem as relações entre os diferentes parentes, obediências, responsabilidades, deveres e direitos que, sendo seguidos, tenderiam a perpetuar estes símbolos, a gerar coesão e a transmitir sentimentos de identificação e de pertença. Mas tudo isto pode tornar-se insuficiente para garantir a coesão das famílias. As mudanças nos contextos sociais, nas conjunturas económicas, as migrações, as guerras, a miséria, a apropriação de novos valores podem, eventualmente, diluir a eficácia dos referidos símbolos de identificação. No entanto, no caso concreto das famílias observadas, esses símbolos de identificação familiar não perdiam a sua importância nem se diluíam. Pelo contrário, estes eram habilmente manipulados e adaptados em função de interesses vários e das estratégias de sobrevivência e reprodução social accionadas. Estes símbolos não “pairam” sobre as dinâmicas sociais e familiares, mas, inversamente, “constituem códigos [...] produtores de sentido” que evoluem com os processos de mudança e de transformação das relações sociais (Petiteville 1995: 872).

Em suma, a identidade familiar estrutura-se, no universo em estudo, através de um conjunto de elementos, momentos e processos simbólicos que tendem a gerar sentimentos de pertença e de identificação e que são apropriados pelos membros das famílias que os interpretam de uma forma muito lata, conferindo-lhes um dinamismo e uma maleabilidade que acompanha o processo de transformação em curso da própria identidade familiar. Os nomes próprios dos membros da família, o culto dos antepassados, a “terra de origem” onde estes estão enterrados e todo um conjunto de cerimónias familiares constituem alguns dos símbolos que estruturam a identidade familiar. Os nomes próprios reflectem de uma forma particularmente visível todo o processo de subordinação das identidades individuais à identidade colectiva familiar,

pois é através desses nomes que se efectiva a partilha de identidades, estatutos e personalidades entre um conjunto de parentes vivos e mortos e, desta forma, a atribuição de nomes próprios que se realiza no presente simboliza a continuidade da família que projecta no futuro (crianças) o seu passado (antepassados).

# 6

---

## Relações entre famílias

---



## 6.1. Tipos de casamentos, implicações legais, estratégias matrimoniais e a importância do lobolo

A análise dos diferentes tipos de uniões conjugais é fundamental quando se estuda famílias, tanto ao nível da sua estrutura interna como ao nível das relações que desenvolvem com a estrutura social envolvente. Esta análise esclarece-nos sobre o peso relativo que os diferentes referentes culturais e representações sociais têm no seio da família e permite compreender a forma como estes referentes e estas representações sociais se articulam.

A variedade de uniões matrimoniais no conjunto das famílias estudadas é imensa. Quando os actores se afirmam “casados” podem estar a referir-se a inúmeros tipos de casamento. Há uniões formalizadas simultaneamente no Registo Civil, na Igreja Católica e através de lobolo;<sup>97</sup> há casais que só cumpriram parcialmente as diferentes cerimónias e prestações que o lobolo implica; outros entrevistados referiram ainda que se casaram “muçulmanamente”; há famílias poligâmicas, em que cada uma das mulheres é casada de forma diferente com o marido e há “uniões de facto” que não envolveram qualquer formalização.

**Pa**, segunda mulher de **J**, disse-nos que existiam palavras diferentes em changana para designar os diferentes tipos de uniões conjugais. A palavra *mutchade* significa casamento no Registo Civil; a palavra *kulovoliva* designa o casamento com lobolo; as palavras *kukandza* ou *avukate* designam a mulher que não foi lobolada e não formalizou a união conjugal de nenhuma das formas possíveis e significam “estar no lar (*muti*)”; a palavra *kutillhva* designa uma situação em que o homem sai de sua casa e vai viver para casa de outra mulher; e a palavra *himbuya* significa amantes.

A diversidade de tipos de uniões matrimoniais é significativa, pois formalizar de algum modo uma união implica, pelo menos ao nível das representações, uma intenção de compromisso, não só entre o casal e entre as duas famílias que assim se unem, mas também entre estas e o(s) modelo(s) social(is) de onde emanam os ritos ou as leis através dos quais esse casamento se realiza.

---

<sup>97</sup> O lobolo não é um acto ou uma cerimónia circunscrita a um momento, é um processo que, entre outras coisas, implica diferentes cerimónias e o pagamento de uma prestação matrimonial, que pode ser repartida por tempos diferentes mas, como se verá, tem um significado muito mais amplo e múltiplo.

Não formalizar uma união num contexto onde se cruzam diferentes sistemas matrimoniais – criando diferentes tipos de relações familiares – pode ter múltiplos significados: 1) uma diminuição da importância do casamento dentro da estrutura familiar, por já não serem importantes as alianças entre famílias, por exemplo; 2) a desadequação dos diferentes sistemas matrimoniais ao contexto periurbano actual (e muitos referiram o crescente peso financeiro das prestações matrimoniais como factor impeditivo da formalização da sua união); 3) mudanças estruturais nas relações familiares que se estabelecem através das alianças matrimoniais e cuja dinâmica não se coaduna com o “compromisso” de “longo prazo” que os diferentes sistemas criam.

A pluralidade de uniões possíveis e não exclusivas entre si reflecte também a dinâmica das estratégias de sobrevivência e reprodução social das famílias, na sua interacção com o contexto social mais amplo em que estão inseridas, num processo que implica transformações e articulações nas identidades sociais, culturais, étnicas ou religiosas.

Embora não tenha sido recolhida informação para todas as famílias, verificámos (durante a segunda estadia de terreno) que a forma mais comum de formalizar uma união<sup>98</sup> consiste no casamento com lobolo.

A pluralidade de formas possíveis de formalizar uma união matrimonial tem várias implicações, sendo uma das mais importantes a legal. Durante a segunda estadia de terreno, estava na sua fase final de elaboração o documento de proposta de Reforma da Lei da Família. Este documento visa adequar a Lei da Família (onde vigoram ainda as normas legais do tempo colonial) à Constituição da República de Moçambique de 1990. Refere-se no preâmbulo desta proposta que se pretende

Eliminar as disposições que sustentam a desigualdade de tratamento nas relações familiares, no respeito pela moçambicanidade, pela cultura e identidade própria do povo moçambicano que a Assembleia da República nos termos do disposto no n.º 1, do art. 135 da Constituição determina” (Comissão da Reforma Legal 2001: 1).

Esta proposta aspira a articular legalmente a prática instituída desde a independência e que implicava a coexistência das chamadas “leis tradicionais”, emanantes dos diferentes sistemas de parentesco, com as leis do Estado moçambicano. A coexistência de

---

<sup>98</sup> Refere Isabel Casimiro: “A maioria da população moçambicana não se casa civicamente, mas sim através das diversas normas costumeiras – em sociedades matrilineares, *grosso modo* a norte do rio Zambeze e patrilineares, a sul – ou através das muitas e variadas religiões” (1999: 138).

vários sistemas “legais” possibilitou e possibilita a existência e o reconhecimento social de vários tipos de família e casamentos, independentemente da sua legitimação pelo Registo Civil. Na prática, duas pessoas estão casadas quando vivem juntas como uma “unidade familiar”, independentemente da formalização “tradicional”, religiosa (em igrejas ou mesquitas) ou civil.

Apenas 10% dos casamentos são registados; os restantes 90% são em grande medida considerados “uniões de facto”, as quais, para uma grande diversidade de fins legais, em particular no que respeita a competência dos tribunais, são tratadas como equivalentes aos casamentos registados. Na prática, os tribunais locais referem-se às partes como “marido” e “mulher”, baseando-se simplesmente na aceitação social [...] Esta é, pois, a estratégia prática que a lei adopta em relação às cerimónias religiosas do lobolo e a outros rituais associados ao casamento tradicional. A lei não reconhece nem penaliza estas práticas [...]. Não há qualquer esforço no sentido da penalização de práticas consideradas totalmente incorrectas, tais como a poligamia ou os casamentos de crianças [...]. Mas, ao mesmo tempo, os direitos e deveres legais não podem ser baseados nos rituais e cerimónias associados a estas instituições [...]. O Estado não interfere. Não reconhece, mas tolera (Welch, Dagnino e Sachs 1985: 68-69).

Na proposta de Reforma da Lei da Família<sup>99</sup> tenta-se legislar sobre esta situação. Nomeadamente reconhecendo-se oficialmente que o casamento pode ser civil, religioso ou tradicional; que qualquer “casamento monogâmico, religioso ou tradicional” tem “valor e eficácia igual à do casamento civil” (art. 1591). Embora, nesta proposta, o casamento religioso não possa efectuar-se sem previamente haver dele um registo civil, propõe-se que o casamento tradicional tenha um estatuto diferente, passando as suas regras a ser equiparadas às regras estabelecidas para o “casamento urgente” (que pode ser realizado em caso de morte próxima de um dos elementos do casal), “em tudo o que não se achar especialmente consagrado por lei” (art. 1600). Propõe-se que o casamento tradicional (tal como o urgente) possa ser celebrado sem um processo preliminar de publicações e sem a intervenção do funcionário do Registo Civil, embora

---

<sup>99</sup> Posteriormente ao período do trabalho de terreno (em 2002) foi possível obter informações sobre o desenvolvimento deste processo. Assim, via *e-mail*, chegou a informação de que em Junho de 2002 estava na Assembleia da República a Proposta de Lei que altera o Código Civil no que respeita às Normas Reguladoras das Relações de Família e do Direito de Família (AR – V/prop./156/10.08.2001). Igualmente, obtivemos a informação de que o Fórum Mulher está a levar a cabo uma campanha de discussão e lóbi em torno desta lei para que venha a ser aprovada pelo parlamento.

seja indispensável a presença da autoridade comunitária (art. 1626). Nesta proposta são também consideradas as “uniões de facto”, sendo a presunção de maternidade e paternidade igual, neste tipo de união, à que se propõe para os casamentos. Em termos de património, propõe-se para as uniões de facto a aplicação do regime de comunhão de adquiridos (art. 1777 e 1778).

No entanto, pelo que entendemos, nesta proposta de Reforma da Lei da Família o casamento só existe legalmente se dele houver um registo oficial (embora este possa ser efectuado *a posteriori*) e não podem ser registados oficialmente casamentos poligâmicos nem é reconhecida a existência de uma “união de facto” entre um homem e duas ou mais mulheres.

A Proposta de Lei e particularmente esta última questão “inflamam” os ânimos de alguns sectores da “sociedade civil moçambicana” e via *e-mail* chegou-nos algum eco deste debate – promovido pela ONG “Fórum Mulher” –, através da transcrição de uma entrevista radiodifundida pela Rádio Moçambique (15 de Maio de 2002 às 10.30 TMG). O entrevistado é um dos dinamizadores do debate e da campanha, Amad Camal. Por nesta entrevista se reflectirem algumas das questões que temos abordado neste texto, transcrevemos aqui um excerto:

Viu-se que a lei ainda precisava de ser amadurecida mas, fundamentalmente, na minha opinião a lei deve ser moçambicanizada; deve enquadrar-se e reflectir a cultura e os hábitos dos moçambicanos [...]. A questão fundamental veio da parte dos muçulmanos – a crença a que eu pertença – e tem a ver com duas questões fundamentais. Uma tem a ver com o casamento, porque a lei reconhece casamento monogâmico, e o casamento monogâmico é um casamento previsto na lei romana, anglo-saxónica e cristã. Portanto, faz parte deste direito e não enquadra os muçulmanos que, por religião, podem casar mais que uma mulher, no máximo de quatro. Portanto, é um casamento poligâmico. A lei não proíbe, mas não reconhece, o que quer dizer que de alguma forma continuamos a ter uma lei discriminatória, por influência do passado e talvez dos doadores.

Neste pequeno excerto transparecem as contradições resultantes da coexistência de diferentes sistemas culturais que permitem uma dinâmica “normativa”, em que direitos, deveres e obrigações dos diferentes membros da família, sistemas de sucessão e herança e sistemas matrimoniais são interpretados de forma diversa, possibilitando arbitragens permanentes entre vários referentes. Este facto explica, em parte, a morosidade deste processo legislativo, que decorre pelo menos desde 1991 (Casimiro,

Loforte e Pessoa 1991). Até à data, a referida Proposta de Lei ainda não foi aprovada pela Assembleia da República de Moçambique. De qualquer forma, é indiscutível a importância desta proposta: se for aprovada, algumas das arbitrariedades existentes poderão ser eliminadas ou, pelo menos, abre-se essa possibilidade teórica. No entanto, esta reforma legislativa não resolve todos os problemas. Continuam por resolver as questões fundamentais, relacionadas com as dificuldades de acesso da população aos tribunais – que não decorrem apenas de eventuais distâncias espaciais, mas também de diferenças linguísticas e culturais entre funcionários e utentes –, com as competências dos funcionários que aí trabalham e ainda com o funcionamento geral do sistema judicial do Estado moçambicano.

Como esta temática excede o assunto que se tem vindo a desenvolver, não nos alongaremos sobre ela, referindo apenas que o sistema judicial de Moçambique é complexo, integra instâncias e tribunais que funcionam a níveis diferentes, segundo regras e competências diferentes, e nele se cruzam “leis tradicionais” que emanam de sistemas culturais díspares com “leis do Estado” nas suas múltiplas interpretações possíveis. Nestas diferentes instâncias trabalham pessoas com formações muito diversificadas e em regimes distintos – dos voluntários aos funcionários públicos – que, no entanto, articulam essas lógicas diversas e vivem inseridas num contexto que é propício à corrupção e sensível à pressão familiar e social. Por esta razão, existe um fosso entre as leis e o funcionamento do aparelho judicial, tal como existe um fosso entre as leis e a sua justa aplicabilidade. Por estes motivos – e pela necessidade de fazer opções analíticas – não se considerou prioritário e indispensável o estudo do sistema legislativo moçambicano para a compreensão das estratégias de sobrevivência e reprodução social das famílias e das relações familiares que estas implicam.

Retomando a análise empírica das práticas matrimoniais, constatou-se que no bairro de Mafalala, entre aqueles que declararam ter tido algum tipo de união com um membro do sexo oposto (união de facto, um ou mais tipos de casamento) ou que eram viúvos, 38% referiram o facto de ter havido lobolo. No Polana Caniço A, entre os casais e viúvos, cerca de 50% declararam que tinha havido lobolo. Para Hulene B não há informações suficientes acerca do tipo de casamento praticado. No entanto, neste último bairro, 85% dos entrevistados declararam ser casados.

Por outro lado, também existe um número significativo de casamentos poligâmicos e em 24% das famílias estudadas existem relações entre um homem e duas ou mais

mulheres. Não foi, no entanto, possível apurar se todas estas relações eram poligâmicas de tipo “tradicional” ou se eram casamentos monogâmicos onde havia uma “amante”. Esta distinção é subtil e, no contexto em análise, o lobolo não é o factor que introduz a diferença, pois muitas mulheres (em regime de monogamia ou poligamia) consideram-se casadas mesmo sem terem sido loboladas.

A explicação dada para distinguir uma amante de uma segunda (ou terceira...) mulher “legítima” foi a seguinte: é-se amante quando se “namora fora do *muti*” e quando a esposa “legítima” desconhece a situação. Se o homem decidir sair definitivamente da sua casa, então passam de amantes a casal, e a amante passa a ser a esposa do homem.

Passa a ser mulher quando todas elas se conhecem, quando não é escondido da mulher oficial, mas se ele esconde, se não as apresentar, então ela é amante [...]. Para não haver confusões, é melhor ele apresentar a segunda mulher à primeira, se ela for sensata aceita e, assim, evitam-se muitos problemas. Se ele esconde, terá muitos problemas, mas depende de cada pessoa (E, terceira mulher de J).

JT é um dos casos “dúbios”. Já se mencionou que ele se diz “separado” mas que considera que é “dono da casa” onde vive a sua primeira mulher. Quando se perguntou porque não tinha trazido a segunda mulher para essa casa (como fez o vizinho J) respondeu:

Não a trouxe devido daqui em casa, é a lei dela [de C] que não quer, mesmo o filho que tenho com a outra mulher também não entra aqui. Ela proíbe os meus filhos de me visitarem na casa da outra mulher. Foi ela que correu comigo, eu não levei nada, ainda tenho lá a roupa.

Analisando a proveniência geográfica de cada um dos membros das uniões conjugais, verificou-se o seguinte.

A maioria das uniões conjugais reúne pessoas originárias da mesma região ou de distritos vizinhos e nos casos de casamentos poligâmicos pelo menos uma das mulheres é da região do marido. Todas as uniões “mistas” aconteceram em Maputo (ou seja, a cerimónia realizou-se na cidade ou o casal “juntou-se” aí sem qualquer tipo de formalidade).

Os casamentos entre pessoas da mesma região realizam-se, na maior parte dos casos, na “terra de origem”, mesmo quando as pessoas residem há muitos anos na cidade. Alguns destes casamentos implicam, numa primeira fase, a separação geográfica do casal. Essa separação acontece porque a mulher permanece na “terra do marido”, nor-

malmente residindo em casa da mãe dele, mesmo quando o marido regressa a Maputo – e algumas das entrevistadas disseram que só vieram viver para Maputo, com o marido, devido à guerra. Fomos também informados de alguns casos em que ambos os noivos residiam no bairro em solteiros e quando a união se concretizou (totalmente formalizada, parcialmente ou não formalizada de todo) a mulher foi viver uns tempos para a terra do marido, residindo com a mãe deste, para, segundo informaram, “aprender os hábitos da casa e conhecer a família”.

Não há dados que permitam afirmar se entre os casais da mesma região existe um maior número de casamentos formalizados do que entre os casais “mistos”. No entanto, alguns dos entrevistados afirmaram expressamente que viviam (ou viveram) em regime de união de facto sem qualquer tipo de formalização com o seu companheiro. A pluralidade de situações matrimoniais possíveis e as suas diferentes combinatórias levam, por exemplo, uma mulher a afirmar: “sou solteira com marido”.

No universo em análise, a frequência de famílias “mistas” fruto de alianças estabelecidas entre famílias de diferentes proveniências geográficas é mínima, mas é interessante retermo-nos um pouco nas palavras de um homem macua casado com uma mulher changana, onde se refere aos “do Sul” e ao seu sistema matrimonial:

Tenho uma mulher, é de Inhambane, conheci-a em 99 [...] há diferenças de cultura. No Norte não há lobolo, é só apresentação. Mas já recebi a carta [pedido formal do lobolo feito pela família da mulher], está com a minha família em Pemba. [...] Conheci-a na rua. Esta raça daqui é muito complicada. Quando eu me juntei com ela tentei convencer para os pais dela me conhecerem [...] ela ficou comigo uma semana escondida, disse-lhe para ir dizer aos pais que eu ia lá: “há-de vir um senhor que é meu marido.” Ela foi avisar e eles disseram que quando eu aparecesse havia de levar porrada. Mas eu mandei ela avisar e fui lá sozinho, sem nada, só com dinheiro. Havia um polícia para me prender. Aceitei levar porrada e morrer mas, como sou filho de Deus, ficámos amigos na hora. Eu disse que ia lá como ladrão da casa apanhado com as trouxas [...] levei os 300 contos (espécie de multa), e bebidas, foi uma festa. Não fiz lobolo, só fiz apresentação, ofereci anel e fio. No dia da apresentação tem uma miúda, a cunhada que me foi dada, tem 6 anos, quem quiser casar com a miúda tem de me pagar, se ela [a mulher] morrer, tenho lá uma guardada. Ela às vezes vem, fica cá um mês, volta, só vem brincar com o meu filho.

Este homem, oriundo de uma região onde “tradicionalmente” o sistema matrilinear era (e é?) a regra, “casa-se” em Maputo com uma mulher oriunda de um sistema patrilinear. A formalização (em termos das regras costumeiras) desta união já se iniciou.

Mas, quer para a família dela quer para a família dele, existem ainda muitos requisitos que não foram cumpridos e que serão necessários para que ambas estas famílias considerem que as “tradições” se cumpriram.<sup>100</sup> No entanto, no contexto em que a união se efectiva – Maputo –, não é necessário que todos estes requisitos se cumpram para o casal se sentir “casado” e para a família de ambos os aceitar como tal, apesar de ambas as partes não considerarem que a formalização do acto de matrimonial se tenha cumprido na íntegra. Porém, e como o próprio refere: “há-de cumprir-se”. Nesse hipotético futuro se projectam actos e cerimónias como se de processos se tratasse. A cerimónia do casamento passa, assim, a ser “formalmente” um processo e não um acto (ou conjunto de actos), adequando-se à precariedade das alianças, à instabilidade dos “tempos” e à imprevisibilidade do futuro.<sup>101</sup> A cerimónia de casamento é, à semelhança das próprias uniões conjugais (o divórcio e a separação não são propriamente novidades), algo em permanente construção que se pode ir realizando ou protelando no tempo.

Os dados de que dispomos permitem apurar algumas pistas em relação à estabilidade das uniões. Esta parece consideravelmente elevada, pois apenas 10% dos entrevistados referiram que estão separados ou divorciados, sendo que 7% são homens, que se casaram ou juntaram com uma segunda mulher. Todas as mulheres separadas ou mães solteiras vivem sem companheiro. Da mesma forma, entre os viúvos, todos os homens casaram ou vivem com uma segunda mulher e todas as mulheres viúvas estão sem companheiro. Quando se analisa o conjunto das famílias, e as uniões que os descendentes dos entrevistados estabelecem, constata-se que a situação muda. **NP**, um homem solteiro de 25 anos, descreveu a sua situação nos seguintes termos:

Eu ainda não fiz o lobolo, só fui apresentar, a moça não vive comigo, ela só vem visitar, fins-de-semana [...] Vou lobolar, os pais ainda não me deram a lista, sem isso não posso lobolar. Os pais dela gostaram de mim, porque sou o único homem que fiz aquilo que eles nem esperavam, porque hoje em dia não é fácil se “apresentar” em casa de uma moça [...]. Porque as moças não querem [...]. Posso conquistar uma moça aqui fora porque quero casar, a moça começa a dar-me a

---

<sup>100</sup> O próprio descreveu todas as cerimónias e rituais que ele e a sua mulher teriam de passar quando fossem a Pemba visitar a família dele e, aí, realizassem o casamento segundo os costumes da região. Mas esta visita ao Norte não estava programada e ele disse que ia fazê-la, mas não sabia quando.

<sup>101</sup> De certa forma, o lobolo sempre foi um processo (uma mulher idosa que citamos na nota 102 confirma isso), só que actualmente o cumprimento de todo o pagamento devido pode (em alguns casos) ficar adiado por um tempo indefinido.

volta [...]. Mas não é fácil ficar muito tempo a conquistar uma moça, porque a namorar não é fácil. Não é fácil entrar em casa dos pais, só pode ficar na estrada, às tantas sai o pai, quer bater-te. Só depois de apresentar é que pode sair com ela. Se os pais sabem começam a chatear-te, compram-te bandido, maltratam-te na estrada. Eu estive quatro anos a conquistar alguém, essa moça não me deu a “verdade”, então passa alguém, chama a miúda, ela aceita, começa a namorar no mesmo dia. Ela aceita! como é? [...] A família deixa a liberdade de escolha, mas os nossos avós que estão do outro lado não aceitam, queriam que casássemos com pessoas de lá, da nossa terra. Mas nós, como os nossos pais aqui aceitam tudo [...]. Se eu gostei da moça, o meu pai não tem nada a ver, só que tem de haver respeito. Tem de ouvir os meus pais, não é por eu ser o dono dela que os meus pais não a podem educar, podem [...]. Esse tempo aqui não é aquele tempo, agora cada um escolhe a moça [...]. Claro que a família me vai ajudar no lobolo, mas depende da família, porque se as famílias são só mulheres, elas não têm os fundos delas, só estão nos lares [*mutis*], não podem ajudar.

Em muitas das famílias há filhas e filhos que estão separados, ou filhas que são mães solteiras (encontrámos também o caso de um pai solteiro). Nestes casos, os filhos destes estão normalmente a cargo dos avós.

Importa lembrar que, neste contexto, a responsabilidade dos avós em relação aos netos não se limita à situação acima referida (mães ou pais solteiros); pelo contrário, trata-se de uma prática corrente que acontece em famílias onde há uniões estáveis. Esta circulação de crianças entre núcleos familiares pode ser interpretada de múltiplas formas, sendo, essencialmente, uma estratégia geradora de coesão familiar. A criança não pertence à sua mãe, ou aos seus pais, mas à família. E a criação e o desenvolvimento de laços afectivos entre pessoas de diferentes gerações implica estadias, mais ou menos prolongadas no tempo, com outros que não os pais. Este processo, iniciado na infância, quando a criança tem meses ou um ou dois anos (após deixar de mamar) tem implicações profundas na sua formação e na sua identidade individual e familiar. Daí a importância desta vertente para a análise das interdependências existentes entre diferentes núcleos de uma mesma família e da própria noção de família que as pessoas têm.

A instabilidade das uniões matrimoniais que se verifica entre os membros da geração mais nova e a pluralidade de tipos possíveis de uniões conjugais reflectem a dinâmica das estratégias de sobrevivência e reprodução social que, como já referimos, articulam de forma ambígua valores contraditórios. Por outras palavras, os indivíduos para sobreviverem e se reproduzirem necessitam de estar inseridos em redes sociais de solidariedade, sendo a família uma das mais importantes; simultaneamente, não sobre-

vivem se não desenvolverem práticas “egoístas” que lhes permitam satisfazer as suas necessidades materiais. Essas práticas podem gerar a quebra de alguns dos compromissos sociais em que se baseiam as referidas redes (neste caso, as famílias) e por conseguinte quebram-se as alianças (neste caso, matrimoniais) que tenderiam a perpetuar essas unidades sociais. No entanto, existe sempre a possibilidade de “circulação” entre redes de solidariedade e por isso é possível aos indivíduos e às famílias estabelecerem novas alianças com outras unidades sociais (novas uniões matrimoniais) e desenvolverem processos dinâmicos e versáteis de reprodução social. Uma das soluções possíveis passa pela já mencionada aceitação e criação de condições que transformem as cerimónias matrimoniais em processos em permanente construção que podem a qualquer altura ser interrompidos. Desta forma, as famílias desenvolvem uma estratégia pela qual tentam conciliar a inevitável instabilidade das relações de aliança com as necessidades de coesão interna, continuidade e reprodução social.

O facto de muitas mães solteiras continuarem a viver em casa dos seus pais, sendo os seus filhos educados pelos avós como filhos destes últimos (lembramos aqui a história de C, que educa uma neta e a trata por filha), constitui outra estratégia de reprodução social recorrente e que se inscreve dentro da lógica do modelo de parentesco tsonga, onde os filhos só passam a pertencer à família do pai após o cumprimento do lobolo. Por último, importa referir que a família é mais do que a soma dos indivíduos que a compõem e que, se a instabilidade das uniões pode gerar rompimentos, tanto entre os indivíduos e a unidade social de origem ou aliada como entre famílias aliadas, isso não significa que essas unidades se desagreguem ou que novas alianças não possam ser fomentadas ou que os indivíduos não tenham a possibilidade de criar ou de se incorporar noutras unidades sociais similares. Todos estes processos podem ocorrer e, como já mencionámos, são dinâmicos e podem ter “retrocessos”.

Concluindo, a fragilidade dos laços matrimoniais não significou a desestruturação da família. Pelo contrário, a flexibilidade desta unidade social permitiu o desenvolvimento de estratégias de reprodução social adaptadas a um contexto social e económico que exige uma grande versatilidade de práticas e a articulação permanente de valores opostos. Este processo provocou alterações nas uniões matrimoniais e nas relações entre famílias que, não sendo drásticas, são significativas. O lobolo continua a existir e a ser o processo por excelência para formalizar o matrimónio; no entanto, o conjunto de prestações e cerimónias que o constituem tende a prolongar-se no tempo de forma

indefinida. Através destas e de outras adaptações, os indivíduos tentam preservar as relações de solidariedade que lhes permitem permanecer inseridos nas suas unidades sociais de pertença e/ou desenvolver relações do mesmo tipo (eventualmente mais efémeras) com outras unidades sociais, assegurando, simultaneamente, “espaços de liberdade” que permitam a satisfação dos seus interesses materiais e individuais, não coadunáveis com compromissos e responsabilidades de longo prazo.

## 6.2. Lobolo e questões de género

As questões de género estão sempre implícitas quando são analisados os tipos de casamento em presença. Por conseguinte, o estudo das estratégias matrimoniais articula-se com o estudo dos diferentes tipos de relações familiares que se processam no seio das famílias.

Compreender as estratégias de sobrevivência e reprodução social de famílias passa, assim, pelo estudo das suas dinâmicas internas e, a este nível, debatemos-nos com as questões de género e toda a problemática que lhes está subjacente. Através da percepção dos diferentes papéis desempenhados pelos homens e mulheres ao nível das famílias (e da forma como estes são construídos e moldados cultural e socialmente), podemos compreender como estas estratégias são organizadas, implementadas e geridas.

O estatuto da mulher — as suas obrigações e direitos, as pressões e constrangimentos a que está sujeita, o poder e o respeito de que usufrui, a protecção com que pode vir a contar no caso de viuvez ou de outras adversidades, o grau de liberdade e de autonomia de que dispõe, as aspirações com que pode sonhar — depende do tipo de família em que está inserida, do tipo de união conjugal em presença e de uma série de outros factores. Estes podem ser individuais, sociais, culturais e económicos.

Por outro lado, a mulher também tem a possibilidade de construir o “seu” tipo de família e, por sua iniciativa, ou por pressão junto do marido, pode afastar-se da família alargada e constituir uma família nuclear ou uma família monoparental. Também pode ser abandonada pelo marido e repudiada pela família deste e pela sua família biológica. Estas diferentes situações foram relatadas por uma mulher, secretária da OMM — Organização da Mulher Moçambicana — no bairro de Hulene B:

Minha mãe não quis casar com o cunhado e por isso mandaram-na embora, [...] faziam isso antigamente, quando morre o marido eles arrancam todas as coisas da mulher. A família do marido leva todos os bens da senhora, dizem que você é que matou o marido e ela fica sem nada, [...] podem até levar os filhos, mas como eles sabem que os filhos são despesas, não levam os filhos, deixam a viúva com os filhos [...] sem nada [...] e a mulher volta para casa dos pais [...] e ela engravida, mais outra vez, tem outro filho, e assim sucessivamente.

Estão nascendo os filhos com muitos pais e ela sem nenhum marido e então chamamos de “mães solteiras” e ela não tem marido e não tem ninguém que lhe ajude [...] Mas quem ajuda normalmente é a mãe dela, é a mãe que deve ir procurar serviço, trabalhar para poder sustentar os filhos e eu, agora, como mãe, tenho de ajudar em qualquer coisa [...] mas também as mães ficam saturadas [...] ela sai, fica sozinha com os filhos, [...] mas ela trabalha, ou vender, ou o que ela faz. Ou arranja um amigo que lhe dá qualquer coisa para poder sustentar os filhos.

A existência de um elevado número de mulheres “mães solteiras” na periferia de Maputo tem sido apontada como espelhando tanto a crise social que se vive e a dissolução da família “tradicional” e dos laços familiares subjacentes a esta como a libertação da mulher da tutela da família “tradicional” e das regras rígidas que a reduzem a um “ser menor”. O lobolo (ilustrando o “pluralismo moral” do contexto) é visto como um acto abominável através do qual mulheres são compradas e vendidas e simultaneamente como algo positivo que sanciona e dá estabilidade a uniões. A propósito do lobolo, um estudo realizado pelo Centro de Estudos Africanos da Universidade Eduardo Mondlane refere o seguinte:

A controvérsia sobre tal instituição está a aumentar, reflectindo a divergência de interesses, novos e velhos, em disputa. Concluímos que neste momento a importância de tal instituição “matrimonial” pode ser enunciada de maneira simples, na forma como ela, por um lado, estabelece com clareza os direitos do homem, ao mesmo tempo que obscurece os seus deveres e, por outro lado, define com clareza os deveres da mulher, mas não especifica os seus direitos. Por isso constatámos que um maior número de mulheres começa a romper com os princípios fundamentais do lobolo (entre 40% e 50% das mulheres divorciadas não devolveram o lobolo) (Casimiro e Andrade 1992: 240-241).

Refere ainda este estudo que, embora segundo as normas “tradicionalistas” a “mulher lobolada passe a fazer parte da família do marido, nos momentos de necessidade e conflito o seu apoio é negligenciável. No final a alternativa que lhes resta é voltarem-se para as suas famílias biológicas” (Casimiro e Andrade 1992: 240-241).

Não nos parece, no entanto, que o papel desempenhado pelo lobolo se relacione exclusiva e fundamentalmente com o estabelecimento de direitos e deveres de mulheres e maridos, mas sobretudo com a criação, manutenção e desenvolvimento de redes de solidariedade entre diferentes grupos familiares. Esta prestação matrimonial era, na sociedade tsonga, estruturante das estratégias matrimoniais que visavam antes de mais estabelecer uma cadeia de relações entre diferentes linhagens (cf. Feliciano 1989a). Se actualmente se verificam transformações que implicam a sua diminuição, estas reflectem, entre outras coisas, o processo de deslocamento em que estas populações estiveram envolvidas nos últimos anos e que tornaram por vezes obsoletas as velhas alianças, obrigando à criação e ao desenvolvimento de novas cadeias de solidariedade. Estas solidariedades, em meio urbano, não passam necessariamente pelo casamento e pelo pagamento de prestações matrimoniais.

Por outro lado, e seguindo a ideia já mencionada de Geschiere (2000: 1), o aumento verificado nesta prestação matrimonial, em meio urbano, mencionado por diversos membros das famílias, dificulta ou impossibilita, para muitos dos jovens e das suas famílias, a sua concretização, mesmo que fosse esse o seu desejo, como parece acontecer em muitos casos. Loforte refere a este propósito que o encarecimento do lobolo força, muitas vezes, os jovens casais a viverem juntos sem casarem e sem lobolo e quando os conflitos surgem o homem tem tendência a desaparecer e a abandonar a esposa e filhos. Segundo esta autora, para as raparigas o lobolo continua sendo uma questão de prestígio, uma evidência de que aos olhos do marido detêm valor; para os rapazes, assegura-lhes o futuro a longo prazo, através dos descendentes que a união com lobolo “legítima”; para os pais da noiva, constitui uma forma de verificar se o noivo e a família deste possuem os meios que lhe permitam sustentar a sua filha. O lobolo encoraja os rapazes a trabalhar arduamente para o obterem e conseqüentemente a respeitarem a mulher como um “bem” que não é facilmente adquirido (1996: 163-165).

**J**, casado com três mulheres a quem lobolou, explica porque o considera importante:

Eu nunca gostei de ficar com filhos de dono sem saber porque é que estão comigo, e para eles também é muito importante, porque no caso de eu ter um problema aqui, eu não posso ir apresentar o problema a casa dessa pessoa, porque não me conhece. Pode-me conhecer porque sempre vão saber que a filha está com fulano, mas a pessoa é conhecida quando faz lobolo. Pode ser conhecido, mas não tem aquele tratamento que a pessoa que fez lobolo tem. E, quando se trata já do matrimónio, você não tem onde apresentar as dificuldades que estão a passar aqui

dentro de casa se não fez lobolo [...] G [primeira mulher] estava no campo e [o lobolo] foi bois; as outras, já estava na cidade e não se usa bois, foi dinheiro que arranjei sozinho. Ninguém na família me ajudou, para isso não há contribuição, senão há-de querer casar sem dinheiro e ainda confiar nos familiares.

É possível que J tenha arranjado sozinho o dinheiro para o lobolo (aliás, esta prática já existia no tempo colonial) mas isso não significa que no processo de lobolo não tenha havido uma participação activa de outros membros da família (que não o noivo). P, segunda mulher de J, descreve como tudo aconteceu quando se casou.

Fui lobolada aos 18 anos, em 1990, foram 350 mil, mais a roupa para os meus pais e para mim. Conheci o senhor J no Polana [bairro]. As nossas famílias não se conheciam. Quando o conheci, acertaram-se e ele [J] foi pedir à AM [irmã dele] e a um sobrinho dele para irem falar com a minha mãe [o pai tinha morrido e os tios com quem ela viveu durante a infância e juventude também]. Pela tradição não é a futura sogra que vai falar com a família da mulher, mas a irmã mais velha do noivo e o sobrinho.<sup>102</sup>

E, homem de cerca de 30 anos, resume a sua posição face ao lobolo da seguinte maneira:

O lobolo é uma tradição da família importante, fiquei muito triste por não fazer. Gostava de fazer, porque é tradição, só por isso. É obrigado a fazer. Se não faz lobolo, às vezes acontecem problemas, as coisas não andam bem. Tinha de fazer, a obrigação de fazer. Eles [a família da mulher] não querem saber e põem o lobolo muito caro. Tudo eles é que decidem. A família dela não fez problemas em ela ir para Inhambane sem lobolo, como a vida aqui não consigo...

O aumento (relativo)<sup>103</sup> do custo desta prestação matrimonial reflecte, simultaneamente, a crise social e económica e as contradições internas das estratégias de reprodução social.

---

<sup>102</sup> Segundo a mãe de J (80 anos), as regras do lobolo eram as seguintes: “Primeiro havia a apresentação, o moço vai para casa dos pais da moça com algum dinheiro, como forma de agradecer ela ter nascido; depois a família da moça faz uma carta e pede tudo, a seguir a família [do noivo] responde, mas pode dizer que não tem aquele dinheiro todo, e a família dela pode não exigir mais do que aquilo que eles têm [...]. O anelamento é nome que se dá agora, dantes era lobolo. E é quando o noivo e a família dele levam as coisas para a família dela. Quando termina a cerimónia, a família dele volta e o noivo fica em casa da noiva. Fica uns dias, uma semana, depois há um grupo de moças, em casa da noiva, que acompanham os noivos para casa da família dele e ela fica lá e prontos! [...] Depende da pessoa, se a pessoa tiver condições pode fazer tudo no mesmo ano, não tem um tempo. [...] o meu marido seguiu todas as regras e o senhor J fez tudo isto com a G [primeira mulher] mas só que não foi ele que fez, porque ele estava em Maputo, quem fez foi um primo no lugar dele. As [segunda e terceira mulheres de J] foi à maneira que se costuma usar agora, mudou um bocado.”

<sup>103</sup> É difícil fazer uma análise “objectiva” da evolução do “custo” do lobolo. Primeiro, porque se trata de uma prestação matrimonial que envolve um sistema de trocas complexo onde a “lógica da dádiva” se articula com a “lógica de mercado”. Coexistem, por conseguinte, valores simbólicos

Aparentemente, o aumento do custo do lobolo não é do interesse de nenhuma das partes: os rapazes querem cumprir a obrigação e não têm meios suficientes; as raparigas sentem que se se “juntarem” sem lobolo não estão casadas; a família destas sabe que, se exigir muito dinheiro, o noivo (e a família deste) não o pode pagar e que arrisca, por isso, a que este e a sua filha vivam maritalmente, podendo esta ser abandonada com mais facilidade do que aconteceria se fosse lobolada; a família do noivo, por sua vez, se o preço for excessivo, não tem os meios para o ajudar a cumprir com esta obrigação. Mas “a vida está cara”, e muitos dos actores sociais disseram que o valor monetário do lobolo era calculado em função das despesas que haviam tido com a educação da filha. Consideram, também, que o dinheiro que assim vão receber pode contribuir para fazer face a outras despesas essenciais (por exemplo, ajudar um filho a pagar o lobolo que outra família exige). Por isso, correndo o risco, escrevem a carta onde as exigências ficam expressas e esperam que, eventualmente, o rapaz e a família deste façam os sacrifícios necessários para as poder cumprir, se não totalmente, pelo menos parcialmente e, possivelmente, ao longo do tempo.

De qualquer forma, quando questionados sobre as causas do encarecimento do lobolo, alguns membros das famílias responderam que “não era bem assim”, que “dependia da família”. Quando se perguntou se esse valor era atribuído em função do poder económico das respectivas famílias, ou se, porventura, quando esse valor era elevado, isso seria estratégia dos pais para impedir que a sua filha se casasse com aquele rapaz, obtivemos, entre outras, as seguintes respostas:

Eles não podem pedir dinheiro exagerado por um lobolo para impedir um casamento, pois o rapaz pode mesmo arranjá-lo e se houver divórcio eles têm de devolver e não têm dinheiro para isso. [...] Há uns que guardam o dinheiro do lobolo para futuros lobolos, outros não guardam, gastam. [...] Cada família pede dinheiro diferente, cada família tem o seu preço (JP).

Lobolo é importante, é nossa tradição, [...] é costume os pais ajudarem os filhos. [...] Se der sorte vou receber o lobolo das filhas, senão, olha, paciência. [...] Não é igual o que se pede nas famílias, depende da casa, depende do pensar e não da riqueza das famílias. Como eu não penso que dinheiro de lobolo deve ser muito, porque o lobolo é maneira de unir a família com aquela gente. Quando as meninas

---

e monetários. Segundo, porque no passado envolvia bens de prestígio com valor simbólico (vacas) mas aos quais não era estranho o valor material. Actualmente, muitos dos bens transaccionados (roupa, anel e dinheiro) ainda conservam essa conotação. Finalmente, porque o que importa aferir não é o valor monetário dos bens transaccionados, mas sim as possibilidades (facilidades) que os rapazes e as famílias têm de os adquirir — e estas talvez fossem maiores no passado.

pedem muito dinheiro faz uma cabeça, o que não é bom para o rapaz. Depois faz de qualquer maneira. Aí é que não está nada bem a nossa vida, aí ainda não conseguimos (V, mulher de cerca de 60 anos).

No entanto, existe todo um discurso a propósito do lobolo, da emancipação da mulher e das mudanças ocorridas desde a independência que muitas das mulheres moçambicanas politizadas repetem (com maior ou menor convicção). A propósito deste assunto, transcrevemos algumas das palavras da secretária da OMM no Bairro de Hulene B:

Porque a mulher, antes, ela estava muito fechada [...] eu caso, vou viver com aquela família definitivamente porque me lobolaram [...] e a mulher era como tipo mão-de-obra [...] mulher não tinha mesmo palavra para falar nada [...] a mulher estava bem fechadinha mesmo, não tinha nada [...]. Depois a Frelimo, com a independência, então deu a liberdade à mulher. A mulher começou a explicar, porque a mulher também é uma pessoa como outra. [...] A mulher tem direito de falar, tem direito de trabalhar como homem, tem todos os direitos iguais aos do homem. Só que a diferença deve haver porque da mulher nasce bebé [...]. Uma mulher pode ser directora, pode ser trabalhadora e assim começámos a mobilizar [...]. Agora nas fábricas a mulher consegue ser uma directora de uma empresa, directora de uma escola, dum hospital, a mulher agora tem o direito de ir à escola. Porque naquele tempo a mulher estava limitada. Mas agora mudou muito [...], é essa a diferença que vejo de 74 para 99.

Mas qual é a verdadeira situação da mulher moçambicana em meio urbano? Será que o facto de muitas delas realizarem actividades que lhes permitem ter acesso a rendimentos monetários significa para elas uma importante mudança face ao papel que desempenhavam no seio das famílias? Significará este facto uma transformação nas relações de género, com acréscimo de autonomia e poder e decréscimo da desigualdade face aos homens? Será que existe uma valorização no estatuto da mulher urbana face à mulher rural? Ou da mulher de 1999 face à mulher de 1974? Será que a mulher actualmente sente efectivamente uma partilha das responsabilidades domésticas assumidas pelo homem? Terá mais acesso às esferas “tradicionalmente” dominadas pelos homens? Será que muitas das mulheres da periferia de Maputo se encontram nas situações referidas pela entrevistada, de directoras de escolas, de hospitais, de empresas, ou professoras?

Como adiante poderemos verificar, estas mudanças constituem processos multifacetados que têm de ser analisados de forma inter-relacionada. O facto de a mulher

desenvolver actividades geradoras de rendimentos não significa por si só uma valorização no seu estatuto. Esta valorização só ocorre quando é reconhecida socialmente dentro do contexto em que se efectiva e o papel da mulher em meio urbano africano, e não apenas em África, está muito condicionado por uma sociedade onde predominam actualmente, como no passado, as relações assimétricas de género. Perante esta realidade, e perante um contexto complexo onde se articulam uma pluralidade de lógicas e onde os graus e os níveis possíveis de combinação são imensos, importa que a mulher articule e conjugue habilmente as suas estratégias face às possíveis alternativas, de modo a conseguir não ser ainda mais penalizada em todo o processo. No último capítulo retomaremos este tema e analisaremos com alguma profundidade as actividades geradoras de rendimentos e produtos realizadas por mulheres em articulação com as relações de género e as suas vidas familiares.



# 7

---

**Famílias e religião:  
casamentos, práticas terapêuticas  
e redes de solidariedade**

---



## 7.1. Casamentos, relações familiares, religião e sincretismos

Como vimos, existe uma grande diversidade de uniões conjugais nas famílias estudadas. Formalizar ou não formalizar a união conjugal, segundo uma ou mais das diferentes modalidades possíveis, tem diversas implicações e significados que se reflectem na estrutura e nas relações familiares.

As transformações nas estratégias de aliança e a necessidade de se estabelecerem novas redes de solidariedade em meio urbano remetem para a análise dos casamentos que se processam entre pessoas que perfilham diferentes religiões. A profusão de diferentes igrejas protestantes ou de inspiração protestante, nomeadamente as chamadas igrejas cristãs sincréticas <sup>104</sup> no contexto actual de Moçambique, sobretudo em meio urbano, é incontestável <sup>105</sup> e a adesão dos actores a estes cultos pode ter implicações directas no sistema de alianças e nas relações inter e intrafamiliares. Nomeadamente, através da adesão a estes cultos, os crentes inserem-se em redes sociais mais amplas do que a família, e esta inserção pode traduzir-se no estabelecimento de novas alianças de diverso tipo.

A análise das estratégias matrimoniais e dos casamentos não pode, por isso, deixar de incluir uma reflexão sobre as relações que se processam entre famílias e entre membros de uma mesma família e as diferentes congregações religiosas. Procura-se compreender até que ponto estas últimas influenciam a estabilidade das uniões e a coesão familiar ou contribuem para a sua desestruturação, o que remete para a análise dos possíveis conflitos familiares gerados pela pertença dos cônjuges a religiões diferentes entre si. Importa salientar que a adesão a uma congregação religiosa não implica, necessariamente, que o casamento dos crentes se realize de acordo com os ritos da fé que pro-

---

<sup>104</sup> Refere Gerhard Seibert: “Na África do Sul estas igrejas são frequentemente chamadas igrejas espirituais, igrejas independentes africanas, igrejas indígenas africanas (AICs) ou recentemente com a mesma sigla inglesa também igrejas iniciadas africanas, quer dizer, igrejas cristãs fundadas por africanos que não estão ligadas às missões americanas e europeias, as chamadas igrejas *mainline*” (2001: 1-2). Este autor refere ainda que em Moçambique a maioria das igrejas sincréticas é zione e de tipo pentecostal (2001: 3).

<sup>105</sup> De acordo com os números oficiais, estão registadas no Departamento dos Assuntos Religiosos do Ministério da Justiça de Moçambique 483 “confissões religiosas” (362 em 1997) e 81 organizações religiosas (56 em 1997). Só no ano de 2000 foram registadas mais 26 “confissões religiosas” (Ministério da Justiça s/d e Média Fax de 24/07/1997, citados em Serra 2001: 71).

fessam e, sobretudo, que esse facto não exclui a realização do lobolo (ou o desejo da sua realização), considerado como o processo por excelência de formalização da união.

Alguns membros das famílias afirmaram que não formalizaram o seu casamento na igreja que frequentam porque, à semelhança do que acontece em muitas outras sociedades, essa formalização implicava a realização de uma cerimónia muito dispendiosa. Teriam de comprar o “vestido da noiva” e roupa de “cerimónia”, e teriam de organizar uma grande festa e convidar todos os “irmãos” da igreja, muitos vizinhos e familiares.

J refere:

Aqui as pessoas querem festa, não é possível, não viram festa, não viram bolo, vão dizer “aqueles não casaram”. [...] As festas na terra e no Polana são com comidas diferentes. Era possível ir casar à terra, mas tenho mais amigos cá e muitos não têm bolso para irem e fazer ida e volta [...]. E são os noivos que têm de arranjar transporte para os convidados.

Por outras palavras, enquanto a formalização da união conjugal através do lobolo envolve essencialmente as famílias dos cônjuges, o casamento na igreja (protestante, católica, ou de inspiração protestante) tem uma dimensão social que transcende o grupo familiar. Por outro lado, quando se torna necessário optar em termos de afectação de despesas, a opção recai sobre o casamento com lobolo. Entre as duas “fórmulas” possíveis, os membros das famílias estudadas não hesitavam e escolhiam a formalização através do lobolo e, para se cumprirem as obrigações que este pressupõe, fazem-se, eventualmente, com mais facilidade, sacrifícios e economias. O casamento religioso é considerado secundário, além de poder implicar mais despesas do que as envolvidas nas diferentes cerimónias que o lobolo pressupõe.

A cerimónia a que o casamento religioso obriga transcende a família e a religião, implica uma afirmação “social” testemunhada pela presença de elevado número de pessoas (vizinhos no bairro e “irmãos” da igreja) que testemunham o acto. Há nesta cerimónia religiosa um reconhecimento social do casal e, simultaneamente, a afirmação do poder económico das famílias. Essa afirmação do poder económico relaciona-se, sobretudo, com a família do marido e com este, particularmente se for ele a custear as despesas, o que nem sempre acontece, porque estas podem ser custeadas pelo padrinho do marido. Neste caso, o prestígio do noivo advém das relações sociais que tem com pessoas ricas e influentes. Em síntese, só se casa religiosamente quem tem dinheiro e/ou “relações” e, de certa forma, quem tem dinheiro e/ou “relações” tem

prestígio e poder para formalizar alianças com comunidades mais abrangentes que ultrapassam o quadro das famílias implicadas.

É significativa a forma como no casamento religioso se articulam diferentes dimensões e como estas, à semelhança do que acontece em muitas outras sociedades, revertem os significados que supostamente “deveriam” implicar: o casamento religioso não é importante em termos religiosos mas em termos sociais, e nesta vertente, importante é o poder e o prestígio que os bens materiais e as “relações” possibilitam e que a ostentação demonstra. Igualmente assinalamos que neste contexto se invertem os “papéis” entre as “cerimónias tradicionais” e as “igrejas” que observámos em páginas anteriores, quando mencionámos que J celebrava o culto dos antepassados na sua casa com o apoio dos “irmãos da igreja” e da Bíblia, considerando que desta forma tinha menos despesas do que se realizasse a cerimónia de acordo com as regras costumeiras.

Em relação às uniões matrimoniais dos entrevistados muçulmanos, apenas uma mulher afirmou que se tinha casado com um homem que não era desta religião, referindo que a diferença religiosa originou que o casamento fosse celebrado exclusivamente pelo Registo Civil. Dentro deste grupo, os restantes entrevistados(as) são ou foram casados, como os próprios referem, “muçulmanamente”, com uma mulher (ou homem) de religião muçulmana. Em pelo menos dois destes casos ambos os membros da união são macuas. Todos estes casamentos são monogâmicos.

Os restantes entrevistados e membros das famílias frequentam diferentes igrejas e/ou seguem a religião “tradicional”. Os dados obtidos permitem afirmar que, no universo em análise, as uniões conjugais não se realizam preferencialmente entre membros de uma mesma comunidade de crenças, pois grande parte dos cônjuges seguiam religiões ou igrejas diferentes antes de se casarem. No entanto, após o casamento normalmente um dos elementos do casal (com mais frequência a mulher) adere à igreja do outro e, por esse motivo, existe uma tendência para os membros de uma mesma família frequentarem a mesma igreja. Esta tendência nem sempre ocorre por motivos de “fé”, mas por outras razões que têm que ver com obediências e imposições de uns membros da família sobre os outros. O facto de os membros de uma família pertencerem a uma mesma igreja contribui certamente para reforçar a coesão familiar na comunhão de práticas religiosas. Quando isso não acontece, a igreja, ao dar apoio moral e social aos seus crenças e ao ajudá-los a enfrentar as adversidades e a gerir os diferentes conflitos que surgem no seio da família, nomeadamente conflitos conjugais, exerce uma influ-

ência muito concreta no seio desta unidade social. Esta influência, normalmente, reflecte-se positivamente na coesão familiar, mas o oposto também se verifica e, neste caso, a religião surge como fonte de conflito, contribuindo para exacerbar as tensões latentes entre os membros de uma mesma família. Como já mencionámos, este último aspecto é particularmente visível dentro da chamada religião tradicional no que respeita as acusações de feitiçaria, mas também ocorre nas famílias cristãs, tanto nos casos em que os membros pertencem à mesma congregação religiosa como nos casos em que pertencem a diferentes igrejas, congregações ou religiões.

A pluralidade de situações “religiosas” que ocorrem nas famílias estudadas reflecte-se melhor através de exemplos e por isso opta-se, mais uma vez, por dar a palavra aos membros das famílias, em detrimento de resumos interpretativos que nunca retratariam tão bem o contexto social em análise.

Toda a família reza na mesma igreja, mesmo os sobrinhos que viviam nesta casa e estão na África do Sul. Eu não vou muito à igreja, a família vai, mas eu tenho muitas saídas [trabalho] mas quando posso vou [...]. Pensei casar pela igreja, não foi possível por causa da guerra lá. Quando vim cá, a vida é diferente do campo, cá não é possível você casar-se sem o mínimo de valor que devia ter e na província é possível, porque este vem trazer-me uma panela de milho, outro qualquer coisa, entre eles ajudam-nos. Aqui já não, se o padrinho for fraco então corre o risco de você organizar tudo sozinho. Não há dinheiro para realizar este tipo de cerimónias (J).

Sou católica e fui baptizada em criança, os meus pais eram católicos [...]. Mudei para a Missão Suíça porque me casei com o senhor J [...] acho importante que numa família todos sejam da mesma igreja [...] Eu mudei, o senhor J não, porque em casa só pode haver um galo. Na igreja também falam sobre educação dos filhos [...] estou num grupo de mulheres que tem uma orientadora que fala. Elas comentam o facto de o senhor J ser casado com três mulheres, falam disso, mas como já tinha acontecido antes de ele ir para a igreja [o que contradiz outras informações], não se metem muito com isso. Eu não tenho amigas novas, desde que fui para a igreja tenho mais conhecidas (G, primeira mulher de J).

Quando casei ia à Católica, depois começaram a dizer que não dava eu estar lá e os outros na Missão Suíça. [...] Os outros não foram para a Igreja Católica porque o senhor J é homem. Mesmo agora na Missão Suíça eles a rezarem e eu não entendo nada porque não estou acostumada [...], na Católica diziam a missa em duas línguas, um lia em português e outro interpretava (Pa, segunda mulher de J).

J refere-se nestes termos à sua filha C, de 17 anos:

Ela vai à catequese [na Missão Suíça], só que quis converter-se a outra igreja, à

Assembleia Metodista, mas eu disse para ela não ir, ela ia porque a maior parte dessas moças aqui vão à Assembleia. Só que eu não quis porque o horário é diferente. Ela obedeceu.

A minha mulher está na Igreja Velhos Apóstolos, dantes também era zione. Mas quando houver alguma coisa que é preciso ir duas pessoas ela vai comigo. Ela também, quando houver alguma coisa que eu estou sendo preciso na igreja dela, eu também vou lá (JT).

Um pastor de uma igreja zione, em resposta à pergunta se era necessário numa família serem todos da mesma religião, expressou-se da seguinte forma:

Sempre tem que se rezar no mesmo sítio, se for tradição muçulmana tem que se ser muçulmano e se for de tradição minha, que sou zione, também fazemos a minha tradição. Mas se vão a diferentes igrejas, não há problema, mas [...] junta-se familiar para se conseguir curar, porque às vezes esse problema abrange toda a família, então essa família fica muito maldada, estando com uma situação muito pior, então é só organizar-se a família e faz-se os tratamentos, então todos assim ficam normalmente [...]. Agora toda a minha família em Inhambane e Maputo é zione, mas dantes havia pessoas que seguiam a religião tradicional nos tempos dos avós [...], daí tentaram ver que a situação está pior e entregaram-se a rezar.

Por outro lado, o sincretismo religioso é vivido individual e colectivamente de forma diferente pelas diferentes pessoas, famílias e unidades ou redes sociais (igrejas). Assim, entre os entrevistados que se declararam católicos, alguns são simultaneamente curandeiros, sem que isso pareça trazer qualquer tipo de conflito. Por exemplo, um dos entrevistados, curandeiro animista que já foi mencionado, afirmou que não era católico nem nunca tinha ido a uma igreja, mas mostrando um Cristo ao entrevistador referiu o seguinte:

Eu peço a ele para dar força a mim, para eu fazer trabalho. Porque isto [o Cristo] é bom para todos [...]. O católico não é uma pessoa. Católico é coração de uma pessoa que gosta da igreja. Eu gosta este [Cristo]. Este é o Deus, não é? Você quando gosta este, pode ir com outro Deus, mas gosta este.

Outro curandeiro afirmou:

Porque essa coisa de curandeiro aparece depois, primeiro é-se cristão, mais tarde os espíritos encarnam e é necessário um trabalho especial que dura dois ou três anos até se ser curandeiro [...]. Falar com os espíritos, adivinhar coisas, saber ver, é uma arte e não depende da vontade das pessoas, é preciso ter os espíritos dos antepassados, das pessoas que morreram, estes é que escolhem a criança e a encarnam.

Mas, se entre os católicos há curandeiros e entre os animistas há os que rezam a Cristo, tal não significa que haja uma convivência pacífica entre todos os tipos de religiosidade existentes. Os eventuais conflitos existentes entre credos religiosos processam-se a diferentes níveis e não podem ser analisados de uma forma global e dicotómica. Existem, obviamente, grandes diferenças entre os princípios dogmáticos das diferentes formas de religiosidade, mas também existem pontos de confluência que podem ser objecto de várias interpretações. Por exemplo, o culto dos antepassados fundamental na “religião tradicional” pode, através de uma interpretação lata, ser incluído em qualquer das igrejas cristãs, pois como uma das pessoas me respondeu: “Então a Bíblia não diz honrar pai e mãe?” Os conflitos existentes entre as diferentes formas de religiosidade parecem decorrer mais de uma certa “concorrência” entre cultos, ou entre as diferentes personagens que desempenham papéis de relevo nos diferentes cultos (por exemplo, padres, pastores e curandeiros) e de certos rituais “ancestrais” – que, consoante os casos, podem ou não ser aceites pelas “religiões dos livros” – do que das crenças particulares de cada um. Vejamos, a título de exemplo, o testemunho de duas pessoas que interpretam a relação entre a Igreja Zione e o culto dos antepassados de forma diversa.

Uma mulher católica e curandeira referiu:

A minha família toda reza mazione e mazione não se dá com os espíritos, porque os espíritos não querem que se faça trabalhos de fazer mal [...]. Os meus espíritos também não querem, é só para curar [...]. Há pouco tempo na minha família fizeram uma cerimónia e o meu primo veio aqui fazer a consulta e eu disse: “Olha, vocês vão fazer isto, isto e isto, não vão buscar os maziones”. Então eles quiseram fazer à moda dos maziones.

JT (zione), pelo contrário, comentou:

Quando se está na igreja dizem que já não pode voltar para trás para os antepassados, tem que se seguir Deus sempre. Na minha igreja aceitam que faça cerimónias aos antepassados, faço as cerimónias em casa, aqui nesta casa [da primeira mulher], coisas pequenas, para juntar a família grande é em Inhambane.

A partir destes comentários e reflexões concluímos que a dimensão religiosa tem uma importância fundamental nas práticas diárias dos actores sociais, nomeadamente no quadro das suas relações familiares. Já referimos o papel crucial desempenhado pelo culto dos antepassados na coesão e identidade familiar e falámos na tendência existente para os diferentes membros de uma mesma família frequentarem a mesma igreja

– independentemente de este facto resultar de uma “livre” vontade ou de uma imposição –, o que contribui para cimentar as relações familiares na comunhão das práticas religiosas. Para além deste facto, e como também mencionámos, as igrejas podem contribuir para reforçar a coesão familiar, ajudando na resolução dos conflitos que ocorrem no seio desta unidade social. Por outro lado, as razões explicativas da manutenção de certos costumes, como o lobolo, em famílias que se consideram cristãs obriga-nos a uma análise integrada das diferentes dimensões – social, económica e religiosa – na compreensão das estratégias de sobrevivência e reprodução social.

Importa, ainda, destacar o carácter sincrético que a dimensão religiosa assume no contexto social em análise, expresso tanto nas instituições religiosas, como nas práticas religiosas dos actores sociais (crentes e responsáveis religiosos). Estes articulam de uma forma criativa elementos da chamada religião “tradicional” – tudo o que se relaciona com o culto dos antepassados – e elementos das religiões cristãs. Esta articulação ocorre a diversos níveis e é independente do grau de sincretismo existente nas diversas congregações religiosas. Os dogmas, as directrizes e os conselhos dos diferentes cultos são, por um lado, interpretados de forma diversa pelos respectivos representantes e, por outro, “vividos” de forma flexível e imaginativa pelos actores sociais que os professam. Se surgem conflitos entre os diferentes responsáveis das igrejas e entre estes e os dogmas que estas defendem é sempre possível – pelo menos no caso das igrejas ziones – aos pastores fundarem novas “igrejas”. Da mesma forma, a existência de várias igrejas e credos religiosos torna possível ao crente continuar a seguir numa outra “paróquia” a mesma forma de religiosidade ou ainda mudar de culto, passando a frequentar outra congregação. O enorme número de cismas e fraccionalismos que ocorrem dentro das hierarquias religiosas das igrejas ziones e a extrema fluidez dos crentes entre as diferentes igrejas e confissões demonstra a generalização deste tipo de atitudes, como teremos oportunidade de analisar com mais detalhe nas páginas seguintes desta dissertação.

## **7.2. Igrejas, práticas terapêuticas, pastores e curandeiros**

A profusão de igrejas protestantes ou de inspiração protestante nos bairros periféricos de Maputo, na sua maioria igrejas africanas ziones ou pentecostais, constitui um fenómeno relativamente recente. Durante a época colonial, as igrejas cristãs sincréticas

e protestantes, apesar de existirem em número limitado na colónia, estavam sujeitas a uma certa repressão por desafiarem a supremacia da igreja “oficial”: a Igreja Católica. Considerava-se igualmente que constituíam uma ameaça à autoridade colonial, em virtude de se desenvolverem núcleos de resistência no seu seio. Apesar desta política e da posição privilegiada e protegida da Igreja Católica, na altura da independência estavam oficialmente registadas 45 “confissões religiosas” protestantes ou de inspiração protestante (cf. Ministério da Justiça s/d, citado em Seibert 2001: 12).

Após a independência, a política secular e socialista do Estado Frelimo, na sua tentativa de “libertar” o povo moçambicano do “obscurantismo”, condenou todas as formas de religiosidade. Como consequência, os curandeiros e as Testemunhas de Jeová foram perseguidos e enviados para os campos de “reeducação” no Niassa. No período de 1975 a 1980, a Igreja Metodista Unida, por exemplo, perdeu mais de 40% de todos os seus membros (cf. Helgesson 1994: 8, citado em Seibert 2001: 12).

Esta política não atingiu de forma uniforme todas as igrejas. Ana Maria Rocha afirma que as igrejas protestantes viram a sua situação melhorada após a independência, pelo facto de o Estado Frelimo reconhecer a importância que tinham tido no período colonial na formação dos líderes que conduziram o país à independência (1993: 14). Da mesma forma, entre 1975 e 1986 o regime socialista registrou oficialmente 15 novas congregações religiosas (cf. Ministério da Justiça de Moçambique s/d, citado em Seibert 2001: 12).

Entre finais dos anos 80 e inícios dos anos 90 a situação altera-se com as mudanças políticas e económicas e numerosas igrejas começam a chegar a Moçambique. Gerhard Seibert fornece as seguintes informações sobre este assunto:

A maior parte das igrejas recém-fundadas são igrejas africanas ziones e pentecostais.<sup>106</sup> Do total das 456 congregações oficialmente existentes em Moçambique em Março de 2000, 75 por cento, quer dizer, 344 foram registadas depois do Acordo Geral da Paz de Outubro de 1992. [...] As igrejas ziones têm mais crentes do que todas as outras em conjunto (18 por cento), incluindo a Igreja Católica (12 por cento). O mapa religioso de Moçambique mostra uma maior representação dos crentes ziones em Maputo e nas províncias no sul e centro do país, os centros

---

<sup>106</sup> “Consoante a legislação vigente, uma nova congregação é oficialmente registada quando apresentar as assinaturas de 500 crentes” (Seibert 2001: 13).

tradicionais da migração laboral para África do Sul e o Zimbábwe (cf. PNUD 2000: 19, citado em Seibert 2001: 13).

Entre os entrevistados, e excluindo a chamada “religião tradicional”, foram contabilizadas duas religiões – muçulmana e cristã – e treze congregações religiosas diferentes (todas cristãs, sendo uma a Igreja Católica e as restantes protestantes/evangélicas ou “sincréticas”). De acordo com os dados do inquérito do *Projecto Cidades*, onde as religiões e as congregações religiosas surgem agrupadas de forma distinta em três grandes grupos (católicas, protestantes/evangélicas e muçulmanas), a distribuição nos bairros estudados para o total da amostra (e embora muitos não tenham respondido a esta questão) é a seguinte:

**Quadro 7.1 – Distribuição dos inquiridos por religião que professam**

Religião	Mafalala		Polana Caniço A		Hulene B		Total	
	N	%	N	%	N	%	N	%
Católica	252	22,3	335	16,9	281	18,1	868	18,6
Muçulmana	183	16,2	4	0,2	17	1,1	204	4,4
Protestante/evangélica	340	30,1	972	48,9	755	48,7	2067	44,3
Nenhuma	0	0	0	0	25	1,6	25	0,5
NS/NR	356	31,5	677	34,1	471	30,4	1504	32,2
Total	1131	100,0	1988	100,0	1549	100,0	4668	100,0

Fonte: *Projecto Cidades*.

Segundo os dados do mesmo inquérito, mas reportando-se somente à religião do chefe da família, mais de metade praticava cultos protestantes ou de inspiração protestante (54,2%) e cerca de um quarto seguia a religião católica (22,4%).

Os dados do Censo de 1997 agrupam-se de modo diferente. De acordo com estes dados, em Mafalala, 39,9% da população que declarou ser religiosa frequenta igrejas ziones (e é o culto com maior número de adeptos no bairro); no Polana Caniço A e em Hulene B essa percentagem é, respectivamente, de 63,9% e 64,2%.

Verificamos assim que as igrejas ziones têm uma importância incontestável na periferia da cidade de Maputo. Estas não só contam com inúmeros fiéis, como estes dedicam a estas igrejas muito do seu tempo e das suas energias. As razões do sucesso das igrejas ziones (e de outras igrejas que se incluem no grupo das chamadas Igrejas Africanas Independentes/ African Independent Churches) têm vindo a ser investigadas há algum tempo na África do Sul. Os autores são unânimes em considerar que esse sucesso se deve

essencialmente ao facto de estas igrejas efectuarem curas de doenças e de constituírem por isso uma alternativa aos curandeiros. Sundkler explica o sucesso destas igrejas pelas características e necessidades dos crentes: a grande maioria dos que frequentam estas igrejas reside em bairros suburbanos muito pobres e com condições de higiene e salubridade propícias ao desenvolvimento de todo o tipo de epidemias (1948: 222). Comaroff menciona que estas igrejas têm mais crentes em áreas de subúrbios onde a concentração populacional é grande e onde é difícil a expansão de actividades agrícolas (1985: 160). Outro autor refere que este tipo de igrejas conhece maior adesão entre trabalhadores migrantes, ajudando-os na adaptação às novas condições sociais (Werbner 1985: 257, citado em Rocha 1993: 16). Alfredsson e Calisto, que realizaram um estudo sobre as igrejas independentes em Moçambique, apresentam como um dos factores explicativos do sucesso destas igrejas o seu papel social e educacional (cf. Alfredsson e Calisto 2000). Referem que estas igrejas dão apoio material e moral aos seus crentes, na sua maioria mulheres, e ajudam estas últimas a educar os seus filhos organizando grupos de jovens a quem transmitem “valores morais”, muitas vezes através de actividades recreativas (peças de teatro, canções). Estes últimos autores mencionam ainda que algumas das igrejas ziones organizam creches e escolas primárias, embora, ao contrário de outras confissões religiosas (muçulmana, católica, Assembleia de Deus por exemplo), a maioria não tenha investido na educação formal. A razão para isso parece ser sobretudo financeira, pois as igrejas ziones não dispõem de fundos que lhes permitam investir em escolas (2000: 57). Estes autores concluem que as igrejas ziones assumiram muitas das funções tradicionalmente desempenhadas no quadro da família extensa: educação moral das crianças e dos jovens, aconselhamento matrimonial às mulheres e realização de rituais e cerimónias relacionados com o nascimento e a morte (2000: 52).

Binsbergen acrescenta uma outra dimensão a estas explicações:

As igrejas cristãs, para referir uma outra alternativa importante à feitiçaria enquanto idioma religioso interpretativo, trabalharam uma teoria do mal que não aceita grandemente a feitiçaria como modo de explicação, mas oferece uma explicação alternativa em termos de pecado e salvação. Ao fazê-lo, torna-se um porto de abrigo para muitos dos que temem a feitiçaria dos outros e a feitiçaria que vive em si mesmos. Isto não significa que as pessoas que praticam cultos de aflição ou o cristianismo tenham deixado de acreditar na feitiçaria ou tenham deixado de se envolver em práticas de feitiçaria – mas pelo menos tiveram acesso a uma variante religiosa em que a feitiçaria não era o modo de explicação do mal que se sobrepunha a todo o resto (2000: 13).

Qualquer destes aspectos – curas, procura de alternativas de vida, apoio material, social e moral, educação dos jovens e protecção contra a feitiçaria – contribui para explicar a adesão dos membros das famílias estudadas a estas igrejas. No entanto, quando questionámos os crentes ziones sobre as razões das suas escolhas religiosas, a resposta mais frequente que obtivemos foi que estas igrejas constituem uma alternativa aos curandeiros. De facto, nestas igrejas o sacerdote cumpre funções semelhantes ao exorcista e ao curandeiro e os processos terapêuticos são muito parecidos. Todos os factores “tradicionalmente” considerados causa de doença – desrespeito pelos antepassados, feitiçaria, maus espíritos – merecem o maior respeito por parte das igrejas sincréticas que identificam todos estes elementos como cúmplices do diabo e o exorcismo é o meio pelo qual estes “males” são combatidos (Rocha 1993: 18). Gerhard Seibert comenta a propósito deste assunto que “As igrejas ziones e pentecostais podem melhor combater a feitiçaria e os maus espíritos do que outras igrejas cristãs, porque reconhecem a sua existência (2001: 16).

Salientou-se que um dos aspectos mais importantes para explicar a adesão dos membros das famílias à Igreja Zione se relaciona com o facto de esta ter uma prática terapêutica muito semelhante à dos curandeiros. Vejamos resumidamente como se desenvolvem ambos os processos terapêuticos.

O curandeiro, após consultar os ossos e outros objectos divinatórios, identifica a(s) causa(s) da doença e determina onde e quando poderá ser realizado o tratamento. Este último consiste na exposição do doente aos sons de tambores e de cânticos, por vezes durante dias, até que as entidades causadoras do mal se revelam na pessoa do paciente que começa a dançar e a falar “outras línguas” (supostamente zulu ou n'dau). O exorcista pode então questionar os espíritos e obrigá-los a revelarem os seus nomes. Seguidamente, lava-se e submerge-se o corpo do paciente num líquido especial e, após esta purificação, outros rituais se seguem que completam o tratamento e incluem o sacrifício de animais e novas purificações. Este resumo baseia-se na descrição de Junod [1912-13] 1996: 463-477) que remonta ao início do século XX. Os dados empíricos obtidos nos trabalhos de campo sobre este assunto específico permitem concluir que, de uma forma geral, este processo não sofreu grandes transformações.

O uso intensivo de tambores e de cânticos nos rituais exorcistas da Igreja Zione destina-se a desafiar o demónio e a obrigar o paciente a reagir. A inspiração não vem dos antepassados, como nas cerimónias tradicionais, mas do Espírito Santo, que “transmite”

ao profeta a capacidade de identificar as causas da doença, o tipo de tratamento requerido e o local onde a cerimónia deverá ser realizada. O profeta-exorcista não interroga o paciente; pelo contrário, este confessa os seus pecados em voz alta. A purificação do doente implica a lavagem do seu corpo numa série de “baptismos” que em Maputo são realizados nas águas do mar (Rocha 1993: 18-19). Gerhard Seibert acrescenta que uma das características da crença zione é a capacidade que o profeta e os pacientes têm de falar diversas línguas, a glossolalia (2001: 4). Acrescenta ainda este último autor que, durante o baptismo, os crentes recebem os dons do Espírito Santo e que dons como a capacidade de profecia ou de falar línguas são frequentemente interpretados como um resultado directo do baptismo pelo Espírito Santo.

No entanto, estas semelhanças, como já se mencionou, não aproximam curandeiros e pastores, que se olham com mútua desconfiança. Um dos curandeiros entrevistados comentou o seguinte acerca dos pastores ziones e da IURD:

Os maziones aprendem conosco, alguns eram curandeiros, mas como eles querem curar através da Bíblia, fingem, dizendo que é a Bíblia que cura, enquanto é medicamento, pois a Bíblia só cura a alma. Eles dão medicamentos às pessoas, depois dizem que foi Deus que ajudou, o que não corresponde à verdade. Às que frequentam a Igreja Universal do Reino de Deus é-lhes dito para não irem ao hospital, senão Deus castiga, mas nós sabemos que eles têm a sua maneira de curar, usam o hipnotismo, mas depois do efeito a doença volta, pois o hipnotismo é feitiço.

J referiu: “Tempos passados fui aos ziones para me tratar, não rezar, mas para ultrapassar uma situação qualquer, pode-se ir só curar e não ir à missa, o zione é como curandeiro, faz feitiço, faz tudo.”

Os pastores ziones constituem uma ameaça à influência e ao poder dos curandeiros no contexto social em análise. A semelhança entre os processos terapêuticos utilizados permite aos potenciais “clientes” optar entre um “tratamento tradicional” ou uma “cura na igreja” e a escolha desta última é certamente influenciada pelo facto de os pastores ziones não cobrarem dinheiro pelos seus serviços (embora o paciente deva “agradecer” com algum “presente”).

O pastor assume um papel fundamental na Igreja Zione e a comunidade de crentes estrutura-se à sua volta. O pastor/profeta possui o dom de invocar o Espírito Santo, o que lhe permite realizar as curas. Grupos de pastores/profetas inserem-se numa hierarquia relativamente bem definida, onde se incluem outras personagens como o

diácono, o evangelista, o pregador e, no topo desta hierarquia, o bispo. Este último, simbólica ou efectivamente, coordena e dirige todos os seguidores. Existem várias igrejas ziones e cada uma tem o seu bispo. Estas igrejas partilham o facto de invocar o Espírito Santo e de realizarem curas divinas por meio de acções milagrosas (Agadjanian 1999: 416-417).

A cura divina enquadra-se na concepção “tradicional” da doença. De acordo com esta concepção, a doença não é mal físico ou psíquico causado por razões cientificamente definidas como micróbios ou traumas, mas algo de muito mais abrangente que reflecte a desordem e os desequilíbrios sociais, ainda que se manifeste numa pessoa singular (Medeiros 1991a: 1). “Tradicionalmente”, como refere Eduardo Medeiros, “As doenças são explicações da anormalidade e da morte, do desrespeito pelas normas e dos tabus. A doença é muitas vezes considerada como uma sanção social maior e entendida como uma punição do sobrenatural” (1991a: 2). Seja na mente do curandeiro, seja na do paciente, a relação entre a doença, as suas causas e o seu tratamento é uma relação mística que passa por processos adivinhatórios e pela intervenção dos antepassados.

Procurámos também perceber as razões que levavam as pessoas a optar pelas práticas terapêuticas das igrejas e dos curandeiros, em vez de recorrerem ao hospital, e uma das respostas que obtivemos foi esta:

No hospital, se eu não tiver dinheiro corro o risco de morrer [...] chamam à zona das enfermarias “Xipamanine”,<sup>107</sup> o “dumba-nengue”,<sup>108</sup> para lá vão os pobres, só pagam mil meticais e ficam na bicha, acabam por morrer, o tratamento é diferente. Nas consultas especiais paga-se 200 a 300 mil meticais, chamam de supermercado, pois o cliente pode reclamar o produto estragado, nos outros é só calar. No bairro [Polana Caniço A] há o hospital da Cooperação Espanhola, as pessoas não gostam porque pagam 20 mil (J).

Para além destes aspectos, que se relacionam com os aspectos macro-estruturais da política e da economia do país (Programa de Ajustamento Estrutural, liberalização económica, privatizações na área da educação e da saúde e diminuição dos investimentos do Estado nas áreas sociais), a atitude dos actores sociais face à doença e à sua saúde (física e espiritual) e aos meios de diagnóstico e tratamento é socialmente

---

<sup>107</sup> Nome de um dos grandes mercados de Maputo.

<sup>108</sup> Nome dado aos mercados de rua, à venda ambulante e, de um modo geral, a todas as vendas que se realizam “informalmente”.

construída e tem de ser entendida no quadro das representações culturais dos actores sociais (cf. Kleinman 1994: 95).

A doença faz parte dos processos simbólicos e não é uma entidade percebida e vivenciada universalmente. A doença é um processo experiencial; as suas manifestações dependem de factores culturais, sociais e psicológicos que operam em conjunto com os processos psico-biológicos (Langdon 2001: 241, remetendo para Good 1994 e Alves 1993).

Desta forma, as atitudes, as escolhas e as interpretações que os actores sociais desenvolvem face à saúde, à doença, ao sofrimento e aos diferentes processos terapêuticos existentes no contexto em análise dependem da articulação dos múltiplos referentes culturais que são capazes de manipular e das diferentes dimensões (religiosa, económica social, simbólica) que também neste campo se inter-relacionam, pois “todo o conhecimento relacionado com o corpo, a saúde e a doença é construído culturalmente, negociado e renegociado num processo dinâmico através do tempo e do espaço” (Lock e Scheper-Hughes 1990: 49).

A multiplicidade de tipos de doenças, o leque diferenciado de situações e de comportamentos que podem gerar “sofrimento” e como tal ser objecto de “terapia” (desemprego, dificuldades económicas, azar nos negócios, conflitos familiares, amores infelizes, febres, apatia, vícios), as diferentes explicações possíveis e não necessariamente exclusivas sobre as causas dos “males” que afligem os “doentes” e a existência de vários sistemas terapêuticos, tudo isto permite aos actores sociais várias escolhas e combinações criativas. Assim, e por exemplo, embora no contexto social em análise nem sempre os actores reconheçam a eficácia do diagnóstico e tratamento da medicina ocidental para muitas das doenças que os afligem, reconhecem que, em certos casos, o hospital é necessário pois consegue tratar doenças que os curandeiros e os pastores ziones (ou outros que realizam práticas terapêuticas) não conseguem. Esta ideia está presente nos próprios curandeiros que enviam para o hospital alguns dos seus doentes, tanto para que estes sejam submetidos a um tratamento específico que não dominam como por uma estratégia de defesa perante situações terminais: “Muitas vezes mando ao hospital, para sangue e soro, e se estão a morrer também mando para não morrerem em minha casa e depois me acusarem de eu o ter morto” (curandeiro L, Bairro de Hulene B).

Outro facto que observámos foi que as famílias “animistas” não hesitavam, em certos casos e para certo tipo de doenças, em recorrer ao hospital, mesmo no caso de con-

tarem com curandeiros entre os seus próximos. No entanto, as famílias que frequentavam igrejas ziones declararam que estas as proibem de frequentar os curandeiros, ao contrário das famílias que frequentam outras igrejas e que, conforme as circunstâncias, recorrem aos curandeiros, à medicina ocidental e mesmo aos pastores ziones. Gerhard Seibert apresenta a seguinte explicação para este facto:

A [igreja] zione incorpora muito mais elementos da cultura e religião tradicionais, que se assemelham a estruturas do Velho Testamento criando um único sistema integrado de crenças. Assim as igrejas ziones evitam um dualismo em que outros cristãos caem quando numa situação seguem a doutrina católica ou protestante *mainstream* e numa outra recorrem aos curandeiros praticando a religião tradicional (Seibert 2001: 4).

Para os ziones existe uma correlação directa entre a saúde e o comportamento moral, entre o espírito e o corpo e, conseqüentemente, os fiéis devem obedecer a um rigoroso código de conduta. O pecador não só põe em perigo a sua saúde moral e física e a sua salvação eterna, como contagia todos aqueles que o rodeiam e por isso a comunidade de crentes ziones forma idealmente um círculo relativamente fechado de ajuda e de controlo social. Este controlo social exerce-se tanto através dos cultos e em reuniões regulares na igreja como através de frequentes trocas de visitas domiciliárias que envolvem os pastores e os “irmãos” da igreja. Estas visitas realizam-se com mais frequência quando um dos membros da igreja (ou seu familiar) adoece (cf. Seibert 2001: 15). Esta tendência é contrariada na prática pela fluidez e instabilidade da adesão dos crentes. Como não é necessário professar a religião zione para poder receber “tratamentos” nesta igreja, muitos dos que se iniciam participam apenas nas sessões curativas e continuam afiliados a outras congregações religiosas de forma mais ou menos aberta ou clandestina. Se o “tratamento” não resultar ou se considerarem estar curados, podem deixar de frequentar a Igreja Zione. Mas, por outro lado, é-lhes dito que a cura só será eficaz e completa se não interromperem o tratamento e este tende a continuar indefinidamente, convertendo-se os doentes em seus membros permanentes (cf. Agadjanian 1999: 417).

Os dados empíricos de que dispomos permitem-nos afirmar que, face à doença — da mesma forma que em muitos outros aspectos já abordados —, os actores sociais desenvolvem estratégias múltiplas onde se articulam práticas ancestrais com processos terapêuticos da medicina ocidental. A vitalidade das práticas terapêuticas ancestrais no presente social em análise explica-se pelas mesmas razões que dão significado aos outros aspectos “tradicionais” da cultura tsonga que observámos:

Os costumes rotulados como primitivos ou mágicos não se reduzem a atavismos e ausência de conhecimento da medicina moderna mas como mostraram pioneiramente Malinowski (cf. 1935 e 1948) e Evans-Pritchard (1937) têm uma eficácia local associada à sua execução contextual, e assente nas suas funções sociais. Por outro lado, e pelas mesmas razões, tais costumes não desaparecem mesmo quando são adoptados os instrumentos da medicina europeia moderna. Os inúmeros estudos contemporâneos de sociedades pós-coloniais mostram como se combinam instrumentos e crenças de diversas proveniências (Bastos 2001: 306).

Desta forma, quando nas suas estratégias terapêuticas os doentes recorrem simultaneamente ao hospital, ao curandeiro, ao pastor, à farmácia, ao ervanário, aos comprimidos avulsos (muitas vezes sem caixa nem prazo de validade) que compram nos mercados e às ervas e mezinhas que lhes são indicadas por familiares ou conhecidos, esta terapêutica múltipla não acontece por “acaso” ou por “inconsciência”. Pelo contrário, esta prática tem de ser entendida no quadro das representações sociais que as pessoas têm daquilo que é a doença — algo, simultaneamente, físico e psíquico, corporal e espiritual, individual e colectivo, do mundo visível e do mundo invisível, do mundo dos vivos e do mundo dos antepassados —, bem como da articulação permanente que realizam entre múltiplos referentes. Como vimos, estes referentes não são mutuamente exclusivos. A crença em uns não implica a descrença nos outros nem por conseguinte diminui a sua “necessidade social”. Por esse facto, não existe qualquer contradição para os actores sociais entre a “crença” no efeito dos micróbios e no contágio e nos espíritos e feiticeiros. Estas crenças podem existir em paralelo sem se confundir ou podem ser articuladas na mesma explicação: o micróbio pode ter sido enviado por um diabo tentador, ou por espíritos de antepassados “zangados” com o desrespeito da “tradição”.

### **7.3. Igrejas como redes de solidariedade social**

Na presente investigação verificámos a já mencionada fluidez e instabilidade da adesão dos crentes às diferentes organizações religiosas. Muitos dos entrevistados e membros das famílias afirmaram que ao longo da sua vida tinham mudado de religião. Os motivos apresentados variaram — desde o facto de terem casado com um cônjuge que seguia um outro culto, ao facto de terem sido ajudados por uma outra igreja num momento de aflição ou de doença.

Para além desse apoio espiritual, as igrejas fornecem apoio material aos seus fiéis. Na maioria das igrejas são criados fundos com dízimos e outras contribuições dos fiéis (cf. Seibert 2002) que servem para os apoiar em momentos de maior aflição, sobretudo em caso de enterros ou doenças. Este facto foi-nos relatado, por exemplo, pelos muçulmanos de Mafalala com quem contactámos, que referiram que as quatro mesquitas existentes nesse bairro apoiam os funerais dos crentes e durante o Ramadão distribuem géneros alimentares e roupa aos mais carenciados. No entanto, muitos dos entrevistados minimizaram essa contribuição e outros afirmaram expressamente que a igreja que frequentavam “só dava apoio espiritual”. Este facto pode ser explicado pela natureza “excepcional” dessas ajudas, que se destinam a cobrir despesas “extraordinárias”, por essa ajuda resultar muitas vezes de uma “colecta” que a igreja realiza aos próprios beneficiários — são eles que se entreadjudam —, por considerarem a quantia “insignificante” ou ainda pelo facto de os actores sociais não quererem pronunciar-se sobre as suas fontes de “rendimento” de forma expansiva. De facto, a maioria dos entrevistados afirmou inicialmente “não tenho ajuda de ninguém” ou “sou eu sozinho que me sustento” e só no decorrer da conversa foi possível perceber que afinal havia outras “ajudas” de importância significativa.

Uma das entrevistadas que frequenta a Igreja Católica afirmou que “o padre agora já não aguenta ajudar os pobres” e que a igreja não ajuda nos enterros mas acrescentou: “quando rezo, as irmãs, pelo menos, ajudam um pouco”. V, homem de 25 anos, segue a Igreja Metodista e refere: “As nossas igrejas não estão para isso [para ajudar], por enquanto só para divertimento e aprender”. P, mulher de 27 anos que frequenta a Missão Suíça, disse-nos sobre este mesmo assunto:

É ajuda mais espiritual. A ajuda mais material [...] — há um dia que tiramos dinheiro, cantamos muito, então começamos a tirar dinheiro, quem quiser pode tirar cem, cinquenta, mil. Combinamos ir visitar uma família [...], mesmo que não esteja ninguém doente mas porque achamos que hoje a visita deve ser a essa família. Então damos o dinheiro à família, cem, duzentos, mil. Depois vamos a outras. [Os da igreja] vêm visitar-nos, rezamos todas as orações. Tiramos dez, tiramos cinco, dizemos “está aqui o dinheiro do pão”. Uma vez por mês juntamos dinheiro para dar a famílias pobres a quem morreu alguém, para enterro, caixão.

Para além deste apoio material e das práticas terapêuticas específicas que algumas igrejas desenvolvem, existem inúmeras outras “doenças” que afligem as pessoas e que, de alguma forma, as diferentes confissões religiosas tentam “curar”: incertezas, angús-

tias, medos, problemas conjugais, problemas com a educação dos filhos. Em todas estas igrejas há grupos – de jovens, de homens, mas principalmente de mulheres – que se reúnem regularmente (uma ou mais vezes por semana) para rezar e conversar. De alguma forma, as pessoas encontram algum alívio, apoio e consolo nesses grupos.

Hoje em dia, em Maputo, as igrejas funcionam como um dos tipos de redes de solidariedade mais importantes: nas igrejas as pessoas estabelecem contactos, fazem conhecimentos, trocam informações, recebem apoio material, social, espiritual e moral e inserem-se em grupos sociais mais abrangentes do que a família e, por vezes, por intermédio desses grupos, são resolvidos problemas, encontram-se empregos, ou localizam-se vias de acesso a personagens-chave.

Muitas das igrejas trazem ainda uma outra vantagem: são relativamente organizadas. Há dias específicos, para encontros específicos, com grupos específicos, onde são debatidas questões específicas. Esta organização exige “tempo” aos fiéis, o que é compensado com apoio aos mais diversos níveis e com as “certezas” que os líderes religiosos (e os seus inúmeros servidores) transmitem e que os fiéis não encontram no quotidiano das suas vidas.

A importância que as igrejas têm na vida das pessoas, testemunhada pela assiduidade religiosa, contradiz, parcialmente, a mencionada “fluidez” e “instabilidade” dos crentes face às diferentes congregações religiosas e também a elevada dissidência dos representantes religiosos nas igrejas ziones. No primeiro capítulo desta dissertação avançou-se com uma explicação possível para esta contradição, explicação essa que fomos desenvolvendo noutras partes do texto e relacionando com diversas questões: as estratégias de sobrevivência e reprodução social desenvolvidas pelos membros das famílias implicam o recurso a práticas que articulam de forma complexa comportamentos onde se expressam valores contraditórios – “fidelidades” e “interesses”. Esta contradição, como também referimos, faz parte de qualquer ser humano, mas manifesta-se de forma particularmente visível num contexto social e económico caracterizado por uma precariedade de empregos “formais” e ausência de estruturas estatais de apoio social. Neste contexto, os indivíduos, por um lado, necessitam de redes sociais para sobreviver e, por outro lado, só sobrevivem se desenvolverem atitudes “egoístas” de “puro interesse material”. A aceitação social desta permanente e complexa contradição entre “fidelidades” e “interesses” decorre, como então se referiu, da sua “normalidade”, “necessidade” e “possibilidade”. Ou seja, a maioria dos actores sociais desenvolve com outros actores sociais relações díspares de durabilidade variá-

vel, “possíveis” devido à existência de inúmeras redes sociais onde os actores se podem inserir e por entre as quais, efectivamente, circulam (retomando a expressão que se utilizou: os amigos de hoje podem ser os inimigos de amanhã).<sup>109</sup> As igrejas constituem o exemplo mais relevante destas redes, o que explica, ainda que parcialmente, a mobilidade entre estas.

A importância das igrejas pode explicar-se também pelo facto de as famílias como um todo e, simultaneamente, cada um dos seus membros viverem sob permanente ameaça (a feitiçaria continua particularmente activa) e incerteza. As articulações que são ou não capazes de estabelecer entre os múltiplos quadros de referência de que dispõem implicam um jogo permanente que nem sempre é fácil de realizar. Para além disso, entre os múltiplos quadros de referência há os que lhes são reflectidos por uma “elite”, um “Estado” e um “poder” que, de uma forma geral e em muitos níveis, os ameaça. Esse “poder” tem a capacidade de destruir em segundos pequenos “ganhos” que vão adquirindo: a polícia vem e confisca as mercadorias; o filho é preso porque roubou e têm de subornar uns e outros para conseguirem a sua libertação; o fiscal chega e inspeciona a oficina no talhão e exige o pagamento de uma multa; o cobrador do “chapa” rouba... o quotidiano é pleno de surpresas, de perigos e de grandes e intensos sofrimentos. Morre-se facilmente... e para além de todas as doenças comuns (malária, cólera), a sida devasta as famílias. Tentámos falar sobre esse assunto, mas as bocas calaram-se e o que ouvimos limitou-se à frase lapidar: “fala-se muito, todos os dias, mas é uma doença sem cura...”

De acordo com as informações de que dispomos, a maioria das igrejas dos bairros da periferia de Maputo não têm uma acção reivindicativa e de mobilização política face às precárias condições de vida e às desigualdades sociais de que são objecto os seus fiéis. Nas igrejas ziones, não existe qualquer apelo à “revolta” contra as “injustiças sociais”. Pelo contrário, os pastores dão conforto aos fiéis apelando ao conformismo e à aceitação. O fiel deve conformar-se e aceitar a sua vida, o seu sofrimento e o seu destino e não deve revoltar-se contra os “ricos” porque estes também são “criaturas de Deus” (cf. Serra 2001: 63). A explicação para esta atitude é fornecida por Jim Kiernan, autor que estudou as igrejas ziones na África do Sul:

---

<sup>109</sup> As acusações e suspeitas de roubos aos fundos das igrejas são uma das explicações avançadas para o elevado grau de dissidência entre religiosos ziones (Alfredsson e Calisto 2000: 55).

Claramente, os sionistas não estão empenhados num programa de reforma social sob uma capa religiosa. O seu objectivo não é desfazer o sistema ou corrigir as condições que produzem as chagas sociais que os inquietam. Em vez disso, o que os preocupa é a salvação e a recuperação de indivíduos em termos voluntários, e o providenciar-lhes apoio económico, social e espiritual [...]. Este aspecto conservador e contido afasta qualquer envolvimento ou sequer interesse pelas questões políticas. Não são meramente neutrais em termos políticos, são intensamente anti-políticos (1992: 124).

Agadjanian defende a mesma ideia em relação às igrejas ziones de Moçambique:

Embora as igrejas ziones estejam bem situadas para se tornarem fulcros de expressão e mobilização política das massas pobres excluídas do processo político de “alto nível”, a impressão geral é que a maioria dessas igrejas prefere afastar-se do discurso sobre a crescente injustiça e desigualdade social, e em vez disso concentrar-se na busca da saúde e do bem-estar individual (1999: 422).

No contexto social em análise, a Igreja Zione não conduz os seus fiéis a envolverem-se em acções políticas ou reivindicativas, mas exerce, como vimos, uma enorme influência em múltiplos aspectos das suas vidas. Essa influência traduz-se tanto num poder efectivo que estas e outras igrejas detêm junto da comunidade específica dos seus crentes como pode estender-se para além deste grupo restrito e ter repercussões mais ou menos directas no quotidiano dos bairros — vários entrevistados salientaram o papel das igrejas na prevenção de conflitos e na manutenção da paz. Esta influência e poder não nos permite classificar as igrejas ziones como “apolíticas” — no pleno sentido desta palavra — e Seibert é mesmo da opinião que estas igrejas e, de uma forma geral, todas as organizações religiosas ocupam “um espaço social que antigamente era reservado para as organizações estatais e partidárias” (Seibert 2002: 7).

Concluindo, podemos afirmar que as igrejas e as práticas associadas intervêm de uma forma decisiva nas estratégias de sobrevivência e reprodução social das famílias. Fornecem apoio material, social, moral, espiritual e terapêutico, constituem uma protecção contra a feitiçaria e dão algum sentido à luta do quotidiano. De uma forma muito concreta, ajudam os membros da família, sobretudo as mulheres, a educar as crianças e os jovens e a gerir os conflitos que surgem entre os diferentes membros desta unidade social, sobretudo conflitos conjugais, contribuindo desta forma para reforçar a coesão familiar. Por último, constituem redes sociais de solidariedade mais abrangentes do que a família e, eventualmente, poderão ser um veículo de inserção noutras redes sociais significativas.

# 8

---

## **Famílias e estratégias económicas**

---



## 8.1. O Sector “informal” na cidade de Maputo

É nas cidades que se desenvolve o complexo mundo do informal [...] numa permanente negociação sem factura (Serra 2001: 19).

Perante uma situação de aumento e intensificação populacional, pobreza generalizada e escassez de emprego, como é que sobrevivem os urbanitas e as famílias da periferia de Maputo? Para responder a esta questão para o contexto em análise é necessário recuar no tempo e explicar a evolução do chamado sector “informal”<sup>110</sup> da economia — é dentro deste sector que se insere grande parte das actividades geradoras de rendimento e de produtos que as famílias desenvolvem — desde o período dominado por políticas económicas socialistas até aos últimos anos do século XX, altura em que imperaram políticas económicas liberalizantes.<sup>111</sup> Este recuo temporal permite contextualizar a

---

<sup>110</sup> Existe uma extensa bibliografia sobre este assunto. Ver, por exemplo, Hugon 1980a, 1980b e 1999, Roberts 1994, Lautier, Miras e Morice 1991, Lautier 1991, 1994 e 1995. A propósito da definição deste conceito, citamos Bryan Roberts: “A definição de economia informal geralmente aceite é a de actividades geradoras de rendimentos não reguladas pelo Estado, em contextos onde o Estado regula actividades similares. [...] Nada nesta definição implica que a economia informal seja um conjunto fechado de actividades, sem relação ou com uma fraca relação com actividades na restante economia” (1994: 6). O mesmo autor acrescenta que existe uma relação concreta entre o sector informal da economia e as estratégias familiares, mencionando, nomeadamente, o facto de o sector informal utilizar relações de trabalho não contratuais baseadas, frequentemente, nos laços de parentesco e no facto de as famílias encontrarem na “economia informal” uma flexibilidade e acessibilidade que a “economia formal” não permite (1994: 7). De facto, entre a família e a actividade informal existe uma comunhão de espaços e de tempos, o que permite, por exemplo, que uma mãe de família em sua casa, e enquanto executa toda a série de tarefas domésticas que são da sua responsabilidade, faça, simultaneamente, bolinhos para venda nos “dumba-nengues”. Por outro lado, nos mercados informais e nas pequenas oficinas é comum ver-se bebés de colo e crianças de três e quatro anos ajudando em tarefas de fácil execução.

<sup>111</sup> Carlos Serra descreve, num estilo peculiar, o sector informal: “É nas cidades que se desenvolve o complexo mundo do informal (que é, no entanto, o nosso verdadeiro mundo formal), mundo do nocturno para alguns, mundo diurno e real para a maioria, mundo da mestiçagem, heterogénea panóplia de actores, de práticas e de processos, todos inscritos na marginalidade face ao oficial e à lei mas sem quebrar os laços com os dois, onde tudo se vende (mesmo os exames, as drogas, as armas e os medicamentos) numa permanente negociação sem factura, onde os preços são feitos e refeitos a cada instante ao sabor do poder estruturante do aleatório, onde o inesperado e a ambivalência são a regra, onde a racionalidade económica e a impiedosa luta pela sobrevivência pagam tributo à afeição, à dádiva e às redes de solidariedade, aos espíritos e à feitiçaria, mundo onde as línguas originais são apesar de tudo línguas crioulas, mundo onde os processos de exclusão social são permeabilizados pela inclusão das representações sociais e da cultura dos centros hegemónicos do bem-estar, mundo do barulho,

análise dentro de um processo marcado por sucessivas mudanças de cariz económico que geraram respostas diferenciadas por parte da população. As estratégias de sobrevivência e reprodução social que as famílias desenvolvem actualmente resultam de um “saber” adquirido e de uma experiência que influencia e explica as opções que actualmente fazem e que condicionam o seu futuro.

Até meados dos anos 80, o sector “informal” em Maputo era relativamente incipiente. Conhecido como “mercado paralelo” ou “candonga”, este sector era definido assim:

Conjunto de actividades comerciais ou de transformação realizadas por entidades que não pertencem ao sector estatal ou cooperativo, tais como produtores privados ou familiares, comerciantes, etc., nas quais se praticam preços de compra aos produtores inferiores e preços de venda superiores aos preços estabelecidos oficialmente (Centro de Estudos Africanos 1982: 5, citado em Lachartre 2000: 185).

Este mercado paralelo “funcionava” de diversas formas, como por exemplo: os artigos que o governo “disponibilizava” a preços subsidiados, através de senhas de racionamento, eram adquiridos ou desviados e açambarcados pela população que mais tarde os comercializava a preços muito superiores; através de esquemas de contrabando introduziam-se na cidade produtos provenientes dos países vizinhos; a população adquiria, através de compra directa, produtos produzidos localmente para consumir e/ou revender.

A partir de meados dos anos 80, com a introdução do PRE e a implementação de uma “economia de mercado”, o comércio informal desenvolveu-se exponencialmente. A população de Maputo, atingida pela crise do desemprego e pela redução dos salários reais no âmbito das reformas económicas, procura, desta forma, fontes alternativas de rendimentos. O rápido crescimento do sector informal explica-se, pelo menos parcialmente, pelas medidas económicas e financeiras que o PRE impôs e que geraram desemprego, impostos mais elevados ao comércio formal e taxas alfandegárias acrescidas para os produtos importados. A resposta da população a estas medidas incluiu, entre outras estratégias, as seguintes: desenvolvimento de esquemas de angariação de rendimentos complementares aos salários (corrupção, subornos, desvios de produtos); desenvolvimento de actividades ilícitas (roubos, por exemplo); criação de esquemas alternativos de escoamento de produtos (comércio informal, vulgo “dumba-nengues”), o desenvolvi-

---

das aparelhagens com o som no máximo, das discussões, das negociações, da vida em permanência a descoberto, frente a frente, em negociação” (2001: 19).

mento de todo um sistema de mercado que Carlos Lopes designa como “intermediação comercial em cascata” (cf. Lopes e outros 2002a) e uma intensificação crescente daquilo que em língua inglesa é designado como *bargain*. O campo semântico a que se refere este termo, que em português se pode traduzir por barganha, troca, trapaça, regateio, negociação, em Moçambique é muitas vezes evocado pela palavra “desenrascar” (embora esta tenha neste país um significado muito mais abrangente do que o termo *bargain* tem em inglês). O termo *bargain* traduz, como afirma Theodore Trefon,

Um acordo entre duas ou mais partes que proporciona um retorno. Pode ser solicitado por um “beneficiário” ou imposto a uma “vítima”. Quem quer que precise de um bem ou de um serviço, ou que precise de resolver um problema é invariavelmente “o cliente” de um intermediário (2002: 6).

As formas de pagamento envolvidas neste tipo de transacções são múltiplas, não exclusivas entre si (dinheiro, serviços, bens, trocas de favores...) e podem dilatar-se no tempo. Dependem daquilo que é transaccionado, dos agentes envolvidos no processo e das relações que entre estes existem.

Resumindo, e como refere um trabalho realizado pelo Centro de Estudos Africanos da Universidade Eduardo Mondlane, o sector informal de Maputo, à semelhança do que aconteceu noutros países “subdesenvolvidos”, surgiu como alternativa de subsistência para as camadas populacionais mais pobres e é fruto da incapacidade do sector formal da economia para absorver o excesso populacional resultante, principalmente, e no caso de Maputo, do exódo rural gerado pela insegurança que a guerra provocou (cf. Andrade 1990: 9). Por outro lado, o estabelecimento e desenvolvimento do sector informal não se explica somente pela existência de populações “desempregadas”, mas também, e no caso da cidade de Maputo, por carências significativas no plano da oferta de bens e serviços e como alternativa à economia formal.

De acordo com outro estudo, a preponderância do “auto-emprego” constituía uma das características mais significativas do mercado informal de trabalho de Maputo no final da década de 80 e início dos anos 90 (cf. Little e Coloane 1992). As actividades que contavam com maior número de participantes eram, para os homens, a construção, o artesanato e as micro-empresas<sup>112</sup> (49% dos chefes de família trabalhavam nestas áreas)

---

<sup>112</sup> Estima-se que em 1988 o sector industrial informal ocupava em Maputo 50.000 trabalhadores (Raffi e Teyssier 1988: 67).

e, para as mulheres, o comércio (75% das mulheres chefes de família trabalham neste sector em regime de auto-emprego). Mais de 60% da população desenvolvia as suas actividades no “mercado de trabalho” em regime de “auto-emprego”, menos de 40% eram assalariados e a maioria das famílias possuía pelo menos um membro a trabalhar em regime salarial no sector formal da economia e, pelo menos, mais um no sector informal em regime de auto-emprego (cf. Little e Coloane 1992: 12-17).<sup>113</sup>

Data desta época o grande desenvolvimento dos mercados informais de rua, os já mencionados “dumba-nengues” – que até 1989 estavam sujeitos a várias repressões por parte das autoridades locais. Grande parte da população envolvida nestas actividades era “deslocada de guerra”, pois, e segundo o estudo referido, 36.5% dos vendedores de rua entrevistados chegaram durante a década de 80 à cidade de Maputo. Para obterem os produtos que comercializavam, estes vendedores desenvolviam sistemas de crédito junto dos respectivos fornecedores (75%) e pagavam os produtos após a venda respectiva. Outra das estratégias praticadas passava por receberem uma comissão sobre o total das vendas, estabelecendo-se, neste caso, uma relação de “patrão-empregado” entre as partes; a maioria das crianças que vendiam cigarros, cervejas, coca-colas e outros artigos nas ruas funcionavam de acordo com este último esquema (cf. Little e Coloane 1992: 12-17).

Os vendedores dos “dumba-nengues” eram maioritariamente mulheres – grande parte da população migrante que afluía à cidade era feminina. Para subsistir e fazer face às suas responsabilidades de provedoras do sustento da família, essas mulheres, em face da ausência de alternativas viáveis no “sector formal” e na falta de terras que lhes permitissem exercer actividades agrícolas (ou como complemento a estas), tiveram de inserir-se nos circuitos do mercado informal, executando aí um leque variadíssimo de actividades – entre outras, a venda de lenha, a confecção e venda de alimentos ou a revenda de produtos importados.

Dos produtos então comercializados pelo sector informal da cidade de Maputo há que destacar o carvão vegetal que era escoado na sua quase totalidade através dos canais informais dos “dumba-nengues” (lembramos que o carvão e a lenha constituíam na

---

<sup>113</sup> Nesta classificação, os autores consideram como pertencentes ao sector formal os trabalhadores assalariados de microempresas que em muitos outros países são classificados dentro do sector informal da economia (Little e Coloane 1992: 2).

época mais de 70% do combustível doméstico utilizado na cidade). Das actividades artesanais domésticas há a destacar a confecção e venda de produtos alimentares, que se realizava tanto em casa como na rua. A variedade de pastéis, bolos e pratos cozinhados – tifyosi, matoritori, amendoim torrado, chamussas, mabadjyas –,<sup>114</sup> de bebidas caseiras e “gelados”, representou então um significativo esforço criativo para conquistar o consumidor (Andrade 1990: 10). Todavia, na maior parte dos “dumba-nengues”, os bens provenientes do sector formal estavam em maioria.

Era significativa não só a quantidade de bens transaccionados, mas sobretudo a sua variedade. Tudo se podia comprar: desde sofás a cigarros avulsos, passando por remédios e artigos de limpeza, gasolina, roupa, material de escritório, whisky, para não falar de “bens” de venda ilegal como droga e armas.

Importa ainda acrescentar a importância fundamental do sector informal nos transportes. Os “chapa-100”, como então eram conhecidos e que actualmente se designam simplesmente por “chapa” (os 100 meticais que o bilhete custava em meados dos anos 80 há muito que foram ultrapassados) são vitais para o transporte de mercadorias e passageiros que se deslocam não só na cidade mas, igualmente, por todas as estradas transitáveis do país.

Desde o início dos anos 90 e até à viragem do século, este quadro sofreu algumas alterações. Por exemplo, já se mencionou que alguns dos “dumba-nengues” desapareceram e outros surgiram em zonas menos centrais e que a profusão de vendedores de rua diminuiu no centro da cidade. Ocorreu também uma maior especialização dentro dos mercados (formais e informais), onde os diferentes produtos se agrupam por zonas distintas, e certas actividades desenvolveram-se muito (todas as que se relacionam com a construção civil) enquanto outras terão diminuído. Importa ainda salientar que

O próprio crescimento do comércio informal e da prestação de serviços com carácter informal (as designadas actividades de sobrevivência) tem-se processado, essencialmente, em termos horizontais, através do crescimento contínuo do número de operadores envolvidos nessas actividades, como acontece com a hipertrofia dos circuitos de intermediação comercial, sendo menos frequentes os casos em que se regista o designado crescimento vertical, que se traduz por acréscimos

---

<sup>114</sup> Tifyosi: massa de farinha de trigo frita (doce); matoritori: massa de coco fresco ralado, cozido (doce); mabadjyas: massa de farinha de feijão frita (salgado) (cf. Andrade 1990: 10).

da escala do negócio, dos padrões de tecnologia e de organização (Lopes e outros 2002b: 21).<sup>115</sup>

Porém, as mulheres e as crianças continuam a constituir o maior contingente da mão-de-obra envolvida no comércio de pequeno porte e na prestação de serviços de bairro (Lopes 2001: 10). Segundo um estudo da WLSA (Women and Law in Southern Africa) publicado em 1997, o mercado informal representa cerca de 30% a 40% do PIB e nele participam 70% a 80% da PEA (População Economicamente Activa) de Maputo (WLSA 1997: 27). De acordo com Carlos Lopes,

O comércio nos mercados,<sup>116</sup> ainda que realizado sob o controlo da Direcção de Serviços Urbanos, constitui o maior subsector do sector informal urbano de Maputo (cerca de 30% da força de trabalho informal, dos quais 3/5 são mulheres, de acordo com o Relatório Preliminar do Plano de Estrutura da Área Metropolitana de Maputo), desempenhando um importante papel na rede de abastecimento da população que cobre a cidade de Maputo. A presença das actividades informais continua a verificar-se no sector de transportes de passageiros e mercadorias, onde, tal como acontece no comércio realizado nos mercados, a actividade dos “chapas” se enquadra num regime de semilegalidade, coexistindo as actividades informais com as de operadores totalmente formalizados (2001: 10).<sup>117</sup>

Da mesma forma, a imaginação dos “agentes económicos” desenvolveu-se à medida que a experiência se acumulou. Esta “imaginação”, caracterizada por uma grande versatilidade, acompanha oportunidades de negócio momentâneas, pressupõe múltiplas articulações e o desenvolvimento do sistema de *bargain* que acima mencionámos. Neste

---

<sup>115</sup> Os mesmos autores referem ainda em nota de pé de página o seguinte: “Apesar desta tendência geral, é possível encontrar em Luanda e Maputo casos de crescimento da escala de negócios, nomeadamente ao nível do comércio grossista, de alguns sectores do comércio a retalho (vestuário, material de construção, etc.) e da prestação de serviços correlacionados com a actividade desenvolvida nos mercados informais (armazenamento, aluguer de arcas frigoríficas, etc.)” (Lopes e outros 2002b: 21).

<sup>116</sup> “O comércio informal nos mercados de Maputo processa-se a diferentes níveis: como uma extensão dos mercados municipais (por exemplo: Xipamanine), em mercados que foram formalizados pela Direcção de Serviços Urbanos, apesar de não serem dotados das infra-estruturas mínimas exigíveis em termos de exposição, conservação e armazenamento dos produtos e de não cumprirem todos os requisitos legalmente definidos, em matéria de licenciamento e de protecção da saúde pública, para o exercício da actividade comercial e em grandes mercados que se desenvolveram espontaneamente e que adquiriram uma dimensão significativa e um carácter permanente (por exemplo: o mercado Xiquelene). Refira-se ainda que o comércio informal assegura, em alguns mercados, funções grossistas e retalhistas” (Lopes 2001: 10).

<sup>117</sup> Fion de Vletter (1996) citado por Carlos Lopes (2001: 10) refere que em Maputo o sistema informal de distribuição alimentar suplanta claramente a oferta assegurada pelos estabelecimentos comerciais formais.

processo, as relações sociais e/ou económicas entre os actores — ou, se quisermos, o seu capital social — são um recurso e simultaneamente um meio através do qual se captam outros recursos. Por isso, actualmente, para se compreender as estratégias de sobrevivência e reprodução social desenvolvidas por famílias na periferia de Maputo é necessário ter em consideração todos os recursos e relações sociais que podem ser mobilizados, bem como as diferentes formas possíveis de acesso a esses recursos e de desenvolvimento dessas relações. Nada disto é ilimitado, mas pressupõe dinâmicas complexas e a inclusão de múltiplos elementos (e combinações de elementos) que as análises económicas convencionais não consideram e que muitas vezes desafiam as capacidades do mais criativo dos investigadores. A posse de certos bens e conhecimentos pode ser rentabilizada, assim como o acesso a lugares, sectores ou pessoas. As formas de rentabilização dependem das relações sociais preexistentes entre as partes ou das relações que os actores sociais querem (ou não) implementar. São estas relações sociais que muitas vezes determinam o “valor” da transacção, as formas e os tempos de pagamento. Bens e serviços, conhecimentos e posições de poder têm “preços” variáveis em função quer das relações existentes entre as partes envolvidas no “negócio” quer dos “interesses” respectivos naquilo que está a ser transaccionado ou que pode vir a ser transaccionado num futuro próximo. Existem inúmeros exemplos destas situações, impossíveis de serem contabilizados através das técnicas usuais. A título ilustrativo apresentamos alguns:

- a parede exterior de um muro num “talhão” constitui um recurso passível de aluguer a um vendedor de rua que se encoste a ela com a sua pequena banca de artigos potencialmente comerciáveis. O preço dessa “sombra” está “tabelado” (obviamente esta tabela não é “oficial”), mas um “estranho”, um vizinho, um “irmão da igreja”, um familiar, a mulher de um polícia ou um irmão de um fiscal pagarão quantias muito diferentes ou não pagarão nada, ficando, neste último caso, a dever um favor ao dono do muro que, noutra ocasião, receberá outro favor em troca;
- o espaço numa arca congeladora pode dividir-se e alugar-se aos vizinhos que aí conservam o peixe que nesse dia não conseguiram vender no mercado;
- Um cano roto na rua pode gerar rendimentos àquele que primeiro se lembrou de se sentar ao seu lado e vender a água que dele sai;
- a posse da chave de um gabinete com telefone constitui um recurso que é “vendido” àqueles que querem contactar familiares distantes;

– o acesso a uma sala onde se acumulam papéis à espera de “despacho” pode rentabilizar-se a troco da inversão da ordem dos documentos.

Certos recursos que se possuem cedem-se gratuitamente de forma a criar ou a manter dependências, a partir das quais se estabelecem relações de poder e de prestígio dentro de determinada família, rede ou grupo social.

Resumindo, uma análise de estratégias de sobrevivência e reprodução social de famílias na periferia de Maputo tem de ter em conta todos os recursos comercializáveis, os diferentes tipos de relações sociais envolvidas nessas transacções, as diferentes formas possíveis de trabalho – emprego formal, trabalho informal, trabalho não pago e produção de subsistência –, os recursos relacionados com o chamado “capital humano” (saúde, educação e capacidades), com a estrutura familiar em que se inserem os actores e o seu grau de coesão, com o património (entendendo este termo no sentido mais amplo possível) de que são portadores e as redes sociais a que pertencem (cf. González de la Rocha e Grinspun 2001: 56 e nota 2).<sup>118</sup>

Os recursos disponíveis para cada família são diferentes, como é diferente a forma como esses recursos são combinados. Esta variabilidade pode ser explicada pelas próprias características das famílias no presente – o seu tamanho, a sua composição, o seu

---

<sup>118</sup> A necessidade de considerar as múltiplas formas de trabalho possíveis na análise das estratégias de sobrevivência tem sido salientada por vários autores em diferentes partes do mundo. Cristina Rodrigues chegou a uma conclusão semelhante na investigação que desenvolveu na periferia de Luanda sobre a mesma problemática no âmbito do *Projecto Cidades*: “O sector informal, predominantemente relacionado com o comércio e com a prestação de serviços, absorve a maior parte dos indivíduos e é a fonte mais importante de rendimentos das famílias. As formas de participação em actividades neste sector são variadas e uma das características mais importantes no que toca aos indivíduos e aos grupos tem que ver com a adaptação a actividades diversas ao longo do seu percurso individual, com a diversificação e articulação das actividades geradoras de rendimento, com a articulação e complementarização de actividades entre os membros das famílias” (2002: 33). Theodore Trefon afirma algo de parecido em relação aos habitantes de Kinshasa quando refere que “‘Trabalho’ é qualquer pequeno emprego, actividade ou oportunidade que proporcione francos suficientes para comprar comida ou pagar a tarifa dos táxis colectivos” (2002: 6). Mercedes González de la Rocha e Alejandro Grinspun verificam o mesmo no texto onde elaboram uma análise comparativa sobre a situação da pobreza em 15 países “em vias de desenvolvimento” – Angola, Bulgária, Grenada, Indonésia, Látvia, Líbano, Maldivas, Mongólia, Territórios Ocupados da Palestina, Papua-Nova Guiné, África do Sul, Coreia do Sul, Sudão, Uganda e Uruguai (González de la Rocha e Grinspun 2001: 56 e nota 2) – e Bebbington considera essencial que nos estudos sobre a pobreza e as condições de vida rurais (*rural livelihoods*) se tenha em consideração todos os recursos disponíveis – humanos, naturais, produzidos, sociais e culturais – e os meios de os mobilizar, defender, manter e transformar em rendimentos, dignidade, poder e sustentabilidade (1999: 2022 e 2028-29).

tipo, o momento do seu ciclo doméstico... (González de la Rocha e Grinspun 2001: 58) – e por características que se prendem com os diferentes percursos e consequentemente com os diferentes quadros de referência que os membros das famílias conseguem mobilizar.

Uma investigação que pretende abranger os múltiplos aspectos acima mencionados não se concretiza, somente, através de análises estatísticas. No entanto, os dados facultados por estas últimas possibilitam o necessário enquadramento da análise “micro” no contexto “macro”, sendo este enquadramento fundamental para a compreensão das inter-relações que se processam entre estes dois níveis da realidade social. Assim, em breves palavras, procedemos agora à descrição da estrutura económica da cidade de Maputo.

O recenseamento de 1997 considerou como força de trabalho todos aqueles que tivessem sete ou mais anos de idade. Dentro deste grupo, distingue-se a população economicamente activa (empregados, desempregados e os que procuram emprego) e população não economicamente activa (domésticos/as, estudantes, reformados, incapacitados, outros) (Instituto Nacional de Estatística 1998a: viii). Esta distinção está longe de ser pacífica, quando se pretende compreender as estratégias económicas de sobrevivência das famílias. Por exemplo, exclui *a priori* o contributo dos que se incluem na categoria de inactivos e que desenvolvem actividades geradoras de rendimentos ou produtos.

Tendo em atenção esta ressalva, a distribuição da população de Maputo é, de acordo com o Censo de 1997, a seguinte: 309.500 activos (68,1%) concentrados maioritariamente nas actividades terciárias (transportes e comunicações, comércio, finanças, serviços administrativos e outros serviços) (cf. Lopes 2001: 9).

As actividades secundárias (indústria manufactureira, energia e construção) absorvem 16,8% e as actividades primárias (agricultura, pescas, silvicultura e actividades extractivas) representam 11,6% da população ocupada nesta cidade. Sublinhe-se a grande concentração registada no subsector Comércio e Finanças (35,9% da mão-de-obra da cidade de Maputo), reveladora da expressão das designadas actividades informais, sobretudo tendo em conta que cerca de 50% da mão-de-obra feminina aí desenvolve actividades (Lopes 2001: 9).

O Censo de 97 indica-nos ainda, para os bairros de Mafalala, Polana Caniço A e Hulene B, qual a totalidade da população residente, a sua distribuição por agregados familiares e qual a situação da população com mais de 15 anos “segundo a actividade que fez na semana de referência” (Instituto Nacional de Estatística 1998b).

**Quadro 8.1 – Distribuição da totalidade da população por agregados familiares e por actividade realizada (população com 15 e mais anos de idade) nos bairros estudados**

Bairros	Mafalala	Polana Caniço A	Hulene B
População	21.189	45.528	38.664
Agregados Familiares	3.996	7.755	7.035
População > 15 anos	12.924	26.145	21.688
Trabalhavam	7.024	13.042	7.024
Domésticos	2.583	6.277	2.583
Somente estudantes	1.873	3.368	1.873
Reformados	290	225	290
Ajudavam familiares	66	283	58
Procuravam emprego, incapacitados, não trabalhavam, outra	1.354	2.950	1.096

Fonte: quadro construído a partir de dados extraídos de Instituto Nacional de Estatística 1998b.

Estes dados, como se afirmou, não traduzem fielmente a realidade. Muitos dos domésticos desenvolvem actividades geradoras de rendimentos e/ou de produtos. Muitos dos que “ajudam familiares”, os reformados, os desempregados e os estudantes, trabalham. Em muitos casos, a mesma pessoa desenvolve simultaneamente várias actividades ou o exercício de uma única “actividade” permite-lhe angariar outros rendimentos e produtos para além daqueles que resultam directamente da actividade respectiva. Por último, muitos dos recursos disponíveis são explorados e geram rendimentos sem que isso signifique necessariamente o desempenho de um “trabalho” específico.

As informações resultantes da investigação de terreno confirmam estas suposições. Numa mesma família existem vários membros que desenvolvem actividades que directa ou indirectamente originam rendimentos ou bens de consumo e, em alguns casos, a mesma pessoa desenvolve mais de uma actividade geradora de rendimentos. Mas a pergunta “de que vivem as famílias?” não tem resposta fácil nem evidente. As estratégias são inúmeras e desenvolvem-se em grande parte dentro do mencionado sector informal da economia. A importância crescente deste sector, as suas estreitas articulações com o chamado sector formal<sup>119</sup> e as dificuldades resultantes da análise autónoma de cada um destes sectores são explicitadas no quadro 8.2, desenvolvido pelo “grupo de economia” do *Projecto Cidades*.

<sup>119</sup> Existe uma intensa ligação entre o sector informal e o formal; nomeadamente, grande parte daquilo de que o primeiro carece em matéria de *inputs* procede – por vias irregulares em muitos casos – do sector formal, servindo-se, este último, igualmente do primeiro para satisfazer uma vasta gama de necessidades.

**Quadro 8.2 – Estrutura da economia urbana nos países da África ao sul do Sara**

1. Economia Oficial	Pública		Sector público administrativo		
			Sector administra- tivo empresarial – empresas públicas		
	Privada		Multinacionais	Sector de actividade da Contabilidade Nacional	
			Grandes empresas		
			Pequenas e médias empresas		
Microempresas					
2. Economia não oficial	Economia informal	Transportes urbanos	Motorizados	Passageiros	
			Não motorizados	Mercadorias	
		Comércio	Por grosso		À porta de casa
			A retalho	Ambulante	
				Mercados	
				Estabelecidos (bares/botequins/quiosques/ barracas/restaurantes)	
				Associações rotativas de poupanças	
		Pequena produção de mercadorias	Subcontratação		
			Transformação/recuperação de produtos/desperdícios		
			Fabricação artesanal	Confeção de alimentos/produção de bebidas (doçaria/padaria/cerveja/bebidas tradicionais)	
				Têxtil/vestuário/couro (tecelão/alfaiate/sapateiro)	
				Madeira (carpinteiros/marceneiros)	
				Papel (tipógrafo)	
				Indústria química (sabão/produtos beleza/...)	
				Minerais não metálicos (oleiros)	
				Peças metálicas (móveis de metal/material de transporte/serralheiro/soldador)	
				Arte (jóias/artesanato/instrumentos musicais)	
				Construção/obras públicas (pedreiro/pintor/servente/electricista)	
				Aparelhos eléctricos (electrodomésticos/TV/rádios)	
				Construção (electricista/pintor/canalizador)	
				Precisão (relógios)	
				Mecânica (pintor/bate-chapas/...)	
		Peles/couro (recauchutagem)			
		Vestuário (lavadeira, costureira, sapateiro)			
		Prestação de serviços	Serviços de conservação, reparação, manutenção	Domésticos ( <i>baby-sitter</i> /empregado doméstico/ cozinheiro/segurança/motorista)	
				Cuidados pessoais (engraxadores/cabeleireiro/barbeiro)	
				Artísticos (fotógrafo/pintor/escultor)	
				Culturais (escritores públicos/jornalista)	
				Entretenimento (cinemas por vídeo/ técnico de futebol/relações públicas)	
			Serviços sociais colectivos	Educação (professor/investigador; empregados de escolas e salas de estudo)	
				Saúde (enfermeiros/empregados de centros de saúde)	
				Abastecimento de água	
				Energia eléctrica	
				Recolha de lixo...	
		Economia não declarada			
Economia ilegal					
Economia não oficial não mercantil					

Fonte: Lopes e outros 2002a: 8.

Baseando-se em dados de 1997 (Governo de Moçambique 1999), Carlos Lopes resume a situação da economia informal de Maputo nesse ano da seguinte maneira:

185 mil indivíduos encontravam-se ocupados no sector informal, desenvolvendo actividades secundárias e terciárias — dispersas por toda a cidade mas com índices de concentração mais elevados nos distritos municipais 2, 3 e 5 — que vão desde o comércio à porta das habitações, nas ruas (venda de alimentos, produtos manufacturados locais e produtos importados) ou nos mercados, até à existência de unidades manufactureiras de pequeno porte (móveis, utensílios, blocos de cimento, etc.), a actividades relacionadas com a intermediação financeira (grupos de xitique, banqueiros informais) ou à prestação de serviços locais (carregamento e transporte de mercadorias, segurança, reparação e manutenção) e pessoais (Lopes 2001: 10).

O sector primário tem ainda um importante papel na sobrevivência de muitas famílias que consomem e/ou vendem “informalmente” o que produzem em *machambas* situadas tanto na periferia como noutras regiões. Este trabalho agrícola e comercial é realizado essencialmente por mulheres e crianças. A importância desta actividade nos orçamentos familiares foi testemunhada no trabalho de campo e este tema será desenvolvido quando se proceder à análise empírica dos dados e informações recolhidos.

## 8.2. Estratégias económicas das famílias

Consideramos como estratégias económicas o conjunto de práticas através das quais os membros das famílias obtêm rendimentos e/ou produtos. Estas práticas envolvem múltiplas dimensões (social, simbólica e económica) e diferentes tipos de recursos (humanos, sociais, culturais e naturais) que são articulados de forma dinâmica e relacional pelos actores sociais no quadro das estratégias económicas que desenvolvem.

Compreender os processos através dos quais as famílias da periferia de Maputo conseguem garantir a sua sobrevivência e reprodução social não constitui tarefa simples. Os mecanismos através dos quais se desenvolvem estas estratégias são complexos e os actores sociais têm as “suas estratégias” face aos desconhecidos que os questionam — e têm sido tantos, nestes últimos tempos em Moçambique! Muitas vezes respondem com relutância a perguntas relacionadas com a proveniência e a gestão interna de rendimentos. Às vezes consideram vantajoso apresentar uma situação mais “miserabilista” do que é de facto. Algumas das fontes geradoras de rendimentos directos ou indirectos não são consideradas pelos próprios como tal ou por serem ilegais ou social-

mente condenáveis aqueles não as revelam. Por último, os imponderáveis constituem a norma e as pessoas muitas vezes não sabem, nem podem saber, quais os rendimentos que auferem e qual o montante com que cada um dos membros contribui para o orçamento familiar. Tudo depende de vários factores: chega o irmão da África do Sul ou não, chove ou não, vende-se ou não. É impossível fazer contas ou previsões num contexto onde praticamente tudo é imprevisível.

Verificou-se nas entrevistas realizadas na primeira estadia de terreno que no bairro de Mafalala apenas 13% das famílias declararam que viviam somente de rendimentos provenientes de trabalho no chamado sector formal da economia urbana. No bairro do Polana Caniço A isso acontecia em apenas uma das famílias e em Hulene B não havia uma única família que declarasse viver exclusivamente de rendimentos provenientes desse sector da economia. Na segunda estadia de terreno, apenas um dos membros de uma família desenvolvia uma actividade que se podia considerar sem qualquer dúvida como fazendo parte do sector formal da economia (era funcionário do PAM – Programa Alimentar Mundial), mas os restantes membros dessa família desenvolviam outras actividades geradoras de rendimentos ou produtos no sector informal. Todos os restantes membros das famílias estudadas que desenvolviam actividades geradoras de rendimentos enquadravam-se no sector informal ou a classificação destas era imprecisa (cozinheiros, motoristas, guardas, empregados domésticos).

Muitas das famílias tinham membros emigrados na África do Sul (30,4% das famílias em Mafalala, 11% no Polana Caniço A e 50% em Hulene B) que enviavam dinheiro para ajudar a família que vivia nos bairros e/ou quando vinham de visita traziam “presentes”.

Confirmou-se este panorama na segunda estadia de terreno. A análise dos dados e das informações obtidas nesta segunda fase do trabalho empírico acentuou a importância da pluriactividade e da complementaridade das actividades económicas desenvolvidas na família para a sobrevivência desta unidade social. Igualmente se confirmou, nesta fase do trabalho de campo, a existência de complexas relações entre os sectores formais e informais da economia familiar, bem como as características ambíguas de inúmeras actividades geradoras de rendimentos que, por esse motivo, não podem ser objecto de uma classificação simples em nenhum destes sectores.

Da análise das entrevistas realizadas na primeira estadia de terreno concluiu-se que em praticamente todas as famílias existem várias pessoas a trabalhar em actividades geradoras de rendimentos ou de produtos. Grande parte destas actividades realiza-se de modo “informal” e/ou destina-se ao autoconsumo, como é o caso da produção agrícola nas *machambas* exploradas directamente por membros da família residentes na cidade ou por outros familiares que residem no campo (39% das famílias em Mafalala, 61% no Polana caniço A e 50% em Hulene B).

Muitas destas famílias têm bancas de vendas dos mais variados produtos à porta de casa ou vendem noutros locais: mercados do bairro, pequenos “bares” que fazem em casa, na estrada. Muitos dos membros das famílias desenvolvem outros tipos de actividades geradoras de rendimentos em casa: são curandeiros, têm pequenas oficinas, confeccionam comida para venda.

A actividade agrícola tem uma importância significativa na pequena amostra deste estudo e essa importância não é apenas económica, mas advém também do valor simbólico atribuído à “terra de origem”, que, como se mencionou, funciona como um dos elementos de coesão e de identidade do grupo familiar.

As famílias obtêm muitos dos produtos agrícolas através de trabalho directo ou por troca de bens da “cidade”: como açúcar, roupa ou dinheiro. Neste último caso existe uma enorme variedade de situações, que vão das trocas regulares e frequentes — e neste caso constituem efectivamente uma importante fonte de sustento e implicam “trabalho” (organização das viagens, aquisição dos “presentes” que se quer levar) e “investimento” por parte de quem as realiza — até às trocas esporádicas e simbólicas que se realizam apenas quando, por qualquer razão extra-económica, se realizam visitas aos parentes do campo ou estes se deslocam a Maputo. O facto de estas trocas não se traduzirem sempre em benefícios materiais para os membros da família envolvidos não significa que a outros níveis, como se verificou, não sejam fundamentais para a sobrevivência e reprodução social da família.

Verificámos diversos processos desenvolvidos pelas famílias com vista à produção agrícola. Em alguns casos, as famílias possuem terrenos agrícolas na periferia na cidade (muitas vezes de aquisição recente) e alguns dos membros, na sua maioria mulheres, deslocam-se diariamente ao local para os trabalharem. Noutros casos, os terrenos agrícolas situam-se mais longe da cidade, facto que obriga a deslocações que implicam

estadias mais ou menos prolongadas no local da *machamba*. Quando estas *machambas* se localizam na “terra de origem”, o seu cultivo está, na maior parte dos casos, a cargo de parentes próximos que aí residem (a primeira ou segunda esposa, pais, tios, irmãos). Existem ainda casos em que a família usufrui de produtos agrícolas provenientes de duas *machambas* – por exemplo, a *machamba* que se situa na “terra de origem” e a *machamba* de outra região explorada por outros membros da família. Estas diferentes situações obrigam a que exista a já referida dispersão espacial da família. Há membros da família a residir em permanência no bairro, outros membros que residem na região onde se situa a *machamba* e outros que são “itinerantes” e passam parte do seu tempo no bairro e parte do seu tempo no campo.

Como exemplo, podemos relatar o caso de uma das famílias entrevistadas, composta por 15 pessoas: 8 crianças e 7 adultos. A mãe reside em permanência no bairro de Mafalala com os seus filhos, mas efectua frequentes visitas à “terra de origem” (que neste caso é a terra da família do marido) levando “presentes” (roupa, sal, açúcar, dinheiro) e recebendo em troca alguns produtos agrícolas que ajudam à alimentação dos membros da sua família que residem com ela na cidade. O pai vive com ela no bairro durante a semana, mas ao fim-de-semana, nas férias ou noutras ocasiões desloca-se para uma outra região onde reside a sua segunda mulher. Esta é agricultora e ele, quando regressa dessas estadias, traz alguns produtos agrícolas para a sua casa de Maputo. Por sua vez, parte do salário que recebe do emprego que tem na cidade é gasta nas deslocações e com essa segunda mulher. A situação não agrada à primeira mulher, que se queixa e afirma que a responsabilidade do sustento da família é exclusivamente sua. Refere ainda que o marido apenas lhe entrega um terço do salário que recebe e ela considera esse montante insuficiente para cobrir todas as despesas domésticas. Esta mulher desenvolve outra actividade geradora de rendimentos: vende lenha à porta de casa. O orçamento familiar é eventualmente completado por rendimentos obtidos por outros membros da família, embora ela refira que “só o papá é que trabalha, [os outros] é desenrascar, também este arranja motas, mas ele já não trabalha bem, a cabeça dele, basta aparecer este de suruma, fuma suruma, depois a cabeça dele já não trabalha, trabalhava mesmo mas agora já não.”

A circulação das duas figuras centrais desta família – mãe e pai – entre diferentes núcleos – terra de origem do marido e região onde reside a segunda mulher deste – constitui um elemento central das estratégias de sobrevivência e reprodução social

desenvolvidas. As trocas que se estabelecem não foram contabilizadas, mas certamente que não se realizam exclusivamente por interesses materiais, pois actualizam relações e afectos, gerando reciprocidades e garantindo a coesão necessária à existência desta família. Um dos elementos-chave à volta do qual parece estruturar-se esta família é a mãe. As actividades geradoras de rendimentos que desenvolve, o papel central que ocupa na família enquanto “gestora” de rendimentos e produtos de diferentes proveniências e, simultaneamente, as ligações e trocas que estabelece entre diferentes núcleos familiares fazem desta mulher uma figura central nas estratégias de sobrevivência e reprodução social familiar.

Analisemos com detalhe alguns percursos “laborais” no âmbito de algumas famílias estudadas, de forma a compreender se as actividades que os seus membros exercem na actualidade se relacionam com actividades que desenvolveram no passado e para as quais receberam, eventualmente, alguma preparação formal ou informal. Esta análise de estratégias económicas e percursos de vida procurará reflectir sobre o impacte da “crise” actual da sociedade moçambicana no “trabalho”, com o objectivo de saber se a “crise” penalizou alguns dos membros destas famílias, retirando-lhes a possibilidade de exercerem a sua “profissão”, colocando-os no desemprego, obrigando-os a recorrer a outros expedientes para sobreviver, ou se, pelo contrário, a “crise” beneficiou algumas famílias ou indivíduos.

De acordo com os dados recolhidos na primeira estadia de terreno, entre as mulheres do bairro de Mafalala que foram entrevistadas e que exercem alguma actividade geradora de rendimentos ou produtos (metade das mulheres), apenas uma desenvolve actividades agrícolas (“machambeira”); todas as outras são comerciantes, vendendo artigos variados. No passado, algumas destas mulheres (três) eram “machambeiras”, outra era empregada doméstica; apenas uma declarou ter um emprego no sector formal (era secretária e deixou o trabalho por estar grávida); uma declarou que era dona de casa (doméstica).

No Polana Caniço A, um terço das mulheres entrevistadas trabalhavam. Algumas (quatro) eram “machambeiras”, sendo que duas destas exerciam igualmente outras actividades (empregada doméstica, vendedora no mercado); cinco eram comerciantes “informais” e uma era estudante. As restantes disseram que não desenvolviam nenhuma actividade geradora de rendimentos ou produtos. No passado, estas mulheres eram na sua maioria “machambeiras”, algumas vendiam e apenas uma declarou que tinha sido empregada doméstica e que agora está desempregada.

Em Hulene B só foram entrevistadas quatro mulheres. Uma tinha sido costureira e esteve empregada numa oficina de costura, exercendo essa actividade na época da entrevista, pois transformava roupa das “calamidades” e revendia-a posteriormente na província. Esta mulher era igualmente a representante da OMM no bairro e exercia funções de responsabilidade num grupo de crédito recém-criado por uma ONG. Uma outra mulher declarou que actualmente “não fazia nada”, mas “dantes” (e até vir para o bairro, em 1992) era “machambeira” na terra de origem onde vivia; outra mulher vendia bebidas tradicionais em casa e a última, mulher com filhos e sem marido, vendia artigos variados, incluindo “pedras” que apanhava na lixeira (não há informações sobre as suas actividades anteriores).

Entre as mulheres entrevistadas, muitas falaram das mudanças que ocorreram no seu estatuto económico e social ao longo das suas vidas. A título de exemplo, transcrevemos parte da história de uma mulher viúva, de 54 anos:

Não consigo compreender. Nos meus tempos eu estava bem porque o meu marido era guarda, polícia do porto. [...] O meu marido ganhava 7 contos, era muito dinheiro. Tínhamos boa vida. [...] O meu marido era de caminhos-de-ferro! Era guarda, polícia do porto, só! Eu tinha tudo na loja [...] aquela loja da polícia [...] tinha tudo! [...] Ah! Independência! Depois ele foi para caminhos-de-ferro, era da contabilidade ali. Mas não é como aquela vida que tinha quando estava na Polícia! [Não teve reforma?] Nada, ele quando já estava a conseguir reforma ficou doente, ia meter papeladas, disse que “Ah! eu ainda sou jovem, vou trabalhar noutra contabilidade”. Ficou doente, nem chegou a ir apresentar [...] tinha uma casa, lá tinha tudo. Tinha Unitex, tinha torneira, tinha tudo nesta casa [...] Tinha mobília, tinha tudo [...] Lembro-me porque estava muito bem [...] Agora estou a vender carvão só há 10 anos ou 11 anos, mas deve ser 10 porque eu vendia petróleo, depois deixei de vender petróleo, porque não estavam a comprar, comecei a vender carvão, só. Vendo à porta de casa, no portão. Compro um saco só e vendo aos montinhos. O carvão não dá, o que fazer! É só se desenrascar, só [...]. Quando comprar um “montinho” aí, só, mais nada.

Entre os homens entrevistados, há uma grande variedade de idades, percursos e profissões. As actividades geradoras de rendimentos que realizam actualmente nem sempre se relacionam com a actividade que exerceram num passado mais ou menos próximo, tanto pelo facto de já estarem reformados, como por terem mudado de actividade por outros motivos. Como exemplo, transcrevem-se alguns excertos de entrevistas que dão conta da multiplicidade de percursos “profissionais” que testemunham, por si, muitas das mudanças ocorridas no contexto social e económico em análise.

Homem 61 anos – Primeira arte minha, foi marceneiro mesmo [...], o meu tio explicou-me tudo. Depois fui trabalhar num indiano, vivia lá, quando saio de lá arranjo emprego num senhor branco, ele me despede. Então é quando eu volto para viver na Mafalala. Comecei a trabalhar, vendia para os monhés, ora era cadeira, ora cama. Depois eu fornecia mobílias [para loja], vendia, depois me pagavam [...]. Comecei a trabalhar sozinho para o cliente. Só que eu não tenho paciência para o cliente. Hoje, só estou a tirar isto [...]. Tenho dificuldades, às vezes páro um mês, dois meses, não ter nada, mas às vezes... Eu tinha aqui oito pessoas. Mas quando começou essa coisa, dificuldade de não ter onde fornecer as mobílias, eu despedi os outros, fiquei só com dois empregados. Eu pago imposto, mas às vezes atraso por dificuldades de não ter dinheiro [...]. Eu gosto de futebol, mas como não tenho transporte e como tenho isto aqui [televisão]... [em casa tem frigorífico e fogão, e na casa de Xai-Xai diz que tem televisão e vídeo].

Homem 42 anos – [Quando veio para Maputo trabalhou no “quintal” de uma casa de um inglês] “eu era faz tudo” [depois o patrão foi para a África do Sul], “comecei a trabalhar na fábrica [de pasta dentífrica] com o meu patrão, aquele que saiu [...]. Agora não trabalho [...], ele disse que já não aguenta pagar-me o dinheiro, pronto deixou [...], a minha profissão era preparador B”. [Largou o trabalho na fábrica há três anos. Agora] “tenho um biscate que faço lá no mato, agora fico no mato [...], lá no mato, trabalho na *machamba* [...], é o desenrascar [...] de uma pessoa. É uma zona em que ninguém habitava e eles chegaram lá, cortaram lenha e fizeram as suas *machambas*. É problema de dinheiro, dinheiro é aquela, quando não tem fundo não pode fazer nada, só corta para dar a amigos e eles é que vêm revender.

Homem 28 anos – Consegui entrar numa empresa de construção [era pedreiro] aqui em Maputo [aprendeu] primeiro na empresa, depois fui até à escola de Machava e tirei curso de pedreiro, mas comecei a passar mal, caí em cima no 2.º andar, no 3.º andar, [...] fui ao hospital, disseram que tenho de parar mesmo de trabalhar devido ao sofrimento, assim também era devido ao movimento das temperaturas, quer dizer, doenças espirituais, estavam-me a obrigar que trabalhasse numa parte de rezando, e até agora estou a fazer este trabalho [de pastor zione] há 7 anos. [A energia eléctrica?] “não funciona, só às vezes arranjo uma bateria e conseguimos só utilizar o rádio, aquilo [frigorífico, duas televisões e vídeo] são as coisas das ofertas das pessoas a quem eu faço tratamento.

Neste pequeno número de exemplos, as situações, embora diversas, retratam o mesmo tipo de fenómenos: desemprego e inexistência de qualquer estrutura estatal de apoio social. Todos estes homens trabalharam por conta de outrem e por despedimento ou por doença todos eles procuraram fontes alternativas de subsistência. Nos seus percursos, inúmeras variáveis intervieram e aqueles que aparentam um melhor nível económico possuem “saberes” (marceneiro) e “dons” (pastor zione) adquiridos ao longo dos tempos que constituem relativas “mais-valias” no contexto social em análise.

### 8.3. Estratégias económicas e relações de género

Em praticamente todas as famílias, as mulheres exercem actividades geradoras de rendimentos ou produtos e as vendas são uma das tarefas principais em que se ocupam. Como já se mencionou, para subsistir e fazer face às suas responsabilidades “tradicionais” de provedoras do sustento da família, estas mulheres, em face da ausência de outras alternativas viáveis (entre os membros das famílias estudadas que trabalham no sector formal apenas se encontra uma mulher) e por vezes na falta de terras que lhes permitam exercer a sua actividade “tradicional” de produtoras agrícolas, tiveram de inserir-se nos circuitos do chamado mercado informal, executando aí um leque muito variado de actividades – confecção e venda de carvão, venda de lenha, venda de produtos hortícolas e frutícolas, confecção e venda de alimentos ou revenda de produtos importados. Normalmente as crianças colaboram nestas actividades, estando nas “bancas” sempre que é necessário.

Importa notar que, em alguns casos, as mulheres e os seus maridos não consideram as actividades que desenvolvem como “trabalho”, e referem: “eu não faço nada, só vendo” ou “aquilo que ela faz é para entreter”. Não obstante este facto e a dificuldade de apurar a importância da contribuição financeira das mulheres para os orçamentos familiares – a maioria das actividades não tem um rendimento constante e não é realizada de forma continuada –, verificámos através dos dados empíricos que em muitas famílias o número de mulheres que trabalham é igual ou superior ao número de homens que trabalham. Em alguns casos, as mulheres afirmaram que eram elas que efectivamente sustentavam a família e que a contribuição financeira do marido para as despesas domésticas não era suficiente: “atirou toda a responsabilidade, ele não tem nada a ver com isso”, ou que ele tinha arranjado outra mulher e quando vinha dava uma quantia insignificante.

Segundo alguns autores (Tripp 1989, Loforte 1996), as mulheres, em meio urbano africano, pelo facto de obterem rendimentos monetários em actividades que exercem “fora de casa” – através de negócios, dos grupos informais de crédito, pelo contacto próximo com vizinhos ou através das igrejas – têm a possibilidade de aceder a certas posições de poder e de conquistar uma certa visibilidade a nível do bairro que pode influenciar positivamente o seu estatuto na família e fora da família. Estas actividades e as redes sociais em que as mulheres se inserem contribuiriam, assim, para um acréscimo

da sua autoconfiança, para uma maior determinação no controlo das suas vidas e um maior poder de negociação e independência face aos homens. Como refere Aili Tripp,

As crises económicas das décadas de 1970 e 1980 na Tanzânia, como em muitos outros países africanos, tiveram como resultado o declínio dramático dos níveis de vida de muitos assalariados urbanos e respectivas famílias. Isto obrigou a que as mulheres procurassem fontes de rendimento alternativas, que acabariam por dar-lhes maior controlo sobre as suas casas, bem como maior autonomia no seu seio (1989: 601).

Esta ideia tem sido contrariada por outros autores (Caplan 1995, Campbell 1995, González de la Rocha e Grinspun 2001), que têm chamado a atenção para o facto de muitas mulheres que desenvolvem actividades geradoras de recursos financeiros terem, face às mulheres que não as desenvolvem, um acréscimo de trabalho e de responsabilidades. As primeiras continuam a ser responsáveis pela preparação das refeições da família e por todas as outras tarefas domésticas e muitas horas são despendidas a ir buscar água, ou a procurar produtos mais baratos para cozinhar. Muitos desses produtos, nomeadamente a lenha, eram obtidos gratuitamente no campo e na cidade têm de ser comprados. Mercedes González de la Rocha e Alejandro Grinspun chegam a uma conclusão semelhante no texto já referido, onde elaboram uma análise comparativa da situação da pobreza em quinze países “em vias de desenvolvimento”:

Na verdade, as reestruturações que ocorreram nos agregados familiares por reacção ao decréscimo de oportunidades e ao ajustamento não afectou todos os membros da mesma forma. Em muitos países, as mulheres parecem estar a pagar o custo mais elevado da transformação dos agregados. Trabalham mais e durante mais horas, sem que haja uma mudança positiva significativa no seu estatuto (2001: 64).

As informações empíricas disponíveis na presente investigação não permitem chegar a conclusões definitivas acerca das mudanças no estatuto da mulher na periferia urbana de Maputo. O que se verificou na observação e na análise realizada foi, como já referimos, que questões relacionadas com “autonomia”, “independência”, “controlo” e “relações de poder” são extremamente complexas e têm de ser contextualizadas. A compreensão destas questões pressupõe uma análise integrada onde intervêm diferentes significados e interpretações: o significado que o investigador dá a esses conceitos e que influencia as interpretações que faz da realidade social que analisa, bem como significados que essas questões e conceitos têm no contexto cultural e social em observação. Neste último caso, e como também já se salientou, há ainda que ter em conta não só os múltiplos referentes

em presença como as diferenças entre valores culturais e representações sociais, por um lado, e as práticas concretas dos actores, por outro.

A análise das questões de género constitui essencialmente uma análise relacional. No caso concreto das famílias, o que está em jogo são fundamentalmente relações sociais entre os membros masculinos e femininos da família. Sendo assim, não faz sentido falar de poder ou de autonomia sem os contextualizarmos dentro desta dinâmica relacional (cf. Medick e Sabean 1988: 18). Neste sentido, as relações de poder devem ser compreendidas em termos de avaliação da capacidade de controlo de recursos materiais e humanos por parte dos homens e mulheres da família, ao nível das representações sociais e culturais no contexto em questão (como a sociedade em causa molda os papéis e os comportamentos de ambos os sexos) e em termos da autopercepção que os membros da família têm do poder que exercem ou ao qual se submetem. Da mesma forma, a essência multidimensional das relações familiares implica que nessas mesmas relações sejam expressos diversos tipos e níveis de poder que não só podem não ser coincidentes como são dinâmicos e se alteram permanentemente sob a influência de inúmeros factores. Como referem Hans Medick e David Sabean,

Os papéis no interior da família são devem, portanto, ser analisados fora do contexto de acordo com um conjunto universal de assumpções. Pelo contrário, ao desempenharem papéis e ao desenvolverem actividades familiares, os indivíduos procedem a uma série de transacções ou trocas que podem implicar desigualdade a um nível, mas uma inversão dessa desigualdade a outro, podendo haver maior poder ou respeito ou consideração a deslocar-se de um membro em dado momento para outro noutra altura, ou desigualdades sistemáticas em função do sexo, da idade ou da posição hierárquica. Parte do problema reside no conceito sociológico de “papel”, por este individualizar de forma radical e ser quantificável de forma enganadora, ao mesmo tempo que não coloca o problema dos papéis familiares no seu contexto relacional nem os vê como um processo em curso (1988: 18).

De todos estes factos deriva a presente dificuldade em expressar conclusões gerais — mesmo que limitadas ao universo em análise — sobre a influência que as actividades geradoras de rendimentos desenvolvidas por mulheres terão no seu maior ou menor acréscimo de poder e estatuto no interior ou no exterior da família. Por esse motivo, concordamos com Creighton e Omari quando estes autores salientam: “A mudança em apenas uma dimensão, por muito significativa que seja, é insuficiente por si só para trazer grandes benefícios à posição das mulheres” (1995: 31).

Em termos da análise empírica realizada no âmbito da presente investigação, constatou-se que existiam situações muito diversas, sendo necessário relacionar inúmeras variáveis para compreender a posição das mulheres em termos de autonomia, poder e estatuto. Destacam-se algumas: a estrutura familiar (tipo de família, número de membros da família e distribuição por sexo); a posição que a mulher ocupa dentro desta estrutura; as actividades que desenvolve e a importância relativa dos rendimentos daí resultantes no orçamento familiar; a relação afectiva e emocional com o cônjuge ou, na ausência deste, com outros elementos masculinos da família; a situação do homem em termos de trabalho/rendimentos; os recursos materiais disponíveis e a capacidade da mulher para os mobilizar e rentabilizar em seu benefício.

De uma forma geral, a realização de actividades geradoras de rendimentos monetários não significa por si só, no quadro do processo de mudança e de urbanização a que estas mulheres têm sido sujeitas, uma maior igualdade nas relações de género e uma transformação valorativa nos papéis sociais que supostamente desempenham. Por esse motivo, o facto de a mulher realizar actividades geradoras de rendimentos monetários não implica necessariamente uma transformação do seu estatuto no seio da família (todas as mulheres inquiridas ou têm a responsabilidade da realização das tarefas domésticas e de cuidar das crianças ou têm a responsabilidade de gerir as tarefas executadas por outras mulheres, jovens e crianças da família), nem, na maioria dos casos, uma maior visibilidade ou intervenção a nível do bairro. A participação das mulheres em ONG, associações de bairro (excluindo aqui a Organização da Mulher Moçambicana) e grupos de entajuda, por exemplo no “xitike”, é reduzida. Pelo contrário, as mulheres participam frequentemente em grupos religiosos (igrejas). Mas mesmo a vida religiosa da mulher está por vezes dependente da vontade do marido. Mencionou-se que estas mudam frequentemente de culto quando se casam e passam a seguir a religião do marido. Seibert acrescenta ainda que as mulheres não podem ser membros da Igreja Zione sem autorização do seu parceiro. Refere ainda este autor que, embora a maioria dos crentes das igrejas ziones sejam mulheres, a hierarquia destas igrejas (incluindo o pastor, o evangelista, os secretários e diáconos) é constituída exclusivamente por homens (2001: 5 e 15).

Se, para muitas mulheres, as actividades geradoras de rendimentos representam um acréscimo de trabalho, para outras tal não acontece. Estas últimas, embora continuem a gerir as actividades domésticas, não as realizam. Quem vai buscar água e comprar

lenha, quem varre o chão e lava a roupa, quem vai às compras e cozinha, etc., são as outras mulheres da família de estatuto inferior (noras, irmãs mais novas, segundas mulheres, as crianças e os jovens (incluindo rapazes). Esta situação é comum nas famílias alargadas e numerosas onde existem muitas mulheres nas diferentes faixas etárias. Nestes casos, há uma repartição hierárquica das diferentes tarefas e responsabilidades e uma maior autonomia e disponibilidade daquelas que têm um estatuto mais elevado. A situação é diferente nos casos em que nas famílias existem poucas mulheres. Uma mulher afirma: “O meu azar foi ter 5 filhos rapazes, ficou difícil mandar eles buscar água, tinha que ir só, por isso pus água em casa.”

Se existe a possibilidade de as mulheres terem uma maior autonomia e liberdade face às obrigações e normas tradicionais e maior espaço social de circulação, essa possibilidade pode gerar conflitos quando é concretizada – “há muita zanga entre os homens e as mulheres por causa do que não fazem ao dinheiro, por isso às vezes a mulher faz sem dizer nada ao marido. Os homens não tiram o dinheiro, é ela que dá ao marido” – ou rompimentos com redes familiares e de parentesco. O potencial de conflitos, que por vezes atingem níveis dramáticos, e a ausência de alternativas – uma mulher sem família é socialmente marginalizada – podem transformar a autonomia em sofrimento e a liberdade num pesadelo.

O estatuto do casamento e da maternidade constitui um factor de grande peso cultural e social. Uma mulher sem filhos, solteira e com uma situação económica que lhe permite possuir casa própria e usufruir de uma certa independência não se considera necessariamente mais “valorizada” socialmente (embora seja certamente mais independente e tenha mais poder e autonomia sobre a sua vida) do que outra mulher inserida numa família alargada poligâmica e sem rendimentos próprios. A autonomia da mulher, num plano, pode ainda traduzir-se numa capacidade limitada para mobilizar recursos (humanos e materiais) e, noutro plano, num aumento consequente de responsabilidades face a si e aos seus filhos e num maior isolamento social.

Como exemplo destas situações e da importância de equacionar diferentes dimensões da realidade social quando se reflecte sobre questões de autonomia e independência feminina no contexto em análise, apresenta-se aqui o testemunho de duas amigas da mesma idade que vivem situações muito diferentes. Uma (E) é a terceira esposa de J (vive, portanto, em regime de poligamia) e outra (Cr) afirma-se casada, mas vive sozinha. A primeira trabalha na *machamba* da família e não obtém quaisquer rendimentos monetários

com essa actividade, apenas produz para o consumo da família.<sup>120</sup> Cr é professora na escola comunitária do bairro Polana Caniço A, tem um ordenado e casa própria. Estas mulheres referem-se nos seguintes termos às suas situações:

Cr (29 anos): Eu há dois anos que vivo numa casa que é só minha em Magoanine, comprei o talhão sozinha e foi o meu irmão que fez a casa. Prefiro assim, não tenho quase despesas, sou só eu e o meu irmãozinho de dez anos que vive comigo [...]. Às vezes acontece uma mulher sozinha fazer a sua casa, quando vêm que já é crescida e que não chega homem para a tirar da casa dos pais [...]. Sou casada mas ainda não fui loblada, nem registo nem nada, ele está na África do Sul e nunca mais veio, estou à espera que ele venha para saber se fica comigo ou não. [...] Mas gostava mais de ter uma família, marido e filhos, do que esta situação de independente, sozinha.

E (30 anos): Não me considero uma mulher com sorte porque não tive o marido só para mim, ele é de três, mas também não posso dizer que sou muito azarada em relação à minha amiga, porque esta aí ainda anda a tentar ver se consegue um lar [...] agradeço a Deus o que me deu, estou num lar<sup>121</sup> que já tinha lá duas mulheres, mas desde que o senhor J cuide de mim, trate de mim, para mim basta. O senhor J é muito caseiro, está todas as noites em casa, faz-me companhia.

C (43 anos), de quem já se falou em páginas anteriores, constitui outro exemplo elucidativo das contradições e ambiguidades de que se pode revestir a autonomia feminina. C separou-se do marido ou, precisando melhor, vive um processo de separação conjugal. Segundo ela, foi o marido que quis sair de casa; segundo o marido, foi ela que o expulsou, porque ele tinha outra mulher, um filho dessa relação e estava desempregado. Seja como for, pelo que se observou e ouviu de diversas vozes, C desempenha um papel activo em todo este processo. E esse papel está longe de corresponder ao estereótipo da mulher africana abandonada pelo marido — embora ela, ao nível do

---

<sup>120</sup> Pelo menos foi isso que os diferentes membros da família e a própria afirmaram. Da mesma forma, ao longo do trabalho de terreno nunca nenhuma das mulheres de J foi observada a exercer outras actividades que não fossem as domésticas. Obviamente que estas afirmações não excluem por completo a possibilidade de estas mulheres desenvolverem actividades geradoras de rendimentos que, por diferentes razões, não referiram. Convém ainda lembrar que a inserção das mulheres de J na igreja e as múltiplas visitas que realizam a familiares actualizam, permanentemente, relações sociais. Nestes momentos podem ocorrer diversos tipos de “trocas” que directa ou indirectamente originam um acréscimo dos rendimentos individuais ou familiares.

<sup>121</sup> A título de curiosidade mencionamos o facto de as mulheres, na maioria dos casos, quando se referem à sua casa (a palavra empregue em changana é *muti* e a tradutora normalmente traduziu por “lar”) não expressarem palavras de posse. Ou seja, afirmam que “estão no lar”, quando casam dizem que “vão para o lar” e nunca dizem “o meu lar”.

discurso, represente esse papel. Obviamente que se pode interpretar de múltiplas formas o comportamento de C — e o ciúme existe —, mas as atitudes que tomou não correspondem às que “tradicionalmente” se esperariam de uma esposa moçambicana. Por isso, não é bem vista pelos vizinhos, pelos hóspedes que lhe alugam quartos e pelos familiares do marido: “desde que o meu marido se foi embora a família dele já nem sequer me visita”. E todos aqueles que falaram sobre ela (homens e mulheres, vizinhos e familiares) fizeram-no em termos “menos simpáticos” (“aquela mulher é esquisita”; “aquela mulher é só confusão”).

Foi possível concretizar a separação do casal nos moldes em que decorreu e ainda decorre porque, desde há vários anos, C exerce actividades geradoras de rendimentos monetários. Foram estes rendimentos (certamente agregados a outros factores) que tornaram possível a C afirmar-se perante uma situação que não era do seu agrado. E, de vontade própria ou expulso por ela, o marido acabou por sair de casa. Esta situação não é comum, pois em casos de separação é normalmente a mulher que sai de casa do marido.

As “conquistas” de C, em termos da sua autonomia individual e de acréscimo de poder face ao marido parecem evidentes: detém um poder efectivo sobre a casa, sobre alguns membros da família que aí residem e sobre a gestão dos rendimentos que auferir; obteve igualmente benefícios materiais com a separação, pois ficou com a casa e esta é uma importante fonte de rendimentos. Mas, por outro lado, parece também evidente que essas conquistas tiveram um preço alto, pois enfrenta uma pesada crítica social e acusações diversas, eventualmente relacionadas com feitiçaria.

Através deste conjunto de discursos é possível concluir, neste “estudo de caso”, que existem efectivamente mudanças no papel que a mulher desempenha dentro da família, mas estas mudanças ocorrem em múltiplos sentidos. A formação escolar, o exercício de profissões, os ganhos monetários provenientes de diversas actividades, a afirmação de interesses individuais e a capacidade (e coragem) de certas mulheres tornam possível, em certos casos, romper com fidelidades antigas que as subalternizavam. E tal pode, efectivamente, traduzir-se num aumento relativo do espaço de poder feminino face ao masculino. No entanto, estas “conquistas” só adquirem “valor” quando têm significado e reconhecimento social dentro do contexto em que se efectivam. Esse contexto, para além de estar profundamente marcado por relações de género que subalternizam o papel social da mulher face ao do homem, é pleno de contradições e articula de forma complexa valores “tradicionais”, interesses “modernos” e

representações ideais de modernidade. Neste complexo jogo e face às alternativas existentes, é necessária prudência quando se tenta extrair conclusões sobre eventuais modificações nas relações de género e é difícil percepção das direcções para as quais tendem as transformações observadas. Mercedes González de la Rocha e Alejandro Grinspun, por exemplo, são de opinião que:

Longe de ganharem controlo sobre as suas vidas, as mulheres parecem enfrentar maiores conflitos quando passam a ter um pé na esfera do que é pago sem conseguirem largar algumas das suas responsabilidades domésticas tradicionais [...] a participação das mulheres no trabalho assalariado e noutras actividades geradoras de rendimento não produziu igualdade nas relações de género [...] elas participam também muito pouco no processo de tomada de decisões aos níveis da casa ou da comunidade (2001: 65).

Por outro lado, mesmo limitando o universo de análise às mulheres das famílias da periferia de Maputo que estudámos, as mulheres não são um grupo homogéneo nem são vítimas passivas; têm estratégias de poder diferenciadas que variam em função de inúmeros factores: tipo de família em que se inserem, idade, experiências e memórias acumuladas. Simultaneamente, cada mulher é portadora de identidades múltiplas, complexas, contraditórias e em transformação, de acordo com as circunstâncias diversas com que interage e com as diferentes posições que nestas circunstâncias ocupa. As diferenças entre essas mesmas experiências são ontologicamente complexas, uma vez que as mulheres não partilham uma mesma realidade material (cf. Casimiro 1999: 53-54, 60) e que uma mesma mulher vive uma multiplicidade de relações de diferente tipo, onde, de forma dinâmica e por vezes ambivalente, se manifestam diferentes graus de subordinação ou de poder (cf. Mouffe 1996: 104).

Tendo em atenção todas estas diferenças e a dificuldade de extrair conclusões sobre modificações nas relações de género, é possível concluir que as mulheres constituem na periferia de Maputo um elemento central e essencial nas estratégias de sobrevivência e reprodução social das famílias. Para além de exercerem actividades geradoras de rendimentos ou produtos, contribuem de forma particularmente visível para a solidificação das relações entre diferentes núcleos de uma mesma família e entre famílias aliadas por laços matrimoniais. Muito do tempo das mulheres é dedicado a visitar e a ajudar os familiares de ambos os ramos de descendência, sendo a entreajuda feminina constante na vida quotidiana e particularmente significativa nas cerimónias que põem em evidência o património familiar de relações sociais e o seu capital simbólico (casa-

mentos, baptismos e enterros). Nestas ocasiões, as mulheres preparam e servem refeições, recebem convidados, animam as festas com cânticos e danças, consolam e ajudam em todas as tarefas necessárias. Esta entreatjada é ainda visível em ocasiões de doença, durante os períodos que rodeiam os nascimentos e noutras alturas críticas ou de especial aflição.

#### **8.4. Famílias: gestão doméstica e organização das actividades económicas**

Antes de iniciar esta parte importa lembrar que a gestão interna que as famílias fazem dos rendimentos e dos produtos que os diferentes membros obtêm, através da realização de actividades diversas, envolve múltiplos factores, desde relações de poder a códigos normativos, passando por afectos e interesses e ambições individuais e colectivos.

Por outro lado, os rendimentos ou produtos resultantes dessas actividades podem ser imprevisíveis e, na maioria dos casos, não estão garantidos *a priori*. Muitas dessas actividades implicam “negócios”, um conhecimento da “procura” e uma capacidade de antecipação e imaginação que garanta, face à “concorrência”, um mínimo de possibilidades de sucesso. Outras actividades dependem de relações sociais, de conhecimentos, de trocas de favores, onde o sistema de *bargain* está presente. Outras ainda, como a produção agrícola, dependem do clima e baseiam-se em conhecimentos ancestrais que incluem a consciência do risco e da insegurança.<sup>122</sup> Consequentemente, a imprevisibilidade e a insegurança que caracterizam o contexto urbano onde actualmente se inserem as famílias não constituem uma inovação. Pelo contrário, na cidade existe a possibilidade de “jogar” em várias frentes, sendo o leque de oportunidades potencialmente acrescido.

Todavia, as potencialidades só se concretizam na conjugação de diferentes actividades e no desenvolvimento simultâneo das relações sociais que estas pressupõem. Por sua vez, como já se afirmou, nas relações sociais que desenvolvem, os actores exprimem comportamentos e valores que, em função de diferentes circunstâncias e interesses, podem ser essencialmente contraditórios entre si.

---

<sup>122</sup> Esta insegurança é atenuada desde há mais de 100 anos por actividades complementares desenvolvidas na África do Sul e em contextos urbanos; no entanto, nas memórias de muitos está a fome provocada por anos de seca ou de inundações.

Por conseguinte, são estas múltiplas articulações e inter-relações entre diferentes actividades geradoras de rendimentos ou produtos, diferentes tipos e níveis de relações sociais e diferentes comportamentos regidos por valores às vezes contraditórios que constituem as características fundamentais da modernidade e da urbanidade do contexto em análise.

A conjugação destas atitudes, aparentemente díspares mas interdependentes, gera nos actores contradições que são visíveis quando se comparam diferentes discursos onde estão patentes representações de ideais normativos de distintos modelos culturais de referência (muitas vezes em contradição com as práticas dos actores que os enunciam). As contradições também transparecem quando se analisa a gestão e a coordenação das actividades geradoras de rendimentos e produtos que se processam no interior das famílias.

Um exemplo disso é dado pela família de J. A primeira mulher de J afirmou que nos primeiros tempos de casada viveu na terra de origem do marido, cultivando a *machamba* da sogra. Mas o marido profere outro discurso:

Eu quando comecei a ter mulher não autorizei ela a ir trabalhar: “olha estás aqui para cuidar da casa e dos filhos.” Lá onde crescemos a mulher não serve como auxiliar do homem, em termos de trabalharem os dois. A minha cabeça ficou totalmente colonizada por causa disso, até para ir à *machamba* foi a minha irmã que andou a insistir e eu, como acabei por ver que não dava sozinho, autorizei a irem à *machamba*.

Da mesma forma, este processo de pluralidade e mudança normativa onde se articulam diferentes códigos culturais e práticas inovadoras (que, como se referiu, podem expressar valores contraditórios) nem sempre se desenvolve com sucesso, e referiu-se em páginas anteriores as consequências por vezes trágicas destas contradições (isolamento, loucura). Mas este “jogo” pode também repetir-se num processo circular, dando origem a “grupos de interesse” efémeros e conseqüentemente a uma ainda maior insegurança. É, talvez, a consciência disso, mas reportando-se a um outro assunto, que leva J a referir o seguinte:

Nunca pensei em mudar, mas a questão não é gostar do sítio, quando um já está no mesmo sítio acha o sítio mais seguro e mais ideal para tudo, porque se muda é como iniciar uma nova vida. Há pessoas que fazem trocas e negócios com talhões mas se se habitua a este tipo de negócios correm o risco de não ficar em nenhum sítio, porque a tendência é sempre continuar a trocar e fica-se em nenhum sítio, por isso eu nunca gostei.

Enunciou-se por diversas vezes ao longo dos capítulos desta tese que as estratégias de sobrevivência e reprodução social das famílias que constituem o universo desta análise implicam uma dispersão dos diferentes membros por diferentes sectores da economia. Interessa agora analisar como esta dispersão é gerida ao nível das famílias.

A análise da gestão das actividades económicas no seio das famílias pressupõe uma abordagem das relações de poder e estas relações estão profundamente marcadas pelas estruturas culturais da chamada sociedade “tradicional” tsonga. As diferentes famílias organizam-se hierarquicamente no seu interior de acordo com os códigos culturais preestabelecidos que determinam os papéis desempenhados por cada um dos membros. No entanto, estes códigos e regras são, e foram sempre, manipulados em função das circunstâncias, das necessidades e das personalidades de cada um dos actores. Esta manipulação das regras que regem as relações familiares e as diferentes obediências e obrigações que situam uns face aos outros constitui um processo complexo e dinâmico com diferentes graus de visibilidade. Estas variações dependem em grande parte da adequação dessas mesmas regras às necessidades “práticas” e materiais do dia-a-dia. Da mesma forma, existem sempre discrepâncias entre “normas” e “práticas”, entre “práticas” e “discursos”, ou entre “realidades” e “representações” que são particularmente visíveis quando analisamos as relações de poder que se estabelecem no interior das famílias, os processos dinâmicos que possibilitam a gestão dos recursos disponíveis e a implementação de estratégias que visam a ampliação desses mesmos recursos e a sua posterior redistribuição e utilização. Por último, neste tipo de análise, torna-se patente a inter-relação e a articulação de múltiplos factores de diversa natureza, ordem e nível que confluem para explicar os mecanismos de poder/submissão que possibilitam o desenvolvimento de estratégias de sobrevivência e reprodução social.

Nas restantes páginas deste capítulo, analisaremos duas famílias de composição e estrutura diferente. A reflexão incidirá sobre as actividades geradoras de rendimentos e produtos realizadas pelos diferentes membros. Partindo daí, tentaremos perceber as diferentes formas de gestão e coordenação existentes e as relações de poder que deste ponto de vista se podem apreender. Sempre que for pertinente, incluiremos nesta análise dados sobre outras famílias estudadas, sobre o contexto ou sobre outros universos que com ele se relacionam.

## Família de J

A família de J é poligâmica e ele tem três mulheres. J habita numa casa de alvenaria com três quartos de dormir – um para cada mulher –, sala/casa de jantar e dois anexos exteriores. Num dos anexos fica um quarto (onde dormem as doze crianças e a avó) e a casa de banho (com fossa) e no outro anexo existem duas divisões semi-acabadas, onde cozinham. Têm electricidade, frigorífico, duas televisões, vídeo, telefone fixo, telemóveis e aparelhagem de música. Nesta casa residem em permanência e teoricamente dezassete pessoas, sendo cinco adultos e doze crianças até aos 17 anos (umas das crianças é sobrinha de J). Existe, no entanto, uma circulação permanente de outras pessoas: as mulheres vão para a *machamba* por temporadas, os sobrinhos vêm da África do Sul, as sobrinhas, cunhadas, irmãs chegam e partem. Durante a pesquisa de terreno foi possível contactar com inúmeros familiares residentes noutras casas e muitas vezes havia filhos ausentes que tinham ido para casa de outros membros da família. A “logística” desta circulação em termos de espaço (onde dormiam) e refeições é organizada, segundo disseram, da seguinte forma:

Depende, às vezes se vêm a minha irmã e o meu cunhado libertamos um quarto, ou se for criança dorme com as crianças, se for um rapaz mais velho as meninas saem e ele dorme só com os rapazes (J).

Se eu quiser como aqui [em casa do J], há sempre comida, não preciso avisar, nós não temos essa tradição. Nós somos machanganas, não cozinhamos pouca comida, nós contamos com qualquer pessoa, se não chegar, comemos menos e bebemos chá ou vemos TV (sobrinha de J).

Os diferentes membros da família têm uma certa autonomia nesta circulação: a filha mais velha vai por temporadas para casa das primas, as mulheres ficam mais ou menos tempo na *machamba* e deslocam-se com frequência a casa de outros familiares, irmãs destas aparecem e permanecem para as ajudar ou substituir nas tarefas domésticas. Este vaivém constante gera alguns conflitos e confusões que contradizem os discursos nos quais transparece um “ideal” hierárquico e organizacional ao nível das relações de poder e distribuição de tarefas que, na prática, nem sempre se verifica.

Os rendimentos monetários nesta casa são essencialmente obtidos através do trabalho de J, que é motorista. J tem o seu próprio automóvel, que rentabiliza de diversas formas:

Trabalho numa empresa [...]. Só quando eles tiverem trabalho é quando me solicitam. Quando eles não tiverem nenhuma missão eu fico em casa [...]. Não há nenhuma coisa assinada [contrato]. As empresas agora não querem ter muitos problemas, preferem contactar as pessoas para fazer um trabalho e findo o trabalho, pronto [...] é uma empresa conhecida e oficial [...]. É uma média de cinco a seis pessoas [que trabalham na empresa]. Assim permanentes somos 4. [...] [ganha] tabela fixa, por dia, marca-se 50.000 [meticais]. É a partir das 8 horas até às 17.30. [Para além da empresa] tenho contrato com pessoas particulares [...], através dos amigos, telefonam para acompanhar ali, acolá [...], só que são poucos [...], nestes últimos meses [...], este mês já tive não sei quantos contactos.

Para além deste trabalho, também refere que faz trabalho de mecânica: “Só que cobro muito barato, porque não sou mecânico [...]. É uma forma de ajudar a pessoa a não ficar pendurada [...]. O trabalho que a outra pessoa havia de fazer eu faço”.

O dinheiro que ganha, segundo afirmou, é irregular e insuficiente para sustentar a sua família, por isso o orçamento familiar é completado com outras actividades. A mais importante é a produção agrícola. Numa primeira fase, os terrenos agrícolas (a *machamba*) situavam-se na terra de origem e eram cultivados pelas suas mulheres: “Íamos por dois, três meses, e voltávamos. Fazíamos escala para uma ficar com as crianças em Maputo”. A partir de 1998, através da sua irmã mais velha, J soube que havia a possibilidade de adquirir terras de cultivo perto de Boane. “Era muito barato, com 20 contos mostravam o terreno para construir a *machamba* e diziam: ‘cultiva até onde conseguires, depois o que não conseguires mais damos a outra pessoa.’ Agora já tem limite.” Segundo uma das suas mulheres, “J não queria, mas acabou aceitando e nós, a partir do momento que ele aceitou, também aceitámos.”

A *machamba* de 12 hectares que possui perto de Boane é exclusivamente cultivada pelas suas três mulheres. Ele e os seus filhos não participam neste trabalho. Uma das suas mulheres comentou: “O senhor J não gosta de ir à *machamba*, quando vai lá, só fica em casa e não se mete nos trabalhos.” Outra acrescentou que achava “importante que as filhas fossem à *machamba* aprender, mas o pai acha-as muito novas e quer que elas vão à escola.” Em relação à filha mais velha (de 17 anos) que deixou de estudar, refere uma das mulheres de J:

O pai não aceita que ela vá à *machamba* [...], quer as crianças em casa, senão ainda começam a ficar doentes lá. Foram uma vez à *machamba* com ela [a filha mais velha] e ela quando voltou ficou quase dois meses de cama com malária, o pai diz que não vale a pena a C ir à *machamba*.

Os produtos que são produzidos na *machamba* (milho, mandioca, batata doce e outros) destinam-se exclusivamente ao consumo doméstico (pelo menos assim foi mencionado) e “são muito importantes, mas nem todos os anos a colheita é boa e aí temos de comprar”.

As mulheres têm a exclusiva responsabilidade da gestão e organização do trabalho na *machamba*. Estas disseram que faziam “escalas”: duas vão à *machamba* e a outra fica em casa a cuidar das crianças. Esta organização, pelo menos durante o tempo da investigação de terreno, era mais “ideal” do que “prática”, pois nunca as “escalas” se passaram de acordo com as previsões. Em relação às decisões de cultivo de produtos, referiu uma delas: “Ninguém decide o que cultivar, quem tiver plantas de amendoim, mandioca, traz e plantamos.”

A *machamba* situa-se relativamente longe da cidade e quando vão cultivar dormem numa palhota que entretanto aí construíram. Esta situação não parece desagradar-lhes e permite-lhes um certo tempo livre das inúmeras crianças e dos trabalhos domésticos que têm de gerir. A propósito destas estadias, uma das mulheres relatou o seguinte:

Um dia estávamos as três na *machamba* e o senhor J apareceu lá a dizer que não aguentava mais as crianças e que uma de nós tinha de voltar para casa, mas negámos e ele saiu de lá zangado. No dia seguinte foi lá outra vez e disse: “uma de vocês tem de voltar.” Disse que se não fossemos já tinha feito as trouxas das crianças para as trazer para a *machamba*. [...]. Gostamos muito de estar lá, conversamos muito e trabalhamos entre nós.

J salientou que os rendimentos que auferia como motorista e mecânico, acrescidos dos produtos produzidos nas *machambas*, eram insuficientes para cobrir todas as despesas da casa. Devido a este facto, por vezes reinvestia parte do dinheiro na compra de cabritos que criavam em casa e revendiam. Durante pouco tempo (três meses) as mulheres organizaram um “bar” em casa onde vendiam bebidas tradicionais por elas confeccionadas. Este negócio acabou, segundo referiu J, porque “Era muita confusão, eu não podia descansar, acabei por cancelar, os que vinham às vezes roubavam”. Quando foi questionado sobre eventuais “negócios” que as suas mulheres pudessem fazer, respondeu: “Tudo o que traz rendimento é bem-vindo, mas se eu autorizasse uma a vender acabava por ter problemas, então não autorizei ninguém a fazer ao contrário das outras, isso traz problema.”

Os problemas a que se refere podem estar relacionados com uma certa autonomia financeira (e poder) que as mulheres poderiam conquistar se vendessem no mercado, desequilibrando a relação hierárquica familiar de cariz “tradicional” que parece existir nesta família, onde o homem é o único adulto que ganha dinheiro (a filha mais velha “faz dinheiro a trançar, é dela, mas às vezes dá um bocado à mãe”). Esta situação garante-lhe, simultaneamente, poder sobre as mulheres que economicamente estão na sua dependência e atenua os riscos de conflito resultantes de diferenças económicas que existiriam entre elas se estas se dedicassem a actividades geradoras de rendimentos monetários. Assim, J tenta manter os conflitos existentes dentro deste casamento poligâmico (entre as mulheres e entre cada uma destas e o homem) dentro de certos limites e evitar situações de ruptura.<sup>123</sup> As alternativas de sobrevivência para estas mulheres fora deste casamento são possíveis mas implicariam o desenvolvimento de novas estratégias de sobrevivência e de outras relações sociais ou familiares, processo esse que é difícil e de elevados custos materiais, sociais e afectivos (os filhos em princípio ficariam com o pai e o acesso à *machamba* ser-lhes-ia vedado).

A situação de poligamia em que vivem não é do seu agrado, pois todas disseram que preferiam ter um marido só para elas, mas todas se consideram com sorte por o marido que têm ser um bom marido, trabalhar e não beber. Refere a segunda mulher:

Não houve problemas nem para mim nem para a minha família saberem que eu ia ser a segunda mulher. Antes de viver no lar vinha visitar, já conhecia a casa e a G [primeira mulher]. O senhor J apresentou-nos, se a G estava doente eu fazia os trabalhos de casa [...].

Parece que esta segunda mulher, antes de casar com J era divorciada e tinha tido filhos (rapazes) de um primeiro casamento. Esta situação não foi esclarecida e o próprio discurso de J onde isso está expresso (cf. pág. 253) é confuso. Em qualquer caso, esta situação nunca foi mencionada por esta mulher, que comenta: “Mesmo quando decidi vir viver com o senhor J, eles [os tios com quem vivia] não queriam, tinham pensado até construir uma casa para eu viver, já tinham comprado as chapas de zinco

---

<sup>123</sup> J sobre este assunto acrescenta o seguinte: “Não pode faltar confusão, só [...] que não chega nos meus ouvidos. Sempre tem havido confusão [...]. Havia outra que pensava abandonar, ir voltar a casa dos pais porque já não estava a entender-se, mas não foi. [...] as pessoas são um bocado traiçoeiras [...]. E digo que são traiçoeiras porque já vi tantos casos deste tipo de natureza.”

para cobrir a casa”.<sup>124</sup> Quando foi questionada sobre a situação de poligamia em que vivia, respondeu em função do “trabalho” e do “amor”:

Isso depende das mulheres. Mesmo eu, quando não estão as outras, aguento o trabalho todo, há mulheres que pedem ao marido para arranjar outra porque precisam de ajuda, há outras que aguentam o trabalho. Quando conheci J gostámos um do outro, ele foi dizer à dona G e não houve confusões, ela aceitou-me assim como eu tive de aceitar a E [terceira mulher]. Casei porque gostava dele, porque quando casei ele não tinha nada disto, só tinha um quarto e uma sala.

A situação de co-residência em que vivem as esposas de J nem sempre se verifica. Em meios urbanos – em Maputo ou noutras cidades da África subsariana – a poligamia não implica necessariamente a co-residência das diferentes esposas (cf. Loforte 1996, Hasseling e Lauras-Locoh 1997). Esta co-residência tem um significado diferente no meio rural, já que cada uma das mulheres possui a sua palhota e não tem de partilhar o mesmo espaço físico de habitação com as outras (cf. Junod ([1912-13] 1996: 287). Na cidade, a exiguidade da maior parte dos talhões associa-se a um modelo “moderno” de construção que tende a concentrar, cada vez mais, sob o mesmo tecto, as diversas “divisões”. Este modelo “moderno” é visível nas casas mais recentes e aparentemente mais “ricas” e contrapõe-se a um outro modelo em que as diferentes divisões se distribuem pelo talhão de forma independente.

O modelo “moderno” e “urbano” de concentração espacial,<sup>125</sup> aliado ao facto de muitas casas terem poucos quartos, torna ainda mais problemática a poligamia. E, eventualmente, a tendência para a dispersão residencial das diferentes esposas em meio urbano

---

<sup>124</sup> Esta omissão vem lembrar as dificuldades de análise que existem dentro deste contexto. Factos aparentemente tão simples como o número de filhos de uma mulher podem ser distorcidos por razões culturais – porque efectivamente não consideram esses filhos como seus, ou porque consideram sobrinhos e netos como filhos – ou por muitas outras razões e essas distorções, na maior parte dos casos, não são detectadas nos inquéritos extensos às famílias. Poder-se-á contrapor esta afirmação dizendo que as “margens de erro” são mínimas, que existem técnicas para controlar a qualidade e a validade dos dados, que quem faz os inquéritos conhece estes problemas e que os inquiridores têm formação específica para realizarem este tipo de trabalho. Eventualmente, tudo isso pode ser verdade, mas também é verdade que os instrumentos de análise da realidade (e os conceitos que estes pressupõem) foram concebidos noutros contextos e que normalmente o “tempo” pressiona os responsáveis para a obtenção de resultados rápidos que são incompatíveis com um questionamento aprofundado dos modelos de análise *standard*, sobretudo ao nível das questões mais básicas, e que, por isso mesmo, não suscitam qualquer polémica.

<sup>125</sup> Verificámos que algumas casas de construção muito recente ocupavam toda a área do talhão e incluíam no seu interior a cozinha e a casa de banho que em muitos talhões se situam em anexos no exterior.

explica-se mais por esta última razão do que por uma autonomia feminina previamente conquistada. Esta dispersão espacial pode ser um primeiro passo na conquista de outras formas de independência e, por todas estas razões, a terceira mulher de J refere: “Se pudesse escolher, preferia que cada uma de nós tivesse a sua casa.”

**Figuras 8.1 e 8.2 — Casa “moderna” em construção e talhão com duas “casas” no Polana Caniço A**



Fonte: *Projecto Cidades*.

Do ponto de vista de J, a poligamia tem outras explicações, pelo menos ao nível do discurso, e estas prendem-se com a continuidade da família:

Casei a primeira senhora em 81 e só tivemos três crianças, eram raparigas e ela não dava mais filhos. E como eu sou o único do meu pai e da minha mãe, daí eu não ficar satisfeito de ficar sem ter rapaz nenhum. Então pensei pegar uma outra senhora para vir dar mais crianças [...]. A segunda [mulher], para contar melhor a história [...], era casada, só dava rapazes e eu achei melhor meter-me com ela, uma vez que ela era divorciada [...]. E minha sorte!? Quando chega aqui na minha casa, só dá uma rapariga! Então eu estava a conquistar uma outra, a que segue. Mas a segunda fica de estado e a pessoa que estava a namorar comigo também fica de estado [...] Todos eles eram rapazes. [...] Mais tarde fiquei arrependido, porque se Deus me tivesse tirado um bocadinho da ideia, teria aguardado um pouco, pelo menos passava a segunda e ia cair nas mãos da terceira para me dar logo dois rapazes [...]. Tinha menos problemas. Bem, não tenho problemas porque [...] ainda sou novo. Talvez vá ainda a tempo de ter problemas com elas [...]. Mulher sempre foi mulher.

Nesta família concreta, pelo menos ao nível dos discursos, o papel “tradicional” da mulher tsonga não é questionado, da mesma forma que não é questionado o poder do

homem, não só face às suas mulheres e aos seus filhos, como face à sua mãe, irmãs e sobrinhos(as).<sup>126</sup>

Os rendimentos monetários que esta família auferem resultam das actividades que o homem desenvolve. Segundo relataram, é ele que decide o montante que deve ser afectado às despesas domésticas, sendo este montante gerido pelas mulheres.<sup>127</sup> Esta situação confere a J um poder visível e ele interfere em todos os assuntos, inclusive em áreas que, segundo mencionaram, não são consideradas do foro masculino, como, por exemplo, a decoração da casa. Assim, durante a investigação de terreno, ele teve a ideia de comprar plástico para forrar o chão da sala e fez tudo sozinho, sem perguntar ou pedir opinião às mulheres:

Por mais que peça opinião, eu é que devo sacrificar, quando apanhar dinheiro para ultrapassar a preocupação, aqui a mulher pode querer mas não tem a possibilidade por questões financeiras. Foi eu que paguei o plástico do chão, medi, sabia o preço do metro, tenho dinheiro no banco, levantei com multibanco. Comprei e forrei. Também comprei loiça para a casa de banho, só falta ligar a água. [...] O homem, desde que não seja confuso, pode aceitar qualquer ideia que apareça da casa, mas normalmente as senhoras é que se preocupam mais, até ela falou que não tínhamos mobília de sala. Porque esta mesa devia estar na cozinha, na sala de jantar, porque isto é sala de visitas e não dá para misturar, mas não tenho espaço. [...] Depende da família, há família que tem coisa antiga aos maridos e o marido é leão, ninguém tem conversa com leão e há família que não tem. Dificilmente que apanha família bem organizada.

O processo de gestão e distribuição dos rendimentos monetários pelos diferentes elementos da família e despesas foi descrito da seguinte forma pela primeira mulher:

O dinheiro que tenho é o senhor J que dá. Dá todos os dias para o mercado, deixa na mesa e quem vai às compras leva. Quando tem mais dinheiro dá-nos algum

---

<sup>126</sup> Importa lembrar que J é filho de uma mulher que de alguma forma se “emancipou”, conseguindo preservar uma certa autonomia face à família do marido quando enviuvou. Presumivelmente a existência de bens materiais de importância significativa e a sua intensa relação com a Igreja Metodista Livre onde o marido era pastor contribuíram, em grande medida, para o sucesso dessa emancipação: os bens materiais garantiram-lhe a independência económica e a igreja forneceu-lhe o apoio moral e o suporte social. No entanto, outros factores, incluindo a sua personalidade, terão, certamente, contribuído para esta situação.

<sup>127</sup> J: “Por dia dou 70 contos às senhoras [...] Esses 70 contos estou a contar com tudo: o caril, água, carvão, menos o sabão. Então, quando não tenho arroz, não há milho, não tenho nada, deixo sempre 70.000 por dia. Agora, se tiver a comida, eu deixo 50. Então, 50, já estão a reclamar. Só que, prontos, nunca dinheiro chegou.”

para gastarmos. Se precisamos de alguma coisa [roupa, etc.] pedimos-lhe, mas não pedimos todas ao mesmo tempo, nem todos os meses. Uma parte do dinheiro fica com ele e uma parte dá para nós e serve também para as despesas das crianças [“chapa” para escola].

Entre as mulheres há uma relação hierárquica, pelo menos formal, e a primeira mulher exerce a sua autoridade sobre as outras. Diz a terceira mulher:

Obedeço à G porque obedecendo a ela estou a obedecer ao senhor J. Ela é a mais velha, é a primeira esposa. [...] Não acontece muito mandar-nos fazer coisas, como todas já temos filhos, as crianças fazem as coisas e trabalham em casa.

De facto, como se observou, as crianças (filhas, sobrinhas e cunhadas de J) realizam a maior parte das tarefas domésticas, sobretudo as meninas que acartam água, dão banho e vestem os irmãos mais novos, pilam cereais, cozinham ou varrem. As únicas actividades domésticas que, ao longo do trabalho de campo, observámos serem executadas pelas mulheres de J foi cozinhar, servir as refeições e ir às compras.

Outra personagem feminina com, eventualmente, algum poder na esfera doméstica é a mãe de J (80 anos). No entanto, não testemunhámos nenhum acto de manifestação desse poder. Esta mulher referiu a propósito deste assunto:

O meu tempo já acabou, eu mandei e era chefe lá na casa do meu marido que depois [quando enviuvou] era minha, aqui não tenho nada a ver, é a casa do meu filho, ele é que manda e as esposas, eu só estou aqui a ser servida. Mas respeitame e tratam-me muito bem.

J é um “homem do mundo” circula no seu automóvel pelo centro de Maputo, tem clientes importantes (por exemplo, missões da cooperação portuguesa), contactos e conhecimentos diversos. Possui conta bancária, cartão multibanco e telemóveis. Projecta o futuro dos filhos investindo substancialmente na sua educação escolar (todas as crianças frequentam a escola com excepção de uma sobrinha e da filha mais velha).<sup>128</sup> Tem uma atitude ambígua em relação ao planeamento familiar, pois quando foi questionado sobre o número de filhos que tinha disse que o último (filho da primeira mulher e bebé de meses) não tinha sido planeado e que já tinha avisado as mulheres que não queria mais, mas que as crianças eram “sorte”. Faz alguns investimentos no seu

---

<sup>128</sup> Lembramos que a filha mais velha de J chumbou e que, por ser repetente e ter 17 anos, só podia frequentar o ensino nocturno. O pai não autorizou por considerar perigoso ela andar na rua até tão tarde.

bem-estar e no da sua família, e durante o trabalho de campo falou de diversos planos que tinha e que estava pronto a concretizar: instalar água canalizada em casa, acabar a construção do anexo, fazer uma casa de banho com “loiça” e trocar de carro.

As atitudes de J em relação às suas esposas e aos filhos são opostas: eles têm de estudar e elas têm de trabalhar na *machamba*. Trata as crianças com imensa ternura, traz-lhes presentes e foi possível observar que lhes compra alguma da roupa que vestem e, por vezes, leva os mais pequenos a passear de automóvel. No entanto, as suas mulheres só andam no seu automóvel por necessidade e a mais nova (natural de Chibuto e residente no Polana Caniço A desde os doze anos) afirmou: “ Nunca vou passear ao centro de Maputo, [...] não conheço, só saio para ir à *machamba*”. As mulheres de J contradisseram algumas das afirmações deste, nomeadamente em relação à educação dos filhos. Afirmaram que ele nunca estava em casa e não podia saber o que os filhos andavam a fazer. Disseram que eram elas que iam às reuniões na escola e que acompanhavam as actividades escolares dos filhos. J tem uma opinião contrária sobre este assunto que expressa da seguinte forma:

A educação das crianças, posso dizer que eu ocupo o lugar das próprias mães, porque as mães uma vez ou outra é que estão em casa. Quem fica sempre com as crianças sou eu. Digo: “Olha, isto não se faz porque é ‘feio’, ‘não se pode’, ‘é proibido’, ‘isto é que é bem’”. Eu sempre exijo das crianças. E as crianças gostam muito mais do pai do que das mães, porque nem sempre estão com elas.

Pelo que se pôde observar, tal não acontece. Mas é revelador que, ao nível do discurso, J expresse essa intensidade de relação com os seus filhos. Afinal, e de acordo com os costumes tsonga, eles “são seus” e não das mães respectivas. Seja como for, as ausências efectivas de J e/ou a autonomia que de facto as mulheres têm nesse campo permitem que elas giram o seu tempo entre a *machamba*, as responsabilidades domésticas, as inúmeras visitas que têm de fazer a outros familiares e as frequentes idas à igreja para rezar ou participar nas diferentes actividades que aí se organizam.

Quando as mulheres foram questionadas sobre o trabalho na *machamba* responderam que gostavam de o fazer, mas quando falaram sobre o futuro das filhas expressaram o desejo de que estas desenvolvessem outro tipo de actividades. Uma das mulheres comentou sobre este assunto:

Desejava que as minhas filhas tivessem uma vida melhor do que a minha, na vivência, mais condições, mais dinheiro, gostava que elas tivessem uma profissão,

[...] a coisa mais importante é a mulher ganhar dinheiro, ir ao serviço em vez de estar em casa a cuidar das crianças [...] se tivesse de escolher [qual é que devia continuar a estudar], escolhia o rapaz porque a menina depois casa-se e vai ao lar. O rapaz é que fica com todos os encargos.

Nesta frase espelham-se as contradições existentes entre os modelos culturais que coexistem neste contexto. Estas contradições manifestam-se no dia-a-dia, através da educação diferente que os filhos e as filhas recebem e que transmite, de forma complexa, práticas, valores, ideais e representações que, embora articulados a alguns níveis, nem sempre são coerentes entre si. Destas incoerências (e contradições) resulta certamente uma maior liberdade face às normas ancestrais. Pode igualmente resultar uma interiorização diferente, por parte das crianças, das relações de género e dos diferentes papéis que as mulheres e os homens devem assumir. Da mesma forma, e à medida que estas contradições se tornam cada vez mais patentes — por exemplo através do contacto com o exterior,<sup>129</sup> considerado pelas mães como factor destabilizador dos valores transmitidos em casa —, estas crianças e estes jovens necessitam de as resolver internamente e têm de ser capazes de proceder, pelo menos a alguns níveis, a algumas articulações, sem as quais a sua vida se torna impossível.

Por estas diferentes e complexas vias se processa a reprodução social: transmitindo-se contradições entre discursos e entre discursos e práticas; demonstrando, através de exemplos concretos, quotidianos e constantes, quais os instrumentos e mecanismos que possibilitam as articulações e quais os que facultam as eventuais resoluções de contradições, bem como quais os necessários para “evitar” confrontos, de forma a permitir a coexistência relativamente pacífica de lógicas diferentes nas práticas e nas estratégias de vida de cada um. E aqui, porventura, privilegiam-se os silêncios e as omissões.

As estratégias de sobrevivência e reprodução social desta família articulam, a nível interno (relações familiares) e externo (relação com o contexto social e o “mercado”), padrões opostos e complementares. Internamente, as relações familiares organizam-se de acordo com o modelo “tradicional” tsonga (embora muitas das práticas o con-

---

<sup>129</sup> As casas nos bairros da periferia não constituem espaços fechados e a socialização das crianças ultrapassa os limites da família. As crianças brincam na rua, entram em casa dos vizinhos, vão para a escola, visitam familiares por temporadas... Esta circulação contínua acresce durante a juventude. A disponibilidade dos jovens torna-os elos preferenciais de ligação entre os vários núcleos familiares, para além de, como em qualquer parte do mundo, terem múltiplos amigos.

tradigam). Externamente, esta estrutura familiar depende, em grande medida, das atitudes “modernas” e “empresariais” do homem da família face ao mercado onde exerce o seu trabalho. Estas mesmas atitudes transparecem na forma como J gere os rendimentos de que dispõe. Tal resulta de um acumular de experiências que tem sabido aproveitar – desde que emigrou para a cidade percorreu um longo percurso – e da forma como efectivamente gere as actividades que desenvolve.<sup>130</sup> Tem um comportamento “profissional” e, como se observou, trabalha muitas horas, cumpre horários, respeita compromissos e demonstra seriedade. Esta postura possibilita-lhe a obtenção de rendimentos vitais para o sustento (obviamente, dentro dos parâmetros do contexto e certamente também com inúmeras dificuldades) da estrutura familiar que mantém. O facto de possuir um automóvel constitui seguramente um capital. Permite-lhe exercer a sua profissão de maneira independente e confere-lhe, além disso, outros rendimentos, *status*, prestígio social e poder ao nível da família e do bairro: há vizinhos que lhe solicitam favores (e o mais referido foi ajuda no transporte de doentes para o hospital); há familiares que necessitam de se deslocar e ele “disponibiliza” o transporte. A forma de pagamento destes “favores” varia. Questionado sobre este assunto, J disse que dependia, pois às vezes solicitava o pagamento da gasolina, outras vezes não: “se vejo que a pessoa não tem...”

Da mesma forma, J, ao “manter” as mulheres na *machamba*, colocou-as sob sua dependência directa, tentando, desta forma, evitar conflitos e “autonomias femininas”. J desenvolve igualmente estratégias de poder face aos membros da família que não residem na sua casa mas com os quais mantém estreitas relações de reciprocidade.

---

<sup>130</sup> J relatou o seu percurso profissional: “O meu primeiro emprego foi em trabalho doméstico. A mesma pessoa [...] tinha um restaurante [...] transferiu-me da casa dele para o restaurante. Trabalhei seis meses. [...] Dali fui pedir um emprego numa oficina, “Parque Oficial de Viaturas do Estado”, para ser mecânico, porque vi que o serviço de restaurante não era a profissão. [...] quando chego lá dizem que na mecânica estava cheio [...], deixei aquilo em Dezembro de 91, porque o [...] Parque Oficial já começava a ter problemas [falência]. Nessa altura já tinha este carro aqui. Então dali fui à praça, a fazer táxi. Aquilo ajudou muito em 92, 93, 94. Começou a baixar em 1996 para 1997 [...]. E até hoje sou motorista [...]. Também faço trabalho de mecânico [...]. Eu fazia dinheiro de mota. É que eu ia à Baixa pegar aquelas senhoras que invadiam os caminhos-de-ferro e coordenava com os guardas, aqueles que guardavam a linha férrea. Vinha açúcar da Suazilândia e do Zimbabwe. Aqueles guardas roubavam aquele açúcar e as senhoras tinham dificuldade de atravessar as estradas até às zonas urbanas para poderem vender o açúcar. E eu pegava aquelas senhoras de mota. É quando completei uma média de um milhão e tal de meticais. Eu cobrava mil e quinhentos meticais por cada saquinho e então conseguia dez, quinze contos por dia.”

Estas relações envolvem, da sua parte, responsabilidades e obrigações muito concretas e nas quais despende alguns dos seus rendimentos e energias. Do cumprimento dessas obrigações deriva, entre outras coisas, o prestígio que detém no seio da família: ele é, de facto, por todos, considerado o chefe.

### **Família de JT**

C, a mulher de JT, reside na casa que foi (e é?) de ambos, construída em alvenaria com quatro quartos de dormir, sala, electricidade, rádio, arca congeladora e fogão eléctrico. Nesta casa residem nove pessoas: a mulher (ou ex-mulher de JT), dois filhos de ambos, uma neta e um sobrinho adulto (cerca de 30 anos). Além disso, têm dois quartos alugados, um a um casal com um bebé e outro a um homem solteiro. Para além destas pessoas que residem na casa, foram, por diversas vezes, observados grupos de homens no talhão. Segundo disseram, eram amigos, colegas e familiares dos hóspedes ou do sobrinho. Observámos que estes homens conversavam frequentemente com C, que lhes mostrava artigos que vendia. Por este facto supõe-se que alguns destes homens “negociavam” com C.

Nesta família, como se mencionou no capítulo 5, o casal está em conflito e o marido (JT) não reside com a mulher. No entanto, como também referimos, continua a considerar-se “dono” da casa. C disse que JT não contribuía financeiramente para as despesas domésticas e este não a contradisse. C acrescentou ainda: “sou pai e mãe, dou de vestir, dou de comer”.

As estratégias que C desenvolve para sobreviver constituem um bom exemplo da combinação de actividades geradoras de rendimentos e produtos. E passamos a descrevê-las:

- aluga quartos;
- aluga o espaço da arca frigorífica;
- no Verão vende cervejas e refrescos em casa (ou junto à vedação do talhão) e “fruta gelo” (gelados) no mercado;
- vende roupa (lenços, roupa interior, camisas, foram algumas das peças observadas, já que pendura a roupa numa corda dentro do talhão e esta é, assim, visível da rua); foi ainda possível observar, um dia, em exposição, enormes vitrinas de loja para revenda;

– possui (ou possuía) uma *machamba* nos arredores de Maputo – esta imprecisão, que ressalta no discurso da própria, deve-se ao facto de a *machamba* ser igualmente propriedade do marido (o processo de separação que vivem gerou uma série de “mal-entendidos e contradições nos discursos); porém, por diversas vezes, C estava ausente e disseram que tinha ido para a *machamba*; C refere: “O que tiro é para comer. Mas nunca chega. Não é *machamba* como a da terra [...], trabalho sozinha, as crianças está a negar, mas agora já não tenho *machamba*”;

– por vezes aluga o espaço exterior da casa junto à vedação do talhão. Esse espaço custa 2 mil meticais por dia ou 100 mil ao mês e é identificado da seguinte forma: “a dona da casa varre esse sítio”; por vezes, C utiliza esse espaço e é aí que vende;

– na fase final do trabalho de campo, arranjou emprego como mulher-a-dias, três vezes por semana.

Para além dos rendimentos e produtos provenientes destas actividades, o orçamento familiar é completado (pelo menos) pelos rendimentos auferidos pelos outros membros da família que residem em sua casa e trabalham. O filho de 17 anos vende no mercado – empregado de um “dono de banca” – e o sobrinho de trinta e poucos anos trabalha, desde 1990, como guarda numa casa particular. Por motivos de gestão interna de rendimentos e por outros motivos, a mulher deste sobrinho foi residir com a família dele na terra de origem e, cada vez que ele visita a família, traz da terra produtos agrícolas que ajudam a reduzir as despesas de consumo que esta família tem. Como se relatou, a relação entre tia e sobrinho não é pacífica:

Quando o meu marido se foi embora, ele [o sobrinho] não fez mais nada a não ser mandar embora a mulher para Inhambane, porque ele não quer pagar as despesas, mesmo agora que está aqui sou eu que o sustento, ele não tira nem uma *quinhenta* para comprar pão. Mesmo se ele que diz que ajuda nas despesas é mentira [...]. Só que para mim é muito difícil dizer “saia, vai embora”; se ele chega, encontra-nos a mata-bichar, será difícil não dar o mata-bicho. Mas se já comemos não lhe damos, porque ele não há-de perguntar onde está a comida [...]. Só que o meu filho que está a vender no mercado disse “mãe, não lhe pergunte mais nada, deixa, vamos continuar o que estávamos a fazer” – então continuamos, só que ele não dá mais nada.

As actividades a que C se dedica variaram ao longo do tempo. Em 99 vendia carvão e petróleo, era “machambeira” com o marido, posteriormente vendeu peixe e arroz e fez bolinhos para vender. C acrescentou ainda que “dantes” ela e o marido criavam gali-

nhas para vender, e também compravam carne de vaca em grande quantidade, congelavam-na e posteriormente revendiam-na em doses pequenas. C, a dada altura da sua vida, trabalhou durante seis meses como empregada doméstica, “mas os patrões saíram para as suas terras...” Quando lhe perguntámos as razões destas mudanças nos negócios, afirmou:

Sempre fiz contas para saber se havia lucro e contava o tempo que demorava, foi por isso que deixei de vender carvão, porque ficava muito tempo a fazê-lo [...], não podia subir o preço, tinha de ser universal, igual ao dos outros vendedores.

Numa casa onde existem várias famílias a conviver num mesmo espaço, a gestão dos trabalhos domésticos não constitui tarefa simples. C descreveu o processo da seguinte forma:

Eu faço a minha panela, os hóspedes fazem a deles. As crianças [filho e neta] vão buscar água, a casa de uma pessoa [...], fazem escala, um dia vai um, outro dia vai outro [...], pago por dia [...]. Se tenho dinheiro vou eu para encher o tambor de 200 litros. Esta água não é para os hóspedes, é só para a minha família, as mulheres deles é que vão buscar a água. [...] P [filho mais novo, de 11 anos] cozinha quando eu não estou. Se estiver, cozinho eu. Por dia faço uma vez chá com pão e salada e jantar [...], depende do dinheiro, se tenho compro peixe ou carne, se não comemos legumes. Só milho e arroz é que compro ao mês, o resto compro aos poucos e aí gasto por dia quinze ou dez contos. [...] Compro carvão.

A casa onde C reside pertence a ela e ao marido e ambos estão de acordo sobre isso. Ele ainda considera que é o “chefe de quarteirão” da zona onde se situa esta casa (cargo que exerce há alguns anos, mas comenta que esse cargo actualmente “já não funciona”). Residem neste talhão desde 1970, mas não possuem nenhum documento. JT comentou a propósito do assunto: “eu não sei como tratar do título, a zona não está parcelada.” Receberam o talhão gratuitamente porque a casa onde residiam anteriormente foi demolida quando abriram uma estrada no bairro. O processo de edificação da casa actual foi longo e implicou investimentos: primeiro construíram uma casa de caniço com um quarto e sala e, em 1980, começaram a construir em blocos de cimento e colocaram um telhado de zinco. Nessa altura edificaram três quartos e uma sala. Por fim, quando nasceu o último filho, aumentaram a sala e fizeram mais um quarto.

Durante essa época, JT trabalhava na Pescom, empresa em que esteve 18 anos. O salário que obtinha na Pescom, acrescido dos eventuais “agradecimentos” que recebia por ser chefe de quarteirão, mais os produtos da *machamba* e os lucros provenientes dos

“negócios” que ele e a mulher realizavam permitiram-lhes uma vida relativamente desafogada, testemunhada pela dimensão da habitação e pelo número de electrodomésticos. Posteriormente, segundo referem, a situação de ambos piorou.

JT afirmou: “Tudo mudou e pronto, agora estou assim na pior, comemos muito mal”. JT foi despedido, saiu de casa (ou ela mandou-o embora), trabalha como guarda nocturno numa casa particular e continua a explorar a *machamba*. C considera-se muito pobre e acrescenta: “A minha infância foi de sofrimento, até hoje parece um destino [...], tenho muita preocupação, muitos filhos, netos e tenho filhos que não voltam da África do Sul. Só estou a emagrecer, pensamento de marido.”

A análise da situação desta família e do processo que atravessam tornou-se mais complexa em virtude dos conflitos existentes entre os diferentes membros. Estes conflitos originam versões contraditórias dos mesmos acontecimentos, mas, no entanto, a análise destas mesmas contradições permite a detecção de diferentes lógicas, interesses e afectos e, ao mesmo tempo, possibilita a apreensão de articulações entre práticas distintas. São, aliás, estas práticas que favorecem o desenvolvimento de estratégias de sobrevivência e reprodução social simultaneamente familiares e individuais.

De facto, todos os membros da família contribuem (parcial e/ou irregularmente) para o orçamento comum: segundo C, o marido quando vai a casa partilha com eles as refeições; C cozinha para o sobrinho e este diz que contribui para as despesas domésticas. Parte do orçamento desta família provém dos rendimentos resultantes do aluguer de quartos da habitação construída por C e JT. Nessa habitação, ambos investiram grande parte dos rendimentos que obtiveram durante a sua vida em comum.

Através desta análise, pode verificar-se, igualmente, o carácter essencialmente dinâmico e multidimensional de que se revestem os estatutos dos diferentes membros da família. Por exemplo, o marido (JT) é “formalmente” o chefe daquela casa, pelo menos assim se auto-representa, e é assim que o designam os filhos que aí residem, os hóspedes e alguns vizinhos. No entanto, o próprio, os filhos e os outros têm consciência de que esse estatuto foi esvaziado das funções e do poder que normalmente lhe estão associados. Da mesma forma, o sobrinho, filho de um irmão mais velho de JT (falecido), disse, numa primeira conversa, que era o “chefe”: “Não por eu ser o filho mais velho, mas porque os outros ficam lá muito longe e quem está em casa sou eu”. Posteriormente referiu que ali, naquela casa, era “contado como filho” e por último

acrescentou: “aqui só estou de passagem, o meu *muti* é em Massinga e vou lá de dois em dois meses, só que desta vez vou acabar quase cinco meses sem ir”. Porém, a pessoa responsável pelo sustento da família e que detém, como se constatou, poder sobre a casa e sobre a maioria dos familiares que aí residem é a mulher.

A responsabilidade desta mulher face ao sustento da família não constitui, como já referimos, algo de inovador. “Tradicionalmente”, as mulheres cultivam nas *machambas* os alimentos que constituem a base da alimentação das suas famílias e muitas continuam em meio urbano a desenvolver actividades que lhes permitem desempenhar essa função. Todavia, esta responsabilidade feminina, em meio urbano ou rural, não desafia a supremacia da representação do poder familiar que constitui apátrio masculino: os chefes das famílias são homens e o trabalho que desenvolvem tem um valor simbólico muito diferente das actividades que as mulheres realizam, independentemente do montante com que cada um contribui para o orçamento familiar.

No caso da família de **JT**, que temos vindo a analisar, o facto de a mulher viver efectivamente sem o marido e de ter assumido face a este uma posição de “força” alterou, parcialmente, a representação dos estatutos de cada um: ela não se limita a desempenhar o papel de esposa, assumiu — de forma ambígua e sendo esse poder contrabalançado pela presença do sobrinho — as funções de “chefe de família”. Assim, **C** detém um poder efectivo — sobre os filhos menores, sobre a casa, e sobre os negócios que gere — e o reconhecimento social desse poder comprova-se através da forma como transparece nos discursos/representações dos outros: o marido, os hóspedes e os vizinhos referiram-se a ela como alguém que “dita leis”, inspira algum temor e desconfiança (daí as conotações negativas/feitiçaria?) e constitui, por isso, e de certa forma, uma ameaça à norma social.

Da mesma forma, no discurso de **C** também transparece uma certa ambiguidade: tanto se (re)apresenta no papel da “vítima” como, implicitamente, nas suas palavras, expressa o poder que detém. Neste último caso, não reconhece que o seu poder de mulher foi ampliado. Pelo contrário, considera que detém poderes que, na sua essência são masculinos: não é mais poderosa enquanto mulher, é mais poderosa porque concentra em si funções simultaneamente femininas e masculinas. Por esta razão, todas as mulheres com quem contactámos e que tinham, por uma razão ou outra, um acréscimo de poder ou de independência face à norma, referiram-se a si próprias como seres duplos e a frase usual que traduzia essa duplicidade era: “eu sou (ou fui) pai e mãe”.

Concluindo, podemos afirmar que os diferentes estatutos dos membros de uma família, as relações de poder que se criam e desenvolvem, os conflitos, as negociações e a cooperação existente dependem quer de relações familiares bidimensionais, onde interesses e afectos são simultaneamente expressos, quer dos diferentes recursos disponíveis à família e aos seus membros individualmente quer ainda de um conjunto plural de normas culturais e sociais nas quais essa família se reconhece e através das quais se constitui. Da multiplicidade de normas culturais presentes no contexto desta análise, e do facto de nenhuma destas ser “pura”, mas sim resultante de sincretismos e de múltiplas influências, resulta a possibilidade da coexistência de diferentes mas não ilimitadas interpretações e manipulações dessas mesmas normas.

Nas famílias estudadas, o poder que os diferentes membros da família detêm sobre os rendimentos que auferem e sobre a gestão e redistribuição dos rendimentos auferidos pelos outros membros depende das diferentes interpretações que os sujeitos fazem das normas culturais que constituem o seu quadro de referências no contexto social em análise e das relações existentes entre os diferentes membros de uma determinada família. Nestas relações articulam-se de forma dinâmica afectos e conflitos, negociações e cooperações e expressam-se interesses individuais e colectivos, egoísmos e altruísmos.

A questão está em encontrar uma forma de reconhecer que a cooperação e o conflito coexistem na vida familiar (em graus que variam grandemente) e que os indivíduos têm quer interesses competitivos quer um interesse comum (mesmo que desigual) no bem-estar da casa. Para além disso, quando o modelo do sistema de *bargain* é levado demasiado longe, esquece-se que nem todas as decisões são alvo desse processo, já que muitas são tomadas com base em assumpções sobre o que é natural e evidente (Agarwal 1992: 104), e perde-se de vista aquilo a que Folbre chamou o “altruísmo, que é uma das características definidoras da vida familiar” (1986: 251) (Creighton e Omari 1995: 5).

---

## **Conclusão**

---



O tema central da presente dissertação — estratégias de sobrevivência e reprodução social de famílias na periferia de Maputo — foi abordado numa perspectiva pluridimensional e relacional, de modo a compreender a forma como se organizam as famílias e como se desenvolvem as práticas e as estratégias que lhes permitem fazer face a uma situação económica adversa, sem perder a sua coesão essencial.

O estudo articulado das estratégias de sobrevivência no quotidiano e da reprodução social, das práticas económicas e das relações familiares, das emoções e dos imperativos materiais, dos interesses individuais e das solidariedades de grupo, da dimensão simbólica e material permitiu-nos compreender os processos dinâmicos que estão na génese e no desenvolvimento dos diversos tipos de atitudes, comportamentos e representações sociais dos membros das famílias. Permitiu-nos igualmente dar conta da manipulação criativa que os actores sociais realizam dos diferentes referentes culturais em presença, bem como da forma ambígua como articulam valores díspares ao nível das suas relações familiares, sociais e económicas e ao nível dos diferentes sistemas de trocas que estas implicam.

Caracterizámos as estratégias de sobrevivência e reprodução social das famílias no contexto em análise, sublinhando a dispersão económica e geográfica dos seus membros, a coexistência de múltiplas articulações e inter-relações entre actividades geradoras de recursos económicos, sociais e simbólicos, os diferentes tipos e níveis de relações sociais e os diversos comportamentos regidos por valores díspares.

Depois de identificarmos a dispersão como uma das características fundamentais das estratégias que analisámos, preocupámo-nos com a existência de elementos geradores de coesão familiar que nos permitissem “resolver” a contradição que ressaltava entre o facto de a sobrevivência da família estar ligada à dispersão dos seus membros por diferentes actividades económicas que se realizam muitas vezes em sectores distintos da economia e em regiões geograficamente afastadas e, por outro lado, o facto de essa dispersão constituir, aparentemente, uma ameaça à coesão do grupo, na medida em que os membros dispersos poderiam autonomizar-se.

Partindo do objectivo de compreender como se processam os níveis de articulação e de coordenação no interior das famílias que possibilitam o desenvolvimento das estratégias de sobrevivência e reprodução social, a investigação empírica desenvolveu-se de forma articulada, conjugando a análise “macro” do contexto social e económico com a

análise “micro” das famílias e das relações familiares. Através deste duplo enfoque foi possível questionar a coesão familiar, captar as relações e os percursos familiares e individuais, perceber quais os recursos disponíveis e mobilizados e quais os condicionamentos existentes que, aos mais diversos níveis, interagem nas práticas dos actores sociais e por isso explicavam as opções e as estratégias desenvolvidas.

A utilização de uma perspectiva diacrónica em articulação com a análise do presente social, onde privilegiámos as práticas quotidianas e relacionais dos membros das famílias, permitiu concluir que os níveis de coordenação das estratégias familiares são múltiplos e complexos, na medida em que resultam de diferentes tipos de poder que se actualizam em relações pluridimensionais. Ou seja, a investigação confirmou-nos que entre os membros de uma família não existem relações exclusivamente portadoras de poder. Existem múltiplas relações onde se expressam, de forma dinâmica, diferentes tipos de poder. Igualmente, demonstrámos que estes diferentes tipos de poder resultam tanto de representações sociais e culturais explícitas como de manipulações criativas das normas que os diferentes quadros de referência ideológica instituem, sendo essas manipulações realizadas pelos actores sociais nas suas práticas quotidianas.

Da mesma forma, através da observação dos quotidianos das famílias e da análise de diferentes histórias de vida e histórias de família foi possível captar as relações familiares e perceber as dinâmicas através das quais se exprimem os diferentes papéis e estatutos dos membros desta unidade social. Por intermédio desta metodologia de análise, tornou-se particularmente visível a complexidade inerente aos processos de coesão e desestruturação familiar.

Em suma, a perspectiva analítica e metodológica que privilegiámos permitiu-nos concluir que as representações sociais que os actores têm das diferentes responsabilidades, direitos e deveres dos diversos membros da família e dos níveis de coordenação e de gestão das estratégias familiares resultam simultaneamente de quadros ideológicos de referência e das práticas concretas desenvolvidas recorrentemente, onde as normas que estes instituem são manipuladas.

Chegámos a esta conclusão ao verificar que a coordenação das diferentes estratégias individuais e/ou colectivas dos membros da família não se processava através de uma nítida divisão de responsabilidades e de poderes — embora, por vezes, a personalidade e a capacidade dos membros da família de estatuto “tradicionalmente” mais ele-

vado fosse um dos elementos explicativos de uma coordenação mais ou menos “eficiente” das estratégias e práticas individuais. Esta coordenação não se concentrava apenas num membro da família (o chefe, presumido ou efectivo) ou grupo de membros (“os mais velhos”) e também não pressupunha necessariamente uma separação de responsabilidades por género de acordo com as diferentes estratégias desenvolvidas – com certos membros da família (homens) a coordenar as que envolvem actividades de natureza económica e outros (mulheres) a coordenar as de natureza “doméstica” e educativa. Encontrámos várias explicações para a permeabilidade que se verifica entre os diferentes níveis de coordenação e gestão das actividades e estratégias familiares.

1) Por um lado, os actores sociais combinam nas estratégias que desenvolvem uma pluralidade de objectivos, interesses e dimensões (económicas, sociais, emocionais e simbólicas) que tornam complexa a divisão de funções e a consequente atribuição de responsabilidades. Pudemos observar que esta síntese acontece tanto por se verificar uma equivalência de valores entre as diferentes dimensões como pelo facto de os actores articularem nas suas estratégias diferentes práticas, determinando uma inter-relação entre os diferentes objectivos e as responsabilidades daí decorrentes. Quando ocorre esta articulação, os actores sociais ou não estabelecem “hierarquias” entre os diferentes objectivos que motivam as estratégias e práticas sociais desenvolvidas ou, quando as estabelecem, estas (pelo menos ao nível dos discursos) reportam-se, sobretudo, à representação social da dimensão que privilegiam face à actividade desenvolvida. Este facto ocorre, por exemplo, quando um curandeiro privilegia, no discurso, a dimensão “espiritual” da sua actividade, secundarizando a dimensão económica que a mesma também comporta.

Ao longo da dissertação, foram dados múltiplos exemplos que tentam clarificar o que acima resumimos. Ilustramos a seguir estas ideias com um outro exemplo particularmente revelador desta conclusão. Trata-se de uma família poligâmica onde a certa altura as mulheres decidiram fazer, na sua própria casa, um “bar” de bebidas “tradicional”, de forma a gerarem rendimentos. Essa actividade tinha uma dimensão doméstica e económica; implicava a realização de actividades do domínio da esfera pública num espaço privado (familiar); satisfazia interesses individuais e familiares; responsabilizava na sua execução as mulheres, mas envolvia uma gestão das despesas e de lucros/prejuízos inerentes que era partilhada (o marido geria parte do dinheiro envolvido); ocupava tempo e mobilizava recursos humanos e materiais da família

(mulheres, crianças, rendimentos, lenha, água, espaço físico), concorrendo com outras actividades e estratégias desenvolvidas por outros membros da família (cozinhar, lavar, actividades agrícolas, actividades educativas). Em consequência, obrigava a “negociações” onde intervinham interesses materiais, afectivos e diferentes níveis de autoridade e de autonomia. As combinações eram múltiplas e susceptíveis de gerar conflitos (como efectivamente aconteceu, pois o marido, segundo nos informou, acabou por “não aguentar” e encerrar o dito “bar”). Poderíamos apresentar outros exemplos: casos em que marido e mulher exercem distintas actividades geradoras de rendimentos no espaço doméstico e casos em que as actividades exercidas em “casa” articulam de forma evidente as dimensões económica, religiosa (simbólica) e social (curandeiros/as e pastores ziones).

2) Por outro lado, as diferentes actividades e estratégias desenvolvidas pelos membros da família processam-se no quadro de relações familiares e sociais. A gestão destas actividades e estratégias e, simultaneamente, o reconhecimento social da autoridade de quem as gere não é independente das relações familiares e estas, como referimos, são dinâmicas, alteram-se no tempo sob a influência de inúmeros factores.

A importância desta reflexão foi-nos sugerida pela análise de uma família em aparente processo de desagregação. Como este exemplo é particularmente demonstrativo da conclusão que enunciámos, apresentamos aqui um breve resumo. Trata-se de uma família onde o marido, que não reside com a mulher, é considerado (e se considera) “o chefe”. Porém, na prática, esse estatuto foi esvaziado das funções e do poder que lhe estão associados. Um sobrinho dele, adulto, que reside com a tia, assume diferentes estatutos no seu lugar: considera-se chefe da “casa” (por ser o homem mais velho do ramo de descendência patrilinear que aí reside), afirma que é “contado como filho” e refere que não pertence a esse *muti*, mas a um outro que se situa na zona rural. Porém, a pessoa responsável pelo sustento da família e que detém, como se verificou, autoridade sobre a casa e sobre a maioria dos familiares que aí residem, é a mulher. O facto de viver efectivamente sem o marido e de ter assumido face a este uma posição de “força” alterou, parcialmente, a representação dos estatutos de cada um: ela não se limita a desempenhar o papel de esposa, assumiu, ainda que de forma ambígua, as funções de “chefe de família”. Esse estatuto é reconhecido socialmente, embora lhe seja associado, no seu caso, uma carga negativa, uma vez que se trata de um “poder” não inteiramente legitimado. Por sua vez,

no discurso desta mulher transparecem ambiguidades, pois tanto se (re)apresenta no papel da “vítima” como expressa orgulho pela autoridade que detém.

3) Por último, verificámos que a pluralidade normativa e moral do contexto social em análise favorece, nos membros das famílias, o desenvolvimento de manipulações criativas, mais ou menos pontuais ou duradouras, dos diferentes estatutos e papéis sociais. Estas manipulações implicam a interpretação “actualizada” de códigos normativos “ancestrais” que tendem a valorizar estatutos e estruturas familiares “tradicionais” (neste contexto social o sistema de parentesco *tsonga*) e práticas “inovadoras”, que podem ser, ou não ser, socialmente aceites. Paradoxalmente, e como nos revelou a análise, a coesão, a sobrevivência e a reprodução social da família, dependem da articulação entre atitudes e práticas inovadoras sustentadas por referentes “tradicionais” e, por outro lado, práticas tradicionais que se mantêm recorrendo a atitudes “modernas” e “empresariais”.

Um exemplo paradigmático de como essa articulação se processa de forma particularmente “eficaz” foi-nos dado através da análise da família de J. Nesta família, as estratégias de sobrevivência e reprodução social articulam-se a nível interno (relações familiares) e externo (relação com o contexto e o “mercado”), por via de padrões opostos e complementares. Internamente, as relações familiares organizam-se de acordo com o modelo “tradicional” *tsonga* (embora muitas das práticas o contradigam) e externamente esta família depende, em grande medida, das atitudes “modernas” e “empresariais” do homem da família face ao “mercado” onde exerce o seu “trabalho”.

A opção de articular a análise dos diferentes estatutos e papéis sociais dos membros da família com a análise dos processos de coesão e desagregação familiar contribuiu para clarificar os mecanismos de articulação e de coordenação no interior das famílias que possibilitam o desenvolvimento das estratégias de sobrevivência e reprodução social.

No estudo dos processos de coesão e desagregação familiar privilegiámos uma abordagem relacional e optámos por uma óptica simultaneamente diacrónica, comparativa e contextualizada. Dito de outra forma, perspectivámos as relações familiares no tempo, e comparámos diferentes famílias enquadrando-as em contextos socioculturais definidos. Desta forma, conseguimos determinar parâmetros de referência temporais (tipos de famílias existentes no passado e tipos de famílias existentes no presente) que nos ajudaram a reconhecer as diferenças entre processos de transformação de estruturas

familiares e processos de desestruturação da família enquanto unidade social. Concluimos, assim, que houve transformações nas estruturas familiares e que actualmente predomina um tipo de família que denominámos como “família alargada”. Esta última, distinta das famílias extensas patrilineares, caracteriza-se por uma grande flexibilidade que possibilita as mais diversas composições.

No quadro da análise das relações familiares, a personalidade individual dos actores sociais adquiriu um destaque particular. Nomeadamente, e como mencionámos, concluimos que a personalidade dos membros da família de estatuto “tradicionalmente” mais elevado era um dos elementos que explicavam a coordenação mais ou menos “eficiente” das práticas individuais dos membros desta unidade social. A análise das diferentes personalidades dos membros das famílias ajudou-nos igualmente a perceber os diferentes níveis de poder expressos por elementos de estatuto semelhante em famílias diversas e as diferenças de níveis de poder entre elementos de uma mesma família com estatutos semelhantes. Desta forma, clarificaram-se as diversas reinterpretações que os actores sociais realizam nas suas práticas sociais e que geram alterações de estatutos e papéis no quadro das suas relações familiares. Revelou-se particularmente útil o estudo do modo como alguns dos membros das famílias mobilizam e gerem os recursos disponíveis, conseguindo transformá-los em rendimentos, dignidade, poder e sustentabilidade. Este último aspecto contribuiu igualmente para a clarificação dos diversos tipos de gestão e de equilíbrio que ocorrem, tanto entre as diferentes dimensões que se expressam nas relações familiares como entre as solidariedades de grupo e os interesses individuais.

Em suma, todos estes elementos nos ajudaram a compreender os processos de coesão e desestruturação familiar. Permitiram-nos concluir que os processos de coesão ou desagregação familiar são dinâmicos, reversíveis e não homogéneos, têm causas múltiplas de vários níveis que se inter-relacionam (sociais, culturais, económicas) e não podem ser dissociados da dimensão temporal que necessariamente implicam.

Defendemos que a complexidade da análise dos processos de coesão e desestruturação familiar deriva da própria essência e dinâmica das relações familiares. Estas relações, como observámos, implicam trocas (contribuições, retribuições e redistribuições) de diversa ordem e contraditórios sentidos (liberdade e obrigatoriedade, espontaneidade e normas, fidelidades e jogos de interesses) entre os diferentes membros. Estas trocas englobam simultaneamente bens, símbolos, pessoas e afectos. Por estas razões, os bene-

fícios ou prejuízos materiais que contabilizámos nos processos concretos de “troca” constituíram apenas um dos muitos aspectos em que o nosso estudo incidiu quando reflectimos sobre as relações entre membros de uma mesma família.

Ao concluirmos que a coesão familiar não se explica apenas pelas trocas entre os membros de uma família, procurámos outros elementos que, articulados com estas, nos explicassem a coesão e as relações familiares. Neste campo, as questões relacionadas com a identidade revelaram-se particularmente úteis, bem como a sua articulação com as restantes dimensões que intervêm nesta unidade social (relacional, afectiva, económica, religiosa) e que contribuem para a fundamentar.

Procurámos por isso símbolos de identidade familiar que nos permitissem explicar sentimentos de pertença e solidariedades de grupo dentro das famílias estudadas. Destacámos na análise a “terra de origem”, o culto dos antepassados e os nomes próprios atribuídos aos membros das famílias como elementos, momentos e processos simbólicos mais significativos em termos da identidade familiar. Todos estes símbolos, isoladamente e em articulação, suscitam nos membros das famílias sentimentos de pertença e de identificação.

Na “terra de origem” – espaço geográfico e mítico, não necessariamente imutável – ancoram-se as identidades familiares: ser de uma família implica ser de um lugar e este sentimento de pertença (identitário) é actualizado através das relações que cada um mantém e desenvolve com aqueles com quem partilha essa identidade. Na “terra de origem” estão enterrados os antepassados e realizam-se as cerimónias mais importantes em sua homenagem. Demonstrámos na análise que o culto dos antepassados tem a capacidade de integrar elementos novos e de existir em múltiplas formas (mesmo na sua negação). Demonstrámos igualmente que, para os membros das famílias estudadas, o cumprimento ou não cumprimento das regras pode ser um factor explicativo de situações negativas e positivas (ou de comportamentos), e por último demonstrámos que a presença ou ausência do “culto” no quotidiano das famílias é referida pelos actores sociais como condicionando a coesão ou a desagregação familiar. Concluimos salientando que são precisamente estas características – a interpretação lata do culto – que transformam os antepassados em elementos significativos do presente social, dando sentido às situações, mesmo (e talvez sobretudo) quando estas são particularmente conflituosas ou adversas e/ou mesmo quando o cumprimento das práticas de culto é considerado a causa dos conflitos ou da adversidade.

Por último, demonstrámos que os antepassados estão “presentes” no quotidiano das famílias, revelando-se a sua presença de diferentes formas. Destacámos, como uma das mais significativas, a que se relaciona com a atribuição de nomes próprios aos membros das famílias. Verificámos que a repetição de nomes próprios no seio de uma família, no contexto social em análise, simboliza, à semelhança do que acontece em muitas outras sociedades, a continuidade da família que recria no presente o seu passado. Neste estudo sobre famílias da periferia de Maputo, a investigação demonstrou algo mais: a partilha de nomes entre membros de uma família (vivos e mortos) implicava uma comunhão de identidades e uma intemporalização de personalidades e estatutos. Se tem o nome do avô, o neto é, simbolicamente, esse avô. A qualquer momento, as atitudes deste neto podem ser interpretadas pelo próprio, pela sua família, por curandeiros, pastores ziones ou outros elementos da sociedade como sendo atitudes do espírito e da personalidade do seu avô. Da mesma forma, se o neto não partilha um nome com um antepassado, os seus comportamentos podem ser explicados em função desse facto.

Como salientámos na presente dissertação, qualquer destes símbolos de identificação familiar é objecto de manipulação por parte dos actores sociais, que os reinterpretem de múltiplas formas, adaptando-os aos seus diferentes interesses. Como verificámos, a possibilidade de escolha e a capacidade de interpretação conferem poder aos indivíduos e às famílias que se apropriam destes símbolos, imprimindo-lhes um dinamismo e uma maleabilidade que acompanha o processo de transformação da própria identidade familiar. Referimos, igualmente, que estes referentes identitários se articulam com outros elementos de forma a garantir um grau mínimo de coesão familiar, condição essencial ao desenvolvimento de estratégias familiares.

Mas a coesão e a identidade familiar não se compreendem sem a referência constante a outros grupos, redes e unidades sociais com as quais a família interage. Importa, por isso, concluir algo sobre as estratégias de aliança e sobre as relações sociais que as diferentes famílias desenvolvem entre elas e com grupos sociais mais abrangentes, pois estas relações são determinantes no desenvolvimento das estratégias de sobrevivência e reprodução social.

O estudo da forma como as famílias se relacionam entre si e do modo como se processam as estratégias de aliança ajudou-nos a explicar os processos de reprodução social e o seu impacte nas estruturas familiares. Este estudo esclareceu-nos, igual-

mente, sobre o peso relativo que os diferentes referentes culturais e representações sociais têm no seio da família e permitiu-nos compreender as formas como estes últimos se articulam nas práticas sociais dos actores, moldando as diferentes relações sociais e as estratégias que desenvolvem.

Verificámos que nas famílias estudadas existe uma grande diversidade de tipos de alianças matrimoniais. Constatámos, igualmente, que na maioria das famílias o lobolo continua a ser o processo por excelência de formalização do matrimónio. No entanto, o conjunto de prestações e cerimónias que o constituem tende a prolongar-se no tempo de forma indefinida, traduzindo, como demonstrámos, a instabilidade das uniões matrimoniais, instabilidade que ocorre, sobretudo, entre os membros da geração mais nova.

Em suma, o estudo das alianças matrimoniais reforçou a conclusão que a abordagem de outras dimensões já tinha revelado: a coexistência de diferentes sistemas matrimoniais, relacionada com a multiplicidade de quadros de referência ideológica do contexto em análise permitem aos actores sociais múltiplas articulações e interpretações das diferentes normas em presença. Esta situação facilita a renegociação do cumprimento pleno de compromissos preestabelecidos sempre que tal se afigure vantajoso para as partes envolvidas. Observámos, também, que a fragilidade das relações matrimoniais pode acarretar alterações significativas na estrutura da família, no sistema de alianças e nas relações entre famílias. Estes factos não implicam contudo a desagregação desta unidade social. A sua flexibilidade é tal que permite o desenvolvimento de estratégias de aliança e reprodução social adaptadas a um contexto social e económico em que se confrontam, de forma particularmente intensa, necessidades materiais e emocionais individuais e comportamentos solidários. Com esta investigação, demonstrámos que estas estratégias passam pela transformação das cerimónias matrimoniais (em processos em permanente construção que a qualquer altura podem ser interrompidos) e pela efectiva quebra de alianças matrimoniais. Como existe sempre a possibilidade de os indivíduos e famílias encetarem novas alianças, são assim instituídos processos dinâmicos e versáteis de reprodução social. Em síntese, podemos afirmar que as famílias desenvolvem estratégias que tendem a conciliar a instabilidade das relações de aliança com as necessidades de coesão interna, continuidade e reprodução social.

Ao longo da investigação, verificámos que estes processos de mudança social e relacional não se realizavam sem alguns “custos” e que os indivíduos e as famílias desenvolviam diferentes estratégias para os minimizar. Neste aspecto, a religião tem

um lugar de destaque, intervindo de formas diferentes mas decisivas nas estratégias de sobrevivência e reprodução social. Pudemos, nomeadamente, observar que as igrejas dão um apoio muito concreto aos membros das famílias, sobretudo às mulheres, ajudando-as a educar as crianças e os jovens e a gerir os conflitos que surgem entre os diferentes membros desta unidade social (sobretudo conflitos conjugais). Se o apoio religioso contribui, frequentemente, para reforçar a coesão familiar, também pode gerar conflitos. Demonstrámos que isso sucedia dentro da chamada religião tradicional, particularmente através das acusações de feitiçaria, mas que também ocorria nas famílias cristãs quando os membros pertenciam a diferentes congregações religiosas, ou nas famílias que simultaneamente seguiam a religião cristã e a tradicional.

Em suma, as igrejas, enquanto redes sociais de solidariedade e enquanto veículo de inserção noutras redes sociais significativas têm uma importância fundamental no quadro das estratégias de sobrevivência e reprodução social das famílias. Em termos muito concretos, as igrejas fornecem aos crentes apoio material, social, moral, espiritual e terapêutico, constituindo uma protecção contra a feitiçaria e dando sentido à luta quotidiana.

Observámos ainda que, face às igrejas e nas igrejas, os actores sociais representam o mesmo tipo de comportamentos e atitudes “ambivalentes” que verificámos nas famílias. Articulam de forma “intensa” e complexa valores díspares — “fidelidades” e “interesses” —, facto que se reflecte nas relações relativamente instáveis que os actores sociais estabelecem com os seus cultos de eleição. Assim se explica, simultaneamente, a importância das igrejas na vida dos actores sociais, testemunhada pela assiduidade religiosa, e a grande “fluidez” e “instabilidade” dos crentes e pastores entre congregações religiosas, igrejas e religiões.

Concluimos que, entre outras coisas, a religião é um elemento aglutinador e gerador de coesão no seio das famílias e simultaneamente gerador de conflitos e de tensões; um meio através do qual os indivíduos e as famílias têm acesso a redes de solidariedade mais abrangentes, constituindo também, para os indivíduos que fazem dela “profissão”, uma estratégia económica. Como tal, deve ser analisada ao mesmo nível das outras actividades geradoras de rendimentos.

Terminámos abordando de uma forma específica as estratégias económicas que os indivíduos e as famílias desenvolvem e através das quais obtêm os rendimentos e/ou os produtos necessários à sua sobrevivência material.

Verificámos que as estratégias económicas das famílias se caracterizam essencialmente pela pluriactividade, a complementaridade e a dispersão. Através destas estratégias, as famílias tentam atenuar a insegurança e a incerteza que acompanham o desenvolvimento de actividades económicas com resultados flutuantes e incertos. Afirmámos, no entanto, que a imprevisibilidade da vida em contexto urbano não constitui uma novidade fundamental para estas famílias — a imprevisibilidade sempre foi factor recorrente no meio rural onde anteriormente residiam — e que na cidade têm a possibilidade de “jogar” em várias frentes (inclusive em actividades agrícolas que desenvolvem em meio rural) e por isso, e em princípio, as suas hipóteses são potencialmente acrescidas (razão pela qual se mantém a atracção para a cidade).

Da mesma forma, e através de uma perspectiva diacrónica, foi possível concluir que a imaginação dos “agentes económicos” se desenvolveu à medida que a experiência se acumulou, caracterizando-se por grande versatilidade, sentido de oportunidade e múltiplas articulações.

Como principais actividades económicas das famílias estudadas destacámos: o comércio, a prestação de serviços (desenvolvidos dentro do chamado sector informal ou de classificação imprecisa) e a produção agrícola. Mencionámos as diversas práticas que os actores sociais articulam no desenvolvimento das suas estratégias económicas, nomeadamente o desenvolvimento de esquemas de angariação de rendimentos complementares aos salários (corrupção, subornos, desvios de produtos), o desenvolvimento de actividades ilícitas, a criação de esquemas alternativos de escoamento de produtos e uma intensificação crescente do sistema de *bargain* nas transacções e trocas entre indivíduos e grupos. Concluímos desta investigação que as relações sociais e/ou económicas entre os actores são um recurso e simultaneamente um meio através do qual se captam outros recursos e que alguns destes se podem ceder gratuitamente de forma a criar ou a manter dependências, a partir das quais se estabelecem relações de poder e de prestígio dentro de determinada família, rede ou grupo social. Desta forma e como referimos, os negócios e o “valor” daquilo que é transaccionado depende, frequentemente, de relações sociais preexistentes entre as partes ou de relações que os actores sociais pretendem (ou não) implementar.

Ao reflectirmos sobre alguns dos recursos que os indivíduos e as famílias possuem (formações, artes, saberes, experiência profissional), concluímos que estes não constituíam por si, na maior parte dos casos estudados, os únicos factores de sobrevivência, de reprodução e/ou ascensão social, de *status* e de coesão no seio de uma família. Pelo con-

trário, a importância destes recursos sobressai na articulação com outros recursos e factores (capacidade individual, tipo de família, apoio familiar, redes sociais, mercado e concorrência profissional).

Através da análise de histórias de vida e de família pudemos verificar que o desemprego formal e a inexistência de qualquer estrutura de apoio social são fenómenos que marcaram profundamente a situação das famílias e, sobretudo, dos homens que estudámos. Muitos trabalharam num passado mais ou menos recente por conta de outrem e, por despedimento ou por doença, tiveram de procurar fontes alternativas de subsistência e estas situam-se invariavelmente dentro do chamado sector informal.

A análise demonstrou-nos que as mulheres constituem um elemento central e essencial nas estratégias económicas, exercendo actividades geradoras de rendimentos ou produtos em praticamente todas as famílias. O facto de as mulheres terem a responsabilidade de prover ao sustento alimentar básico da sua família não constitui uma mudança, pois esta era “tradicionalmente” a sua obrigação. A diferença reside nos rendimentos monetários que agora adquirem através do seu trabalho. No entanto, e como pudemos observar, esta mudança não significou, por si só, uma maior igualdade nas relações de género e uma transformação valorativa nos papéis sociais que devem desempenhar. Da mesma forma, e para a maioria das mulheres de que obtivemos informações, o acesso aos rendimentos monetários não se traduziu numa maior visibilidade ou intervenção a nível do bairro.

Terminámos regressando ao tema inicial desta conclusão, que se articula com a temática do género que acabámos de abordar. As questões de “autonomia”, “independência”, “controlo” e “relações de poder” são extremamente complexas e têm de ser contextualizadas, sendo necessário compreender o significado que estas questões e conceitos têm no contexto cultural e social em observação, tendo em conta não só os múltiplos referentes em presença, como as diferenças entre os valores culturais e as representações sociais e, por outro lado, as práticas concretas dos actores. No caso das famílias, o que está sempre em jogo são fundamentalmente relações sociais e, sendo assim, não faz sentido falar de poder nem de autonomia apenas em termos da capacidade de controlo de recursos materiais e humanos e sem os contextualizarmos nesta dinâmica relacional.

Esta conclusão, como demonstrámos, é válida para as múltiplas dimensões, recursos, aspectos e momentos da vida das famílias, na sua essência produto de uma realidade social simultaneamente dada, construída e em permanente recriação.

---

## **Bibliografia**

---



- ABRAHAMSON, HANS e NILSSON, ANDERS (1994), *Moçambique em Transição*, Maputo: CEEI - Centro de Estudos Estratégicos e Internacionais, ISRI - Instituto Superior de Relações Internacionais.
- ABRAHAMSON, HANS e NILSSON, ANDERS (1995), *Mozambique the Troubled Transition: From Socialist Construction to Free Market Capitalism*, Londres e Nova Jersey: Zed Books.
- ADEGBOYEGA, OLUWOLE; NTOZI, JAMES P. M.; SSEKAMATTE-SSEBULIDA, JOHN B. (1999), "La Famille africaine: données, concepts et méthodologie", ADEPOJU, ADERANTI (org.), *La Famille africaine*, Paris: Karthala, 35-58.
- ADEPOJU, ADERANTI (org.) (1999), *La Famille africaine*, Paris: Karthala.
- AFONSO, ANA ISABEL (2000), "Grupo Doméstico e Mudança Social: Abordagens Quantitativas e Qualitativas", *Etnográfica*, IV (1): 153-182.
- AGADJANIAN, VICTOR (1999), "As Igrejas Ziones no Espaço Sociocultural de Moçambique Urbano (Anos 1980 e 1990)", *Lusotopie*, 415-423.
- AGARWAL, B. (1992), "Gender Relations and Food Security: Coping with Seasonality, Drought and Famine in South Asia", BENERIA, L.; FELDMAN, S., *Unequal Burden: Economic Crises, Persistent Poverty and Women's Work*, Boulder, Colorado: Westview Press, 181-218.
- ALBAGLI, CLAUDE (1992), "L'Afrique noire est-elle sous ou surpeuplée?", *Tiers Monde*, 91, 160-167.
- ALDEN, CHRIS; SIMPSON, MARK (1993), "Mozambique: a Delicate Peace", *The Journal of Modern African Studies*, 31 (1), 109-130.
- ALFREDSSON, ULLA; CALISTO, LINHA (2000), *Onde Deus Vive: Introdução a um Estudo das Igrejas Independentes em Maputo, Moçambique*, Maputo: Instituto Nacional do Desenvolvimento da Educação, Cadernos de Pesquisa, n.º 35.
- ALMEIDA SERRA, ANTÓNIO MANUEL (1992), "Moçambique, 1975-1990: Uma Síntese da Evolução Económica", Lisboa: Instituto Superior de Economia e Gestão, Universidade Técnica de Lisboa, dissertação de doutoramento (policopiado).
- ALVES, PAULO CÉSAR (1993), "A Experiência da Enfermidade: Considerações Teóricas", *Cadernos de Saúde Pública*, 9 (3), 263-271.
- AMIN, SAMIR (1976), *Unequal Development: An Essay on the Social Formation of Peripheral Capitalism*, Nova Iorque: Monthly Review Press.
- AMSELLE, JEAN-LOUP (1990), *Logiques métisses, anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris: Payot.
- ANDERSSON, JENS A. (2001), "Mobile Workers, Urban Employment and Rural Identities: Rural-Urban Networks of Buhera Migrants, Zimbabwe", BRUIJN, MIRJAM DE; DIJK, RIJK VAN; FOEKEN, DICK (orgs.), *Mobile Africa: Changing Patterns of Movement in Africa and Beyond*, Leiden: Brill, 89-106.

- ANDRADE, XIMENA (1990), "Para uma Reflexão sobre o Sector Informal Cidadino", *Cadernos Mulher*, Departamento de Estudos da Mulher e do Género, Centro de Estudos Africanos, Universidade Eduardo Mondlane.
- ARAÚJO, MANUEL (1988), "Aspectos Demográficos e Geográficos da População de Moçambique", *Garcia da Orta*, Série Geográfica, 13 (1-2), 25-54.
- ARAÚJO, MANUEL (1999), "Cidade de Maputo. Espaços Contrastantes: do Urbano ao Rural", *Finisterra*, XXXIV (67-68), 175-190.
- BAKER, JONATHAN (1990), "Small Town Africa: Studies in Rural-Urban Interaction", Uppsala Scandinavian Institute of African Studies, Seminar Proceedings, n.º 23.
- BAKER, JONATHAN; PEDERSEN, POUL OVE (orgs.) (1992), "The Rural-Urban Interface in Africa: Expansion and Adaptation", Uppsala: Scandinavian Institute of African Studies, Seminar Proceedings, n.º 27.
- BALANDIER, GEORGES (1963), *Sociologie actuelle de l'Afrique noire: dynamique sociale en Afrique centrale*, Paris: Presses Universitaires de France.
- BALANDIER, GEORGES (1969), *Anthropologie politique*, Paris: Presses Universitaires de France.
- BALANDIER, GEORGES (1971), *Sens et puissance*, Paris: Presses Universitaires de France.
- BALTAZAR Jr., RUY (1993), *A Dimensão Económica da Transição para a Democracia Multipartidária em Moçambique*, s/ed.
- BARLETT, PEGGY F. (1993), *American Dream, Rural Realities: Family Farms in Crises*, Chapel Hill: University, University of North Carolina Press.
- BASTOS, CRISTIANA (2001), "Omulu em Lisboa", *Etnográfica*, V (2), 303-324.
- BAYART, JEAN-FRANÇOIS (1994) (org.), *La Reinvention du capitalisme*, Paris: Karthala.
- BEAUCAGE, PIERRE (1995), "Présentation. Échange et société: avant et après Mauss", *Revue Anthropologie et Sociétés*, 19 (1-2), <http://www.fss.ulaval.ca/ant/1995-1-2-Present.html>.
- BEBBINGTON, ANTHONY (1999), "Capitals and Capabilities: A Framework for Analyzing Peasant Viability, Rural Livelihoods and Poverty", *World Development*, 27 (12), 2021-2044.
- BECKER, GARY (1981), *A Treatise on the Family*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- BÉNARD DA COSTA, ANA (1988), "A Introdução do Colonialismo Moderno em Moçambique", Lisboa: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, tese de licenciatura em Antropologia (policopiado).
- BÉNARD DA COSTA, ANA (1993), "Maputo: Uma Cidade Africana", Lisboa: Centro de Estudos Africanos, Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa, texto elaborado no âmbito do Mestrado em Estudos Africanos (policopiado).

- BÉNARD DA COSTA, ANA (1995), "Estudo de Famílias Deslocadas na Cidade de Maputo: Análise das Relações e Comportamentos Sócio-económicos", Lisboa: Centro de Estudos Africanos, Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa, dissertação de mestrado (policopiado).
- BÉNARD DA COSTA, ANA; e outros (1992), "Moçambique, o Programa de Reabilitação Económica (PRE) e o Impacte no Desenvolvimento Agrícola: Condicionalismos e Potencialidades", Lisboa: Centro de Estudos Africanos, Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa, texto elaborado no âmbito do Mestrado em Estudos Africanos (policopiado).
- BÉNARD DA COSTA, ANA; RODRIGUES, CRISTINA (2001), "Estratégias de Sobrevivência de Famílias em Luanda e Maputo", OPPENNHEIMER, JOCHEN; e outros, "Urbanização Acelerada em Luanda e Maputo: Impacto da Guerra e das Transformações Sócio-económicas (Décadas de 80 e 90)", Lisboa: Centro de Estudos sobre África e do Desenvolvimento, Universidade Técnica de Lisboa, Textos Preliminares, 69-82.
- BENDER, DONALD (1967), "A Refinement of the Concept of Household: Families, Co-residence, and Domestic Functions", *American Anthropologist*, 69, 493-503.
- BENDER, DONALD (1971), "De Facto Families and de Jure Households in Ondo", *American Anthropologist*, 73, 223-241.
- BERTAUX, DANIEL; BERTAUX, ISABELLE (1988), "Le Patrimoine et sa lignée: transmissions et mobilité sociale sur cinq generations", *Life Stories/Récits de Vie*, 4, 8-26.
- BESTARD, JOAN (1998), *Parentesco Y Modernidad*, Barcelona: Paidós.
- BHASKAR, ROY (1979), *The Possibility of Naturalism*, Brighton: The Harvester Press.
- BIERSCHENK, THOMAS (1988), "Development Projects as Arenas of Negotiation for Strategic Groups: a Case Study from Bénin", *Sociologia Ruralis*, XXVIII (2-3), 146-160.
- BINSBERGEN, WIM VAN (2000), "Witchcraft in Modern Africa as Virtualised Boundary Conditions of the Kinship Order", <http://www.geocities.com/Athens/Atrium/2327/gen3/witch.html>.
- BINSBERGEN, WIM VAN; GESCHIERE, PETER (1985), adaptação de "Marxist Theory and Anthropological Practice: the Application of French Marxist Anthropology in Fieldwork", BINSBERGEN, WIM VAN; GESCHIERE, PETER (orgs.), *Old Modes of Production and Capitalist Encroachment: Anthropological Explorations in Africa*, Londres/Boston: Kegan Paul International, 235-89 (extracto pp. 270-278, e notas pp. 285-289, <http://www.geocities.com/africanreligion/modes.htm>).
- BLACKWOOD, E. (1997), "Women, Land, and Labor: Negotiating Clientage and Kinship in a Minangkabau peasant community", *Ethnology*, 36, 277-93.
- BOAS, FRANZ (1940), *Race, Language and Culture*, Nova Iorque: Macmillan.
- BOIRAL, PIERRE (1985), "Introduction", BOIRAL, PIERRE; e outros (orgs.), *Paysans, experts et chercheurs en Afrique noire: sciences sociales et développement rural*, Paris: Karthala, 7-23.

- BOUBOU, HAMMA; KI-ZERBO, JOSEPH (1987), "Place de l'histoire dans la société africaine", *Histoire générale de l'Afrique*, vol. I, Paris: UNESCO/INE, 67-76.
- BOURDIEU, PIERRE ([1994] 2001), *Razões Práticas: sobre a Teoria da Acção*, Oeiras: Celta.
- BOURDIEU, PIERRE (1972), "Les stratégies matrimoniales dans le système de reproduction", *Annales E. S. C., Famille et Société*, 27e année, 4-5, 1105-1127.
- BOURDIEU, PIERRE (1980a), *La Distinction*, Paris: Les Éditions de Minuit.
- BOURDIEU, PIERRE (1980b), *Le Sens Pratique*, Paris: Les Éditions de Minuit.
- BOWEN, MERLE L. (1992), "Beyond Reform: Adjustment and Political Power in Contemporary Mozambique", *The Journal of Modern African Studies*, 30 (2), 255-279.
- BRUIJN, MIRJAM DE; DIJK, RIJK VAN; FOEKEN, DICK (orgs.) (2001), *Mobile Africa: Changing Patterns of Movement in Africa and Beyond*, Leiden: Brill.
- BRUUN, OLE (1993), *Business and Bureaucracy in a Chinese City: an Ethnography of Private Business Households in Contemporary China*, Berkeley, CA: Institute for East Asian Studies.
- BRYCESON, DEBORAH (1995), "Gender Relations in Rural Tanzania: Power Politics or Cultural Consensus", CREIGHTON, COLIN (org.), *Gender, Family and Household in Tanzania*, Aldershot: Avebury, 37-69.
- CAHEN, MICHEL (1987), *Mozambique: la révolution implosée*, Paris: L'Harmattan.
- CAHEN, MICHEL (1995), "Difficultés de traduction de la lusophonie populaire", *Politique Africaine*, 58, 170-174.
- CAMMACK, DIANA (1987), "The Human Face of Destabilization: the War in Mozambique", *ROAPE*, 40, 65-75.
- CAMPBELL, JOHN (1995), "Conceptualizing Gender Relations and the Household in Urban Tanzania", CREIGHTON, COLIN (org.), *Gender, Family and Household in Tanzania*, Aldershot: Avebury, 178-202.
- CAPLAN, PAT (1995), "'In My Office We Don't Have Closing Hours': Gendered Household Relations in a Swahili Village in Northern Mafia Island", CREIGHTON, COLIN (org.), *Gender, Family and Household in Tanzania*, Aldershot: Avebury, 118-138.
- CARR-HILL, ROY A. (1990), *Social Conditions in Sub-Saharan Africa*, Londres: Macmillan.
- CASAL, ADOLFO YÁÑEZ (1987), "Políticas Agrícolas e Processos de Desenvolvimento Rural na África ao Sul do Sahara – Ujamaas (Tanzânia) e Aldeias Comuns (Moçambique)", Lisboa, comunicação apresentada no Colóquio Internacional "Desenvolvimento/Subdesenvolvimento em África", 26-28 de Novembro.
- CASAL, ADOLFO YÁÑEZ (1988), "A Crise da Produção Familiar e as Aldeias Comuns em Moçambique", *Revista Internacional de Estudos Africanos*, 8-9, 157-191.
- CASAL, ADOLFO YÁÑEZ (1996), *Para uma Epistemologia do Discurso e da Prática Antropológica*, Lisboa: Cosmos.

- CASAL, ADOLFO YÁÑEZ (2001), "O Valor dos Homens e das Coisas", *Cadernos de Estudos Africanos*, 1, 99-124.
- CASIMIRO, ISABEL (1999), "Paz na Terra, Guerra em Casa: Feminismo e Organizações de Mulheres em Moçambique", Coimbra: Faculdade de Economia, Universidade de Coimbra, dissertação de mestrado (policopiado).
- CASIMIRO, ISABEL; ANDRADE, XIMENA (org.) (1992), "O Direito a Alimentos e a Mulher em Moçambique: Estudo de Casos na Região Sul", Maputo: Projecto Sobre a Situação Legal da Mulher na África Austral, Departamento de Estudos da Mulher e do Género, Centro de Estudos Africanos, Universidade Eduardo Mondlane.
- CASIMIRO, ISABEL; LOFORTE, ANA; PESSOA, ANA (1991), "A Mulher em Moçambique", Maputo: Centro de Estudos Africanos, Universidade Eduardo Mondlane (policopiado).
- CASTEL-BRANCO, CARLOS (1994) (org.), *Moçambique: Perspectivas Económicas*, Maputo: Universidade Eduardo Mondlane e Fundação Friedrich Ebert, Faculdade de Economia, Universidade Eduardo Mondlane.
- CASTRO, ARMANDO (1980), *O Sistema Colonial Português em África*, Lisboa: Editorial Caminho.
- CENTRO DE ESTUDOS AFRICANOS (1982), "Comercialização Agrária ao Nível Distrital: um Estudo sobre o Alto Molocué", Maputo: Centro de Estudos Africanos, Universidade Eduardo Mondlane.
- CENTRO DE ESTUDOS SOBRE ÁFRICA E DO DESENVOLVIMENTO (2002), *Hala I Cidade, Halenu I Subúrbio (A Vida nos Bairros de Maputo)*, Lisboa: CEsa, Instituto Superior de Economia e Gestão, Universidade Técnica de Lisboa, brochura relativa ao projecto "Urbanização Acelerada em Luanda e Maputo: Impacto da Guerra e das Transformações Sócio-económicas (Décadas de 80 e 90)".
- CHAYANOV, A. V. (1966), *The Theory of Peasant Economy*, Illinois: Richard D. Irwin for the American Economic Association, Homewood.
- COBRIDGE, STUART (1982), "Urban Bias, Rural Bias and Industrialization: an Appraisal of the Work of Michael Lipton and Terry Byres", HARRIS, J. (org.), *Rural Development Theories of Peasant Economy and Agrarian Change*, Londres: Hutchinson University, Library for Africa, 95-105.
- COFFIELD, F. (1983), "'Like Father, Like Son': The Family as a Potential Transmitter of Deprivation", MADGE, N. (org.), *Families at Risk*, Londres: Heinemann, 11-36.
- COHEN, ABNER (1981), *The Politics of Elite Culture: Explorations in the Dramaturgy of Power in a Modern African Society*, Berkeley: University of California Press.
- COLEMAN, J. S. (1968), "Modernization: Political Aspects", DAVID, L. S. (org.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 10, Nova Iorque: Basic Books, 395-402.
- COMAROFF, JEAN (1985), "Body of Power, Spirit of Resistance", *The Culture and History of South African People*, Chicago e Londres: University of Chicago Press.

- COMISSÃO DA REFORMA LEGAL (2001), "Reforma da Lei da Família", Maputo: Ministério da Justiça.
- COMISSÃO NACIONAL DO PLANO (1990), "Dinâmica Demográfica e Processos Económicos, Sociais e Culturais", Maputo: Comissão Nacional do Plano, Direcção Nacional de Estatística, Unidade de População e Planificação, Projecto MOZ/86/PO5-OIT/FNUAP, Série População e Desenvolvimento, Doc. n.º 2.
- COMISSÃO NACIONAL DO PLANO (1991), *Relatório sobre os Resultados do 2.º Módulo do Inquérito às Famílias na Cidade de Maputo*, Maputo: Comissão Nacional do Plano, Direcção Nacional de Estatística, Unidade de População e Planificação.
- COMISSÃO NACIONAL DO PLANO (1993), "Pobreza, Emprego e a Questão Demográfica na Cidade de Maputo", Maputo: Comissão Nacional do Plano, Direcção Nacional de Estatística, Unidade de População e Planificação, Projecto MOZ/91/PO4-OIT/FNUAP, Comissão Maputo, Doc. n.º 7.
- COQUERY-VIDROVICH, CATHERINE (1985), *Afrique noire: permanences et ruptures*, Paris: Payot.
- COQUERY-VIDROVITCH, CATHERINE (org.) (1988), *Processus d'urbanisation en Afrique*, Paris: L'Harmattan, 2 vols.
- COUTO, CARLOS (2001), *Estratégias Familiares de Subsistências Rurais em Santiago de Cabo Verde*, Lisboa: Instituto da Cooperação Portuguesa, Ministério dos Negócios Estrangeiros.
- CREED, GERALD W. (2000), "Family Values' and Domestic Economies", *Annual Review of Anthropology*, 29, 329-355.
- CREIGHTON, COLIN; OMARI, C. K. (1995), "Introduction", CREIGHTON, COLIN (org.), *Gender, Family and Household in Tanzania*, Aldershot: Avebury, 1-31.
- CROW, GRAHAM (1989), "The Use of the Concept of 'Strategy' in Recent Sociological Literature", *Sociology*, 23 (1), 1-24.
- CRUZ E SILVA, TERESA (2001), *Protestant Churches and the Formation of Political Consciousness in Southern Mozambique (1930-1974)*, Basel: Schlettwein Publishing.
- CURTIN, PHILIP D. (1987), "Tendances récentes des recherches historiques africaines et contribution à l'histoire en général", *Histoire générale de l'Afrique*, vol. I, Paris: UNESCO/INE, 77-95.
- DALEY, PATRICIA (2001), "Population Displacement and the Humanitarian Aid Regime: the Experience of Refugees in East Africa", BRUIJN, MIRJAM DE; DIJK, RIJK VAN; FOEKEN, DICK (orgs.), *Mobile Africa: Changing Patterns of Movement in Africa and Beyond*, Leiden: Brill, 195-212.
- DARBON, DOMINIQUE (2002), "État et administration publique en Afrique", Lisboa: Centro de Estudos Africanos, Instituto Superior de Ciências do Trabalho e das Empresas, comunicação apresentada no Seminário Internacional "Dinâmicas Políticas na África Contemporânea".
- DARCH, COLIN (1989), "Are There Warlords in Provincial Mozambique? Questions of the Social Base of MNR Banditry", *Review of African Political Economy*, 45-46, 34-49.

- DEERE, CARMEN DIANA (1990), *Household and Class Relations: Peasants and Landlords in Northern Peru*, Berkeley: University of California Press.
- DIJK, HAN VAN; e outros (2001), "Population Mobility in Africa: an Overview", BRUIJN, MIRJAM DE; DIJK, RIJK VAN; FOEKEN, DICK (orgs.), *Mobile Africa: Changing Patterns of Movement in Africa and Beyond*, Leiden: Brill, 9-26.
- DOS SANTOS, T. (1971), "The Structure of Dependence", KAN, K. T.; HODGES, D. C. (orgs.), *Readings in the U. S. Imperialism*, Boston: Extending Horizons.
- DURKHEIM, ÉMILE (1986), *De la division du travail social*, Paris: Presses Universitaires de France.
- EISENSTADT, S. N. (1991), *A Dinâmica das Civilizações: Tradição e Modernidade*, Lisboa: Cosmos.
- ELA, JEAN-MARC (1983), *La Ville en Afrique noire*, Paris: Karthala.
- ELLIS, F. (1998), "Household Strategies and Rural Livelihood Diversification", *Journal of Development Studies*, 35, 138.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. (1937), *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford: Clarendon Press.
- FAGE, J. D. (1987), "L'Évolution de l'historiographie de l'Afrique", *Histoire générale de l'Afrique*, vol. I, Paris: UNESCO/INE, 45-63.
- FELICIANO, JOSÉ FIALHO (1989a), "Antropologia Económica dos Thonga do Sul de Moçambique", Lisboa: Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa, dissertação de doutoramento (policopiado).
- FELICIANO, JOSÉ FIALHO (1989b), "O Sistema de Parentesco Changana", Lisboa: Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa, prova complementar da dissertação de doutoramento (policopiado).
- FELICIANO, JOSÉ FIALHO (1996), "Prefácio", JUNOD, HENRI A. [1912/13], *Usos e Costumes dos Bantos*, Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 15-20, 3.<sup>a</sup> ed.
- FIRST, RUTH (org.) (1979), *O Mineiro Moçambicano: um Estudo sobre a Exportação de Mão-de-obra*, Maputo: Universidade Eduardo Mondlane, Centro de Estudos Africanos, reedição.
- FISIY, CYPRIAN; GESCHIERE, PETER (1996), "Witchcraft, Violence and Identity: Different Trajectories in Postcolonial Cameroon", WERBNER, RICHARD; RANGER, TERENCE (orgs.), *Postcolonial Identities in Africa*, Londres: Zed Books, 193-221.
- FNUAP (1993), *Situação da População Mundial*, Nova Iorque: FNUAP.
- FOEKEN, DICK; OWUOR, SAMUEL O. (2001), "Multi-Spatial Livelihoods in Sub-Saharan Africa: Rural Farming by Urban Households - The Case of Nakuru Town, Kenya", BRUIJN, MIRJAM DE; DIJK, RIJK VAN; FOEKEN, DICK (orgs.), *Mobile Africa: Changing Patterns of Movement in Africa and Beyond*, Leiden: Brill, 125-140.
- FOLBRE, NANCY (1986), "Hearts and Spades: Paradigms of Household Economics", *World Development*, 14, 245-255.

- FORTES, MEYER (1958), "Introduction", GOODY, J. (org.), *The Development Cycle in Domestic Groups*, Cambridge: Cambridge University Press.
- FORTES, MEYER (1969), *Kinship and the Social Order*, Londres: Routledge and Kegan Paul.
- FORTES, MEYER (1978), "An Anthropologist's Apprenticeship", *Annual Review of Anthropology*, 7, 1-3.
- FORTES, MEYER; EVANS-PRITCHARD, E. E. (1981), *Sistemas Políticos Africanos*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- FORTUNA, CARLOS (1993), *O Fio da Meada: o Algodão de Moçambique, Portugal e a Economia-Mundo (1860-1960)*, Porto: Afrontamento.
- FRANK, A. G. (1967), *Capitalisme and Underdevelopment in Latin America*, Nova Iorque: Monthly Review Press.
- FRIEDBERG, ERHARD (1993), *Le Pouvoir et la règle: dynamique de l'action organisée*, Paris: Seuil.
- GAPYISI, EMMANUEL (1989), *Le Défi urbain en Afrique*, Paris: L'Harmattan.
- GEBAUER, HERMANN (1991), "The Subsidized Food Distribution System in Mozambique and its Socio-Economic Impact", Maputo: EEC, Food Security Department.
- GEERTZ, C. ([1973] 1991), *The Interpretation of Cultures*, Londres: Fontana Press.
- GEFFRAY, CHRISTIAN (1991), *A Causa das Armas: Antropologia da Guerra Contemporânea em Moçambique*, Porto: Afrontamento.
- GEFFRAY, CHRISTIAN (2000), *Nem Pai nem Mãe*, Lisboa: Caminho.
- GEFFRAY, CHRISTIAN (2001), *Trésors: anthropologie analytique de la valeur*, Strasbourg: Éditions Arcanes.
- GENDREAU, FRANCIS; LE BRIS, ÉMILE (1990), "Les Grandes peurs de l'an 2000", *Politique Africaine*, 39, 98-108.
- GERSONY, ROBERT (1988), "Summary of Refugees Accounts of Principally Conflict-Related Experience in Mozambique", Washington: Bureau for Refugee Programs, Department of State, USA.
- GESCHIERE, PETER (1994), "Parenté et argent dans une société lignagère", BAYART, JEAN-FRANÇOIS (org.), *La Reinvention du capitalisme*, Paris: Karthala, 87-116.
- GESCHIERE, PETER (1995), *Sorcellerie et politique en Afrique: la viande des autres*, Paris: Karthala.
- GESCHIERE, PETER (2000), "The Processes of Disaggregation and Social Recomposition: the Village and New Modes of the 'Politics of Belonging'", Lisboa: Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa, comunicação apresentada na Conferência Internacional "Africa at the Turn of the Century", 20-23 Setembro.
- GIBBAL, JEAN-MARIE; e outros (1981), "Position de l'enquête anthropologique en milieu urbain africain", *Cahiers d'études africaines*, XXI (81-83), 1-3.

- GIBBAL, JEAN-MARIE; e outros (1981), "Situations urbaines et pratiques sociales en Afrique", *Cahiers d'études africaines*, XXI (81-83), 7-10.
- GINJA, VICTÓRIA; SCHWARZ, CARLOS (1997), "Relatório de Moçambique", *A Acção da Solidariedade Social das ONG dos PALOP*, Lisboa: Relatório elaborado para o Ministério da Solidariedade e Segurança Social, ACEP.
- GLUCKMAN, MAX ([1956] 1991), *Custom and Conflict in Africa*, Londres: Blackwell.
- GONZÁLEZ DE LA ROCHA, MERCEDEZ (2000), "Private Adjustments: Household Responses to the Erosion of Work", SEPED, Conference Paper Series #6, UNDP, [http://www.undp.org/seped/publications/conf\\_pub.htm](http://www.undp.org/seped/publications/conf_pub.htm).
- GONZÁLEZ DE LA ROCHA, MERCEDEZ; GRINSPUN, ALEJANDRO (2001), "Private Adjustments: Households, Crises and Work", *Choices for the Poor: Lessons from National Poverty Strategies*, UNDP, <http://www.undp.org/dpa/publications/choicesforpoor/ENGLISH/CHAP03.PDF>.
- GOOD, BYRON J. (1994), *Medicine, Rationality and Experience: an Anthropological Perspective*, Nova Iorque: Cambridge University Press.
- GOODY, JACK (1958), "The Fission of Domestic Groups among the Lo Dagaba", GOODY, JACK (org.), *The Development Cycle in Domestic Groups*, Cambridge: Cambridge University Press.
- GOODY, JACK (1972), "Evolution of the Family", LASLETT, PETER; WALL, RICHARD (orgs.), *Household and Family in Past Time*, Cambridge: Cambridge University Press.
- GOODY, JACK (1976), "Introduction", GOODY, JACK; e outros (orgs.), *Family and Inheritance: Rural Society in Europe 1200-1800*, Cambridge: Cambridge University Press.
- GOVERNO DE MOÇAMBIQUE (1999), "A Economia da Área Metropolitana e Recursos Disponíveis para o Plano", *Plano da Estrutura da Área Metropolitana de Maputo, Relatório Final*, 2.º vol.
- GREEN, REGINALD H. (1991), *A Luta contra a Pobreza em Moçambique*, Maputo: Direcção Nacional de Planificação.
- GREST, JEREMY (1995), "Gestão Urbana, Reformas de Governo Local e Processo de Democratização em Moçambique: Cidade de Maputo, 1975-1990", *Arquivo Histórico de Moçambique*, 17, 57-86.
- GUGLER, JOSEF (1988) (org.), *The Urbanization of the Third World*, Nova Iorque: Oxford University Press.
- GUTWIRTH, J. (1982), "Jalons pour l'anthropologie urbaine", *L'Homme*, XXII (4).
- HANCE, W. A. (1970), *Population, Migration and Urbanization in Africa*, Nova Iorque: Columbia Press.
- HANLON, JOSEPH (1984), *Mozambique, the Revolution under Fire*, Londres: Zed.

- HANLON, JOSEPH (1991), *Mozambique, Who Calls the Shots?*, Londres: James Currey/Blomington, Indianapolis: Indiana University Press.
- HARRIES, PATRICK (1979), "Clarity and Confusion in Classification: Tribalism and the Tsonga of Southern Mozambique", Maputo: Centro de Estudos Africanos, Universidade Eduardo Mondlane (policopiado).
- HARRIS, J. (1982), *Rural Development: Theories, Peasant Economy and Agrarian Change*, Londres: Hutchinson.
- HASWELL, M. R.; HUNT, D. (1991) (orgs.), *Rural Households in Emerging Societies: Technology and Change in Sub-Saharan Africa*, Nova Iorque, Berg.
- HELGESSION, ALF (1994), "Church, State and People in Mozambique: an Historical Study with Special Emphasis on Methodist Development in the Inhambane Region", Uppsala: Uppsala University, dissertação de doutoramento (policopiado).
- HERMELE, KENNETH (1990), "Mozambican Crossroads: Economics and Politics in the Era of Structural Adjustment", Bergen: Michelsen Institute, Department of Social Science and Development.
- HESELING, G.; LAURAS-LOCOH, THÉRÈSE (1997), "Femmes, pouvoir, sociétés", *Politique Africaine*, 65, 3-20.
- HUGON, PHILIPPE (1980a), "Dualisme sectoriel ou soumission des formes de production au capital: peut-on dépasser le débat?", *Revue Tiers Monde*, XXI (82), 241-257.
- HUGON, PHILIPPE (1980b), "Les petites activités marchandes dans les espaces urbains africains (Essai de Typologie)", *Revue Tiers Monde*, XXI (82), 405-522.
- HUGON, PHILIPPE (1999), *Economia de África*, Lisboa: Vulgata.
- IBEANU, O. (1990), "Apartheid, Destabilisation and Displacement: the Dynamics of the Refugee Crisis in Southern Africa", *Journal of Refugee Studies*, 3 (1), 47-63.
- IBRAIMO, M. A. (1994), "Crescimento da População Urbana e Problemas de Urbanização da Cidade de Maputo", Maputo: Unidade de População e Planificação, Direcção Nacional de Estatística, Comissão Nacional do Plano, Série População e Desenvolvimento, Doc. n.º 11.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA (1998a), *II Recenseamento Geral da População e Habitação, 1997, Resultados Definitivos*, Maputo: INE.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA (1998b), dados obtidos por solicitação do Projecto *Urbanização Acelerada em Luanda e Maputo: Impacto da Guerra e das Transformações Sócio-económicas (Décadas de 80 e 90)* em Agosto de 1999, Maputo: INE.
- ITURRA, RAUL (1991), *A Religião como Teoria da Reprodução Social*, Lisboa: Escher.
- JAMAL, V.; WEEKS J. (1988), "The Vanishing Rural: Urban Gap in Sub-Saharan Africa", *International Labour Review*, 127 (3), 271-292.

- JERVE, ALF MORTEN (2001), "Rural-Urban Linkages and Poverty Analysis", *Choices for the Poor*, Capítulo 4.º, UNDP, <http://www.undp.org/dpa/publications/choicesforpoor/ENGLISH/CHAP04.PDF>.
- JUNOD, HENRI A. ([1912/13] 1996), *Usos e Costumes dos Bantos*, Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 2 vols., 3.ª edição.
- KIERNAN, JIM (1992), "The African Independent Churches", CHIDESTER, D., *Religions of South Africa*, Londres: Routledge, 116-128.
- KI-ZERBO, JOSEPH (1972), *Histoire de l'Afrique noire*, Paris: Hatier.
- KLEINMAN, ARTHUR (1994), "Pain and Resistance: the Delegitimation and Relegitimation of Local Worlds", GOODY, M-J.; BRODWIN, PAUL; GOOD, BYRON (orgs.), *Pain as Human Experience: an Anthropological Perspective*, Berkeley: University of California Press, 169-197.
- LACHARTRE, BRIGITTE (2000), *Enjeux urbains au Mozambique: de Lourenço Marques a Maputo*, Paris: Karthala.
- LANGDON, JEAN L. (2001), "A Doença como Experiência: o Papel da Narrativa na Construção Sociocultural da Doença", *Etnográfica*, V (2), 241-260.
- LASLETT, PETER (1972), "Introduction: the History of the Family", LASLETT, PETER; WALL, RICHARD (orgs.), *Household and Family in Past Time*, Cambridge: Cambridge University Press, 1-86.
- LASLETT, PETER; WALL, RICHARD (orgs.), *Household and Family in Past Time*, Cambridge: Cambridge University Press.
- LATOUCHE, SERGE (1998), *L'Autre Afrique: entre don et marché*, Paris: Editions Albin Michele.
- LAUTIER, BRUNO (1991), "Cycles de vie, trajectoires professionnelles et stratégies familiales: quelques réflexions méthodologiques à partir de travaux latino-américains", *Les Cahiers*, 14, 119-140.
- LAUTIER, BRUNO (1994), *L'Économie informelle dans le Tiers Monde*, Paris: L'Harmattan.
- LAUTIER, BRUNO (1995), "Cycles de vie, trajectoires professionnelles et stratégies familiales", CABANES; e outros (orgs.), *Salariés et entreprises dans les pays du sud: contributions a une anthropologie politique*, Paris: Karthala-ORSTOM, 335-358.
- LAUTIER, BRUNO; MIRAS, C. E.; MORICE, A. (1991), *L'État et l'informel*, Paris: L'Harmattan.
- LE BRIS, ÉMILE, (1981), "Contenu géographique et contenu social de la notion de résidence: quelques réflexions à partir de résultats d'enquêtes biographiques effectuées à Lomé (Togo) et Accra (Ghana)", *Cahiers d'études africaines*, XXI (81-83), 129-174.
- LE BRIS, ÉMILE; e outros (1987), *Famille et résidence dans les villes africaines Dakar, Bamako, Saint-Louis, Lomé*, Paris: L'Harmattan.

- LE BRIS, ÉMILE; QUESNEL, ANDRÉ (1991), "Circulation des hommes et urbanisation: les politiques en échec", *Politique Africaine*, 44, 66-77.
- LEVY Jr., MARION (1967), "Social Patterns (Structures) and Problems of Modernization", MOORE, WILBERT; COOK, ROBERT M. (orgs.), *Readings on Social Change*, Nova Iorque/Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 189-208.
- LÉVY-STRAUSS, CLAUDE (1949), *Les Structures Élémentaires de la Parenté*, Paris: Presses Universitaires de France.
- LIMA, ANTÓNIA P. (1999), "Grandes Famílias Grandes Empresas: Ensaio Antropológico sobre uma Elite de Lisboa", Lisboa: Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa, dissertação de doutoramento (policopiado).
- LIMA, ANTÓNIA P. (1992), "A Família e a Unidade Doméstica na Madragoa: Valores e Práticas de 1930 a 1990", Lisboa: Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa, tese de mestrado (policopiado).
- LIPTON, MICHEL (1977), *Why Poor People Stay Poor: Urban Bias in World Development*, Londres: Maurice Temple Smith/Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- LIPTON, MICHEL (1988), "Why Poor People Stay Poor: Urban Bias in World Development", GUGLER, JOSEF (org.), *The Urbanization of the Third World*, Nova Iorque: Oxford University Press, 40-51.
- LITTLE, K. (1974), *Urbanisation as a Social Process: an Essay on Movement and Change in Contemporary Africa*, Londres: Routledge & Kegan Paul.
- LITTLE, P. D.; COLOANE, IRAE B. LUNDIM (1992), "Petty Trade and Household Survival Strategies: a Case Study of Food and Vegetables Traders in the Peri-Urban Area of Maputo, Mozambique", Maputo: Instituto de Relações Internacionais, Centro de Estudos Estratégicos Internacionais.
- LOCK, MARGARET; SCHEPER-HUGHES, N. (1990), "A Critical-Interpretative Approach in Medical Anthropology: Rituals and Routines of Discipline and Dissent", JOHNSON, THOMAS M.; SARGENT, Carolyn F. (orgs.), *Medical Anthropology: Contemporary Theory and Method*, Nova Iorque: Praeger Publishers.
- LOCOH, THÉRÈSE (1990), "Evolution de la famille et transition démographique en Afrique", *RISS*, n.º 126.
- LOCOH, THÉRÈSE (1993), "Formes modernes et traditionnelles de solidarité", CHASTELAND, J.-C.; e outros (orgs.), *Politiques de développement et croissance démographique rapide en Afrique*, INED: Congrès et Colloques, n.º 13, actas da Conferência Internacional "Développement et croissance rapide: regards sur l'avenir de l'Afrique", 215-234.
- LOFORTE, ANA MARIA (1987), "Migrantes e a sua Relação com o Meio Rural", *Trabalhos de Arqueologia e Antropologia*, 4, 55-69.
- LOFORTE, ANA MARIA (1989), "A Persistência dos Valores "Tradicionais" nas Comunidades Urbanas e a Etnicidade", *Trabalhos de Arqueologia e Antropologia*, 6, 21-27.

- LOFORTE, ANA MARIA (1996), "Género e Poder entre os Tsonga de Moçambique", Lisboa: Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa, dissertação de doutoramento (policopiado).
- LONG, NORMAN (1992a), "Introduction", LONG, NORMAN; LONG, ANN (orgs.), *Battlefields of Knowledge: the Interlocking of Theory and Practice in Social Research and Development*, Londres: Routledge, 3-15.
- LONG, NORMAN (1992b), "From Paradigm Lost to Paradigm Regained? The Case for an Actor-Oriented Sociology of Development", LONG, NORMAN; LONG, ANN (orgs.), *Battlefields of Knowledge: the Interlocking of Theory and Practice in Social Research and Development*, Londres: Routledge, 36-46.
- LOPES, CARLOS (2001), "Bairro de Mafalala (Maputo), Ensaio sobre Economia Urbana", OPPENHEIMER, JOCHEN; e outros, *Urbanização Acelerada em Luanda e Maputo: Impacto da Guerra e das Transformações Sócio-económicas (Décadas de 80 e 90)*, Lisboa: Centro de Estudos sobre África e do Desenvolvimento, Instituto Superior de Economia e Gestão, Universidade Técnica de Lisboa, relatório provisório (policopiado).
- LOPES, CARLOS; e outros (2002a), "Economia Urbana de Luanda e Maputo", OPPENHEIMER, J.; e outros, "Urbanização Acelerada em Luanda e Maputo: Impacto da Guerra e das Transformações Sócio-económicas (Décadas de 80 e 90)", Lisboa: Centro de Estudos sobre África e do Desenvolvimento, Instituto Superior de Economia e Gestão, Universidade Técnica de Lisboa, relatório de economia (policopiado).
- LOPES, CARLOS; e outros (2002b), "Relatório Síntese", OPPENHEIMER, JOCHEN; e outros, "Urbanização Acelerada em Luanda e Maputo: Impacto da Guerra e das Transformações Sócio-económicas (Décadas de 80 e 90)", Lisboa: Centro de Estudos sobre África e do Desenvolvimento, Instituto Superior de Economia e Gestão, Universidade Técnica de Lisboa, relatório provisório (policopiado).
- LUNDIM, IRAE BAPTISTA (1987), "Aspectos Metodológicos da Elaboração e Desenvolvimento do Projecto 'Migrantes e a sua Relação com o Meio Rural'", *Trabalhos de Arqueologia e Antropologia*, 4.
- LUNDIM, IRAE BAPTISTA (1988), "Aspectos Sócio-económicos e Sócio-culturais do Sector Familiar nas Zonas Verdes de Maputo", Maputo: Faculdade de Agronomia, com a participação do Departamento de Arqueologia e Antropologia, Universidade Eduardo Mondlane (policopiado).
- MADUREIRA PINTO, JOSÉ (1994), *Propostas para o Ensino das Ciências Sociais*, Porto: Afrontamento.
- MAFEJE, ARCHIE (1991), "African Households and Prospects for Agricultural Revival in Subsaharan Africa", *Working Paper 2/91*, CODESRIA.
- MAGAIA, LINA (1983), *Dumba-Nengue: Run for Your Life. Peasant Tales of Tragedy in Mozambique*, USA: Africa World Press.
- MALINOSWKI, BRONISLAW (1935), *Coral Gardens and Their Magic*, Londres: Allen and Unwin.

- MALINOSWKI, BRONISLAW (1948), *Magic, Science and Religion*, Boston: Free Press.
- MAPPA, SOPHIA (1998), *Pouvoirs traditionnels et pouvoir d'État en Afrique: l'illusion universaliste*, Paris: Karthala.
- MARCUS, GEORGE (org.) (1983), *Elites: Ethnographic Issue*, Albuquerque: University of New Mexico Press.
- MARIE, ALAIN (1986), "La Tradition africaine face à la modernité occidentale", *La Valeur*, 14, 175-190.
- MARIE, ALAIN (1998a), "Introduction: l'individualisation africaine en question", *L'Afrique des individus: itinéraires citadins dans l'Afrique contemporaine (Abijan, Bamako, Dakar, Niamey)*, Paris: Karthala, 7-18.
- MARIE, ALAIN (org.) (1998b), *L'Afrique des Individus: itinéraires citadins dans l'Afrique contemporaine (Abijan, Bamako, Dakar, Niamey)*, Paris: Karthala.
- MARSHALL, JUDITH (1990), "Structural Adjustment and Social Policy in Mozambique", *Review of Africa Political Economy*, 47, 28-43.
- MARTIN, DENIS-CONSTANT (1991), "The Cultural Dimensions of Governance", *Proceedings of the World Bank Conference on Development Economics*, World Bank.
- MAUSS, MARCEL (1923-1924), "Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques", *L'Année Sociologique*, seconde série, 1, 145:279.
- MAUSS, MARCEL (1969), *Cohésion sociale et divisions de la sociologie*, Paris: Les Éditions de Minuit.
- MBEMBE, ACHILLE (2000), "Recompositions sociais", Lisboa: Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa, 20-23 Setembro, Comunicação apresentada na Conferência Internacional "Africa at the Turn of the Century" (policopiado).
- MÉDECINS SANS FRONTIÈRES (1993), "Movimento de Populações", *CIS – Célula Inter-Secções, Boletim Mensal*, 12.
- MEDEIROS EDUARDO (s/d), "O Sistema Linhageiro Macua-Lómwè", Maputo: Faculdade de Letras, Universidade Eduardo Mondlane (policopiado).
- MEDEIROS, EDUARDO (1991a), "Práticas Tradicionais face à Doença, ao Infortúnio e às Perturbações Sociais: Algumas Reflexões Antropológicas", Maputo: Centro Regional de Desenvolvimento Sanitário de Maputo, comunicação apresentada no Seminário Cultura e Saúde, Dezembro (policopiado).
- MEDEIROS, EDUARDO (1991b), "Parentesco e Vida Familiar nas Sociedades Moçambicanas: Algumas implicações para a Saúde-Doença", Maputo: Centro Regional de Desenvolvimento Sanitário de Maputo, comunicação apresentada no Seminário Cultura e Saúde, Dezembro (policopiado).
- MEDEIROS, EDUARDO (2001), "Os Africanistas e a Questão Étnica em Moçambique", Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 11-13 Dezembro, comunicação apresentada no III Congresso de Estudos Africanos no Mundo Ibérico (policopiado).

- MEDICK, HANS; SABEAN, DAVID W. ([1984] 1988), "Introduction", *Interest and Emotion: Essays on the Study of Family and Kinship*, Cambridge: Cambridge University Press, 1-8.
- MENDES, MARIA CLARA (1979), *Maputo antes da Independência: Geografia de uma Cidade Colonial*, Lisboa: Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa.
- MENDES, MARIA CLARA (1989a), "Slum and Squatter Settlements in Maputo, Mozambique: Structure and Perspectives", OBUDHO, R. A.; MHLANGA, CONSTANCE (orgs.), *Slum and Squatter Settlements in Sub-Saharan Africa: Toward a Planning Strategy*, Nova Iorque: Praeger Publishers, 219-230.
- MENDES, MARIA CLARA (1989b), "La Crise du tournant post-colonial: les repercussions de l'indépendance sur la ville de Maputo", CAHEN, MICHEL (org.), *Bourgs et villes en Afrique lusophone*, Paris: L'Harmattan.
- MINISTÉRIO DA JUSTIÇA (s/d), *Lista das Confissões Religiosas Registadas*, Maputo: Direcção Nacional de Assuntos Religiosos, MJM.
- MINISTÉRIO DO PLANO E DAS FINANÇAS (1997), "Cálculo de Agregados Básicos de Consumo", *Manual de Planificação e Implementação de Inquéritos para o Estudo da Medição das Condições de Vida*, anexo X, Maputo: Departamento da População e Desenvolvimento, MPF.
- MINISTÉRIO DO PLANO E DAS FINANÇAS (1998), *Pobreza em Moçambique: Perfil, Determinantes e Implicações para as Políticas*, Maputo: Ministério do Plano e das Finanças.
- MONGA, CÉLISTIN (1996), *The Anthropology of Anger: Civil Society and Democracy in Africa*, Boulder e Londres: Lynne Rienner.
- MOOCK, JOYCE LEWINGER (1986), *Understanding Africa's Rural Households and Farming Systems*, Boulder, CO: Westview.
- MORGAN, DAVID H. J. (1989), "Strategies and Sociologists: a Comment on Crow", *Sociology*, 23 (1), 25-29.
- MORGAN, GLENDA (1990), "Violence in Mozambique: Towards an Understanding of Renamo", *The Journal of Modern African Studies*, 28 (4), 603-619.
- MORGAN, LEWIS ([1877] 1978-80), *A Sociedade Primitiva*, Lisboa: Presença.
- MORICE, ALAIN (1985), "A propos de l'«économie populaire spontanée»: pour une vision socio-politique de la reproduction urbaine", *Politique Africaine*, 8, 114-124.
- MOUFFE, CHANTAL (1996), *O Regresso do Político*, Lisboa, Gradiva.
- MURTEIRA, MÁRIO (1988), *Estados de Língua Portuguesa na Economia Mundial: Ideologias e Práticas do Desenvolvimento*, Lisboa: Presença.
- NEEDHAM, RODNEY (1971a), "Introduction", NEEDHAM, RODNEY (org.), *Rethinking Kinship and Marriage*, Londres: Tavistock.
- NEEDHAM, RODNEY (1971b), "Remarks on the Analysis of Kinship and Marriage", NEEDHAM, RODNEY (org.), *Rethinking Kinship and Marriage*, Londres: Tavistock.

- NETTING ROBERT McM.; WILK, RICHARD R.; ARNOULD, ERIC (orgs.) (1984), *Households: Comparative and Historical Studies of the Domestic Group*, Berkeley: University of California Press.
- NEWIT, MAYLIN (1995), *A History of Mozambique*, Londres: Hurst & Company.
- NGOENHA, SEVERINO E. (1999), "Os Missionários Suíços face ao Nacionalismo Moçambicano: entre a Tsonganidade e a Moçambicanidade", *Lusotopie*, 425-436.
- O'LAUGHLIN, B. (1992), "A Base Social da Guerra em Moçambique", *Estudos Moçambicanos*, 10, 107-142.
- OLIVIER DE SARDAN, JEAN-PIERRE (1985), "Sciences sociales, africanistes et faits de développement", BOIRAL, P. (org.), *Paysans, experts et chercheurs en Afrique noire*, Paris: Karthala, 27-43.
- OLIVIER DE SARDAN, JEAN-PIERRE (1988), "Peasant Logics and Development Project Logics", *Sociologia Ruralis*, 28 (2-3): 216-226.
- OLIVIER DE SARDAN, JEAN-PIERRE (1998), *Anthropologie et développement*, Paris: Karthala.
- OLIVIER DE SARDAN, JEAN-PIERRE (2000), "L'Espoir toujours repoussé d'une démocratie authentique: dramatique déliquescence des états en Afrique", *Le Monde diplomatique*, Fevereiro, 12-13.
- OPPENHEIMER, JOCHEN (1992-94), "Cooperação para o Desenvolvimento no Contexto do Ajustamento Estrutural e da Guerra: o Exemplo de Moçambique", *Revista Internacional de Estudos Africanos*, 16-17, 171-207.
- OPPENHEIMER, JOCHEN; e outros (2001), "Urbanização Acelerada em Luanda e Maputo: Impacto da Guerra e das Transformações Sócio-económicas (Décadas de 80 e 90)", Lisboa: Centro de Estudos sobre África e do Desenvolvimento, Instituto Superior de Economia e Gestão, Universidade Técnica de Lisboa, textos preliminares.
- OPPENHEIMER, JOCHEN; RAPOSO, ISABEL (2000), "A Cooperação Direccionada para os Grupos Vulneráveis no Contexto da Concentração Urbana Acelerada", Lisboa: Ministério do Trabalho e da Solidariedade/Centro de Estudos Africanos do ISCTE/Centro de Estudos sobre África e do Desenvolvimento, Instituto Superior de Economia e Gestão, Universidade Técnica de Lisboa.
- OPPENHEIMER, JOCHEN; RAPOSO, ISABEL (2002), *A Pobreza em Maputo*, Lisboa: Ministério do Trabalho e da Solidariedade, Departamento de Cooperação.
- ORTNER, S. (1984), "Theory in Anthropology since the Sixties", *Comparative Studies in Society and History*, 26 (1), 126-166.
- OSMONT, ANNIK (1981), "Stratégies familiales, stratégies résidentielles en milieu urbain", *Cahiers d'études africaines*, XXI (81-83), 175-196.
- PATTON, W. (1993), "Post-War Population Movements in Mozambique", Maputo: United Nations Operation in Mozambique, ONUHAC.

- PENA PIRES, RUI (1993), "A Imigração em Portugal: Ensaio de uma Tipologia", ROCHA TRINDADE, M. B. (org.), *Recent Migration Trends in Europe: Europe's New Architecture*, Lisboa: Instituto de Estudos para o Desenvolvimento, Universidade Aberta.
- PEREIRA LEITE, JOANA (1990), "La Reproduction du réseau impérial portugais: quelques précisions sur la formation du circuit d'or Mozambique/Portugal", *Estudos de Economia*, X (3), 365-401.
- PEREIRA, RUI (1986), "Ideologia e Mudança da Estrutura Social entre os Tsonga de Moçambique: um Olhar Crítico sobre os Critérios Utilizados no Estudo dos factores da Migração Laboral do Sul do Save", *Revista de Ethnologia*, 3-4, 175-216.
- PETITEVILLE, FRANCK (1995), "A propos du débat sur le développement: intérêt et limites du paradigme culturaliste pour l'étude du développement", *Revue Tiers-Monde*, XXXVI (144), 859-875.
- PHAL, R. E. (1984), *Divisions of Labour*, Oxford: Basil, Blackwell.
- PHAL, R. E. (1985), "The Restructuring of Capital, the Local Economy and Household Work Strategies", GREGORY, D.; URRY, J. (orgs.), *Social Relations and Spatial Structures*, Basingstoke: Macmillan, 246-264.
- PINA CABRAL, JOÃO (1991), *Os Contextos da Antropologia*, Lisboa: Difel.
- PINA CABRAL, JOÃO (2000), "A Difusão do Limiar: Margens, Hegemonias e Contradições", *Análise Social*, XXXIV (153), 865-892.
- POTTS, DEBORAH (1997), "Urban Lives: Adopting New Strategies and Adapting Rural Links", RAKODI, CAROL (org.), *The Urban Challenge in Africa: Growth and Management of its Large Cities*, Tokyo, etc.: United Nations University Press, 447-494.
- PUJADAS, JUAN JOSÉ (1992), *El Método Biográfico: el Uso de las Historias de Vida en Ciencias Sociales*, Madrid: CIS.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. (1974), "Introdução", RADCLIFFE-BROWN, A. R.; FORDE, DARYLL, *Sistemas Políticos Africanos de Parentesco e Casamento*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 9-114.
- RAFFI, L.; TEYSSIER, S. (1988), "Produção Agrícola Familiar, Diferenciação Tipológica e Modelização do Comportamento Empresarial", Maputo: Gabinete das Zonas Verdes, Faculdade de Agronomia, Universidade Eduardo Mondlane (policopiado).
- RAPOSO, ISABEL; QUINTELA, JOÃO (2000), "A Reinvenção do Urbano", *Cidades UCCLA*, 2, 28-41.
- RIST, GILBERT (org.) (1994), *La Culture otage du développement?*, Paris: L'Harmattan, EADI.
- RITA-FERREIRA (1963), *O Movimento Migratório de Trabalhadores entre Moçambique e a África do Sul*, Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar.
- ROBERTS, BRYAN (1994), "Informal Economy and Family Strategies", *Journal of Urban and Regional Research*, 18 (1), 6-23.

- ROBERTSON, C. C. (1984), "Women in the Uurban Economy", HAY, M. J.; STICHER, S. (orgs.), *African Women South of the Sahara*, Nova Iorque: Longman, 47-69.
- ROCA ÁLVAREZ, ALBERT (2001), "Poder, Memoria y Tradición: sobre la Durabilidad de las Formas Políticas Africanas", TRUJILHO, JOSÉ RAMÓN (org.), *África hacia el Siglo XXI*, Madrid: Casa de África, 59-72.
- ROCHA, ANA MARIA (1993), "Urban Displaced Persons in Mozambique: What Future?", Lund: Department of Social Anthropology, University of Lund (policopiado).
- RODRIGUES, CRISTINA (2002), "Estratégias de Sobrevivência e Reprodução de Famílias em Luanda", OPPENHEIMER, JOCHEN; e outros "Urbanização Acelerada em Luanda e Maputo: Impacto da Guerra e das Transformações Sócio-económicas (Décadas de 80 e 90)", Lisboa: Centro de Estudos sobre África e do Desenvolvimento, do Instituto Superior de Economia e Gestão, Universidade Técnica de Lisboa, relatório de antropologia.
- ROSALDO, MICHELLE; LAMPHERE, LOUISE (org.) (1974), *Women, Culture and Society*, Stanford: Stanford University Press.
- ROSALDO, RENATO (1980), *Ilongot Headhunting 1883-1974*, Stanford: Stanford University Press.
- ROSTOW, W. W. (1964), "The Takeoff into Self-Sustained Growth", ETZIONI, AMITAI E ETZIONI, EVA (orgs.), *Social Change*, Nova Iorque: Basic Books, 285-300.
- ROTHSTEIN, F. (1999), "Declining Odds: Kinship, Women's Employment, and Political Economy in Rural Mexico", *American Anthropology*, 101, 579-93.
- SAFA, H. I. (1995), *The Myth of the Male Breadwinner: Women and Industrialization in the Caribbean*, Boulder, CO: Westview.
- SAHLINS, MARSHALL (1976), *Age de pierre, âge d'abondance*, Paris: Gallimard.
- SAHLINS, MARSHALL (1980), *Au coeur des sociétés*, Paris: Gallimard.
- SANGREN, P. STEVEN (1991), "Dialectics of Alienation: Individuals and Collectivities in Chinese Religion", *Man*, 26, 67-86.
- SANTOS SILVA, AUGUSTO; MADUREIRA PINTO, JOSÉ (orgs.) (1986), *Metodologia das Ciências Sociais*, Porto: Afrontamento.
- SCOTT, JOHN. (org.) (1990), *The Sociology of Elites*, Aldershot: Elgar, 3 Vols.
- SEIBERT, GERHARD (2001), "Exclusão Social e Igrejas Cristãs Sincréticas em Moçambique", Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, comunicação apresentada no III Congresso de Estudos Africanos no Mundo Ibérico "Novas Relações com África: Que Perspectivas?", 11 a 13 de Dezembro.
- SEIBERT, GERHARD (2002), "Auto-organização das Populações em Três Bairros Periféricos de Maputo", OPPENHEIMER, Jochen; e outros, "Urbanização Acelerada em Luanda e Maputo: Impacto da Guerra e das Transformações Sócio-económicas (Décadas de 80 e 90)", Lisboa: Centro de Estudos sobre África e do Desenvolvimento, Instituto Superior de Economia e Gestão, Universidade Técnica de Lisboa, relatório provisório.

- SERRA, CARLOS (2001), *Les Laissés-pour-compte des villes mozambicaines (une approche plurielle à la société civile precarisée)*, Maputo: Centro de Estudos Africanos da Universidade Eduardo Mondlane e CODESRIA.
- SICK, D. (1999), *Farmers of the Golden Bean: Costa Rican Households and Global Coffee Economy*, Illinois: Dekalb/North Illinois University Press.
- SITOE, BENTO (1996), *Dicionário Changana-Português*, Maputo: Instituto Nacional de Desenvolvimento da Educação.
- SMELSER, NEIL N. (1964), "Toward a Theory of Modernization", ETZIONI, AMITAI; ETZIONI, EVA (orgs.), *Social Change*, Nova Iorque: Basic Books, 268-284.
- SOBRAL, JOSÉ (1993), "Trajectos: Produção e Reprodução da Sociedade. Família, Propriedade, Estrutura Social numa Freguesia Rural Beirã", Lisboa: Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa, dissertação de doutoramento (policopiado).
- SOUSA SANTOS, BOAVENTURA (1994), *Pela Mão de Alice: o Social e o Político na Pós-Modernidade*, Porto: Afrontamento.
- SOUSA SANTOS, BOAVENTURA (1995), *Introdução a uma Ciência Pós-Moderna*, Porto: Afrontamento.
- STREN, RICHARD; WHITE, RODNEY (orgs.) (1989), *African Cities in Crises: Managing Rapid Urban Growth*, Londres: Westview Press.
- SUNDKLER, BENGT (1948), *Bantu Prophets in South Africa*, Londres: Lutterworth Press.
- SZASZ, T. S. (1972), *The Myth of Mental Illness*, Frogmore: Paladin.
- TABUTIN, DOMINIQUE (org) (1988), *Population et sociétés en Afrique au sud du Sahara*, Paris: L'Harmattan.
- TACOLI, CECILIA (2001), "Urbanisation and Migration in Sub-Saharan Africa: Changing Patterns and Trends", BRUIJN, MIRJAM DE; DIJK, RIJK VAN; FOEKEN, DICK (orgs.), *Mobile Africa: Changing Patterns of Movement in Africa and Beyond*, Leiden: Brill, 141-152.
- TICE, K. E. (1995), *Kuna Crafts, Gender, and the Global Economy*, Austin: University of Texas Press.
- TOLE, JOSÉ DIQUISSONE (1995), "Moçambique, Educação e Formação da Classe-Estado", Lisboa: Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa, dissertação de mestrado (policopiado).
- TREFON, THEODORE (2002), "The Political Economy of Sacrifice: Kinship and the State", Lisboa: Centro de Estudos Africanos, Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa, comunicação apresentada no Seminário Internacional "Dinâmicas Políticas na África Contemporânea" (policopiado).
- TRIPP, AILI MARI (1989), "Women and the Changing Urban Household Economy in Tanzânia", *Journal of Modern African Studies*, 27, 601-23.

- TURNER, VICTOR (1969), *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Harmondsworth: Penguin Books.
- TURNER, VICTOR; BRUNER, EDWARD M. (orgs.) (1986), *The Anthropology of Experience*, Urbana: University of Illinois Press.
- VLETTER, FION DE (1996), "Study on the Informal Sector in Mozambique (Maputo e Sofala)", Maputo: Unidade de Alívio à Pobreza, Ministério do Plano e das Finanças.
- WALL, KARIN (1994), "La Fabrication de la vie familiale: changement social et dynamique familiale chez les paysans du bas-Minho", Genebra: Faculté des Sciences Économiques et Sociales, Université de Genève, dissertação de doutoramento (policopiado).
- WELCH, GITA HONWANA; DAGNINO, F.; SACHS, A. (1985), "Transforming the Foundations of Family Law in the Course of Mozambican Revolution", *Journal of Southern African Studies*, 12 (1), 70-74.
- WERBNER, RICHARD (1985), "The Argument of Images: from Zion to the Wilderness in African Churches", BINSBERGEN, WIM VAN; SCHOFFELEERS, MATTHEW (orgs), *Theoretical Explorations in African Religion*, Leiden: Centro de Estudos Africanos.
- WERBNER, RICHARD; RANGER, TERENCE (1996), *Postcolonial Identities in Africa*, Londres: Zed Books.
- WILSON, KEN B. (1992), "Cults of Violence and Counter-Violence in Mozambique", *The Journal of Southern African Studies*, 18 (3), 1-71.
- WILSON, KEN B. (1992), "Deslocados Internos, Refugiados e Repatriados de e para Moçambique", Oxford: Refugee Studies Programme, Queen Elizabeth House, University of Oxford.
- WILSON, KEN B.; NUNES, JOVITO (1992), "Repatriation to Mozambique: Refugee Initiative and Agency Planning", ALLEN, T.; MORSINK, H., *When Refugees Return*, Londres: James Currey (versão final, policopiado).
- WLSA (1997), *Families in Changing Environment in Mozambique: Women and Law in Southern Africa*, Maputo: WLSAMOZ.
- WOLF D. L. (1992), *Factory Daughters: Gender Household Dynamics, and Rural Industrialization in Java*, Berkeley: University Arizona Press.
- WONG, D. (1992), "Flight vs Forced Migration: Issues in the Conceptualisation of Refugee Migration", Lisboa: Associação Internacional de Sociologia, comunicação apresentada no Congresso "Migration Trends in the 90s: Old Themes, New Issues", 6-9 Abril (policopiado).
- YANAGISAKO, SYLVIA J. (1979), "Family and Household: the Analysis of Domestic Groups", *Annual Review of Anthropology*, 8, 161-205.
- YOUNG, TOM (1990), "The MNR/Renamo: External and Internal Dynamics", *African Affairs*, 89 (357), 491-509.
- ZETTER, ROGER (1991), "Labelling Refugees: Forming and Transforming Bureaucratic Identity", *Journal of Refugee Studies*, 4 (1), 39-62.