

AS CRENÇAS, OS NOMES E AS TERRAS: DINÂMICAS IDENTITÁRIAS DE FAMÍLIAS NA PERIFERIA DE MAPUTO

Ana Bénard da Costa

Este texto apresenta algumas ideias relacionadas com os processos de (re)construção das identidades familiares, suscitadas no decorrer de uma investigação sobre estratégias de sobrevivência e reprodução social de famílias da periferia de Maputo. Introduzindo o texto com uma caracterização geral das estratégias mencionadas, de modo a fundamentar a importância da compreensão da dimensão identitária na sua análise, a autora analisa alguns dos processos simbólicos através dos quais se reconstróem e se perpetuam as identidades familiares no universo de estudo. Concretamente fala-se do culto dos antepassados, da atribuição de nomes próprios e das relações com a “terra de origem”. Salientam-se as ambiguidades patentes nos discursos, práticas e comportamentos dos actores sociais num contexto onde se articulam lógicas diversas e interesses contraditórios.

Este texto apresenta algumas ideias sobre a temática da construção das identidades familiares, suscitadas no decorrer de uma investigação sobre estratégias de sobrevivência e reprodução social de famílias a residir em três bairros da periferia de Maputo (Mafalala, Polana A e Hulene B).¹ Estes bairros, apesar de se diferenciarem em muitos dos seus aspectos – proximidade em relação ao centro, dimensão, densidade populacional ou origem dos seus habitantes –, caracterizam-se por uma grande precariedade de infra-estruturas urbanas e de serviços sociais, elevados índices de “pobreza” e de desemprego formal.²

Neste contexto, as famílias desenvolvem estratégias de sobrevivência e reprodução social que se caracterizam essencialmente por uma articulação de recursos e de fontes de rendimento diversificadas.³ Essa articulação pressupõe a manutenção e criação de relações de reciprocidade que possibilitem a entreaajuda entre um grupo heterogéneo e disperso de parentes.⁴

¹ A presente análise baseia-se em investigações realizadas na periferia de Maputo entre 1999 e 2001 (Bénard da Costa 2002, Oppenheimer e outros 2002).

² 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).

³ Os termos “sobrevivência e reprodução social” 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 (2001 [1994]: 99).

⁴ 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

A precariedade material das condições de existência constitui assim uma das explicações possíveis para o desenvolvimento deste tipo de estratégias e torna particularmente visíveis as funções económicas da família (Lima 1999: 1) que surgem como um dos elementos condicionantes da própria estrutura familiar. Do mesmo modo e por extensão, as relações familiares parecem reorganizar-se em função das estratégias de sobrevivência económica.⁵ No entanto, importa lembrar que, mesmo em contextos de grande precariedade material, existem diversidades extremas entre famílias, e que diferentes tipos de famílias, com diferentes tipos de relações entre os seus membros e/ou diferentes recursos, organizam-se de forma diferente para fazer face às suas diferentes necessidades de sobrevivência e reprodução económica e social. Nas famílias estudadas, como em muitas outras de universos radicalmente distintos (Lima 1999, 2003), existe uma articulação permanente, particular e muito visível, “entre família e trabalho, entre interesses e afectos, entre racionalidade económica e voz do sangue” (Lima 1999: 7). Acrescenta-se que, no universo em análise, foi possível constatar que esta articulação, característica essencial da organização social tradicional dos tsonga,⁶ continua a existir e continua a ser, de certa forma, estruturada e organizada pela ordem ideal.⁷

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 eco-

reprodução social (cf. Creed 2000). 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 (2000: 9).

⁵ Considero como estratégias económicas todo o conjunto articulado e coerente de acções desencadeadas pelos membros das famílias com vista à obtenção de rendimentos e/ou produtos. 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). Estas acções ou 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.

⁶ Na sua grande maioria, as famílias estudadas são originárias das regiões rurais do Sul de Moçambique e, com as ressalvas que as questões relacionadas com a identidade étnica tsonga suscitam (cf. Harries 1979: 6-7, Medeiros 2003 e Ngoenha 1999) e que não é possível debater neste texto, podem ser consideradas tsongas. Importa ainda acrescentar que muitos dos membros destas famílias 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.

⁷ José 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” (1989: 431).

nomia integra elementos materiais e ideais. Não há pois economia sem elementos ideais a não ser em momentos de análise que para ser completa de verá integrar no seu conjunto os elementos de ambas as ordens (Feliciano 1989: 299).

A constatação da articulação e sobreposição de relações de diferente tipo (económicas e afectivas) onde estão presentes de forma interligada as dimensões material, simbólica, identitária, emocional ou de valores, não permite explicar as estratégias de sobrevivência e reprodução social das famílias, ou os graus de coesão e de desagregação familiar observados, exclusivamente por imperativos económicos. A interdependência económica pode até ser consequência e não causa da coesão efectiva (e afectiva) existente. Neste caso, se as necessidades materiais de sobrevivência 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. Neste campo, as questões relacionadas com a identidade familiar revelam-se particularmente esclarecedoras, permitindo explicar sentimentos de pertença e solidariedades de grupo dentro das famílias estudadas.

Os processos identitários dos indivíduos, das famílias e dos grupos sociais são sempre processos dinâmicos que se transformam e adaptam ao longo do tempo, interagindo com novos “outros” num processo criativo e dialéctico complexo. Como refere Pina Cabral, “toda a formação identitária é de facto uma transformação identitária” (2002: 22). Assim, para compreender os processos identitários das famílias estudadas e as dinâmicas de transformação subjacentes, procurou-se saber qual a sua configuração no passado, para depois 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 (1989: 297).

Como se poderá verificar nas páginas seguintes deste texto através da análise de diferentes elementos, momentos e processos simbólicos, actualmente a importância dos antepassados como garantes da ordem e da reprodução da

família e como seus referentes identitários prevalece. Essa importância transparece tanto nas cerimónias, nas crenças e nos cultos directamente associados aos antepassados como noutros elementos (nomes próprios e terra de origem) que adquirem, também por isso, o seu significado simbólico e identitário.⁸

O culto dos antepassados

A crença na presença dos espíritos dos antepassados no mundo dos vivos é algo que prevalece em todos os membros das famílias, mas assume características sincréticas, ambíguas e contraditórias, permitindo diversas situações e interpretações. Josué, pai de onze filhos, refere-se aos antepassados e aos nomes tradicionais nestes termos: ⁹

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 xarás¹⁰ [...] Gabriela [filha mais velha] tem nome tradicional, foi a minha mãe que lhe deu [e deu-lhe o nome do pai de Josué, avô de Gabriela]. 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 Gabriela tem nome

⁸ Todos os nomes dos informantes foram substituídos por equivalentes. Ou seja, nos casos em que estes tinham nomes “europeus” procuraram-se nomes do mesmo tipo e em relação aos nomes tsonga procedeu-se do mesmo modo.

⁹ O nome tradicional (assim foi designado pelos informantes) é um segundo nome dado a uma criança (ou a um jovem) e esse nome é o de um antepassado. Segundo me 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 adoce, tem um comportamento estranho, causa problemas na família ou a família atravessa uma crise).

¹⁰ A palavra changana equivalente a “xará” é *màb'izweni* e designa o “tratamento entre pessoas que têm o mesmo nome” (Sitoe 1996: 101). Por conseguinte, duas pessoas com o mesmo nome são *màb'izweni* (xarás) uma da outra. Muitas vezes, o padrinho ou a madrinha (ou aqueles que são escolhidos para dar o nome a uma criança) dá o seu nome próprio ao afilhado e por isso passam a ser seus “xarás”. Por extensão, “padrinho” e “xará” apareceram por vezes no discurso das pessoas como sinónimos sem que houvesse repetição de nomes próprios. Ser “xará” de alguém é um facto com algum significado, existindo uma identificação entre o nome e as pessoas. Partilhar um nome próprio, mesmo quando não existem relações familiares ou de compadrio entre as pessoas em questão, é sempre partilhar uma identidade.

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 Josué de que o nome tradicional transporta consigo a personalidade de quem outrora assim foi nomeado é ambígua, e neste discurso Josué tanto a admite – “se está aqui o meu pai ...” – como a nega – “os velhos têm a sua vida...” Esta ambiguidade reflecte-se nas suas escolhas, sendo estas últimas (como as suas crenças também o são) produto duma complexa interacção social que se desenvolve num universo cultural onde se articulam diferentes quadros ideológicos de referência. Dito por outras palavras, as escolhas que Josué faz e as crenças que as determinam são indissociáveis da forma como interpreta as crenças (e atitudes daí decorrentes) daqueles com quem interage, sendo tudo isso – escolhas, crenças, interpretações e previsões – obviamente influenciado pelo universo cultural em que Josué se insere. Simultaneamente, reflectindo e influenciando as suas crenças (e por isso transformando-as), essas interpretações determinam as suas escolhas e, num movimento circular, explicam as ambiguidades patentes no discurso acima citado e a opção que tomou de atribuir os nomes tradicionais apenas a dois dos seus onze filhos – os dois filhos “mais importantes” –, a filha mais velha e o primeiro rapaz.

A propósito deste assunto, outro informante 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 xará que já morreu e que quer que a miúda vá pisar a campa dela, depois disso ela há-de ficar curada.

A importância dos antepassados na família foi igualmente constatada nos discursos referentes às cerimónias que se realizam em sua honra. Neste

campo nota-se o mesmo tipo de ambiguidades observadas em relação à atribuição dos nomes tradicionais.

Josué, cujo pai era pastor na Igreja Metodista e cuja mãe também seguia e segue essa confissão religiosa, 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 mazonos... 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 acrescenta mais uma explicação para o facto de Josué não fazer as cerimónias em honra dos antepassados:

O senhor Josué não faz missas para antepassados porque houve uma altura, antes de rezarmos, que o senhor Josué 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 Josué, 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 última tem para Josué 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 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.¹¹

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 Josué e não na igreja que este frequenta.

A importância do culto dos antepassados, à semelhança da importância atribuída aos nomes tradicionais, revela-se, paradoxalmente, tanto na sua “existência”, como na sua “ausência”. Dito por outras palavras, o culto dos antepassados é fundamental, tanto para as famílias que o “praticam” – muitos referiram que realizam as cerimónias ou que queriam realizá-las quando estivessem reunidas as condições necessárias para tal – e que consequentemente obedecem às regras prescritas (tabus, rituais), como para aquelas que não o praticam nem cumprem as suas prescrições. Por outro lado, nem sempre a realização efectiva das cerimónias é necessária para testemunhar a importância que este culto tem ao nível das famílias: a ideia de cerimónia, o desejo de a realizar, o medo de a realizar... todos estes aspectos reflectem o lugar primordial que o culto dos antepassados ocupa na 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 todos estes – os que realizam as cerimónias e os que não as realizam por impossibilidade ou vontade – o não cumprimento das regras pode ser um factor explicativo quer de situações negativas quer de situações positivas (ou de comportamentos).

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. Um dos factores que confere uma grande vitalidade a todo este sistema religioso advém-lhe da capacidade simultânea de gerar coesão e simultaneamente conflitos dentro do grupo familiar e da duplicidade patente nos seus representantes e nas suas manifestações que, dependendo, podem agir tanto para o “bem” como para o “mal”, protegendo e atacando. Essas duplicidades levaram Fisiy e Geschiere a referirem-se

¹¹ 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” (1996 [1912/13]: 313).

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 e é, simultaneamente, espelho e reflexo dessa mudança.¹² 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.

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 e interpretações dos actores sociais, 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.

Em suma, 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 de outras 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

¹² Acerca dos conflitos dentro dos grupos familiares, veja-se o que disse uma informante de 80 anos: “nunca segui muito o curandeirismo porque seguir muito o curandeirismo afasta muitas vezes da família.”

dinâmica social e comportamental de que são portadores e que se caracteriza pelos mesmos elementos.

Os actores sociais não são seres passivos e, como salienta Franck Petiteville, “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.¹³

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).

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

¹³ 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 s.d. [1985]).

(vivos) e das dinâmicas identitárias em que se fundamentam. Só abordando este complexo edifício se podem compreender os processos presentes na articulação das práticas (individuais ou colectivas) que geram as estratégias de sobrevivência e reprodução social das famílias.

Nomes próprios

A atribuição de um nome próprio a uma pessoa é algo de fundamental.¹⁴ O nome confere uma identidade individual e simultaneamente familiar à pessoa e integra-a 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.

Segundo Alford (1988: 51), os nomes próprios simbolizam a identidade individual de duas formas: indicam aos membros da sociedade quem é o indivíduo, e indicam ao indivíduo quem ele ou ela é ou quem devem ser. Dar um nome a um indivíduo pode também servir para indicar que ele ou ela é um membro legítimo do grupo. Assim para além da função de diferenciação de pessoas, os nomes próprios têm a função de categorizar pessoas. De uma forma geral a atribuição de um nome próprio a uma criança torna-a parte do mundo social e confere-lhe a sua identidade social (Alford 1988: 51, citado em Saarelma-Maunumaa 2003: 35).

¹⁴ Sobre as formas de nomeação tsonga, Junod menciona o seguinte: “No dia do nascimento, ou num dos dias seguintes, é dado à criança o nome (vito) que pode ser escolhido principalmente de quatro modos: “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 [...] Estes nomes dados por ocasião do nascimento são abandonados mais tarde, geralmente no momento da circuncisão ou na idade da puberdade [...] Os homens e mulheres que passam pela iniciação adoptam ritualmente um nome diferente. Sucede o mesmo com as pessoas que são exorcizadas: tomam o nome daquele por quem estão possesas, quando ele se dá a conhecer [...] A maior parte dos indígenas gostava de adoptar outro nome nesta ocasião [baptismo]” (1996 [1912/13]: 59-60). Acrescenta o mesmo autor: “Os nomes adoptados na época da puberdade pelos rapazes são muitas vezes nomes europeus [...] adoptam também como nomes palavras europeias ou palavras de origem europeia.[...] Os nomes verdadeiramente indígenas começam muitas vezes pelo prefixo *Mu* [...] que implica a ideia de ‘filho de’ [...] ou *Ma* que também é um prefixo de pessoa [...] o prefixo *Mi* significa ‘filha de’ [...] Mas um grande número de nomes não tem [...] muitas vezes nenhuma significação.[...] Mas ao lado destes [nomes e sobrenomes de pessoas] todo o homem tem o seu nome de clã ou de família, isto é o nome do seu primeiro antepassado conhecido” (1996 [1912/13]: 439-440).

Nas famílias estudadas existe, além de tudo o que foi mencionado, uma identificação simbólica muito forte entre “nome” e “pessoa”.¹⁵ 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 de negociação entre múltiplas identidades e consequentemente a faculdade, 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 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 importância simbólica dos nomes dos antepassados e a atribuição, ou a não atribuição, desses nomes, às pessoas das gerações mais novas é assim 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.

Porém, como já se mencionou, a possibilidade de escolha, a capacidade de interpretação, e as contradições inerentes a todo este sistema de crenças, 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

¹⁵ Como já foi mencionado quando se abordou a questão dos nomes tradicionais e do termo xará. Ainda sobre este assunto Saarelma-Maunumaa refere o seguinte: “É muitas vezes defendido que a principal diferença entre o conceito europeu e africano de nome é que em África, a pessoa e o seu nome são inseparáveis. No pensamento africano tradicional, o nome é a pessoa, enquanto na concepção europeia um nome é um mero rótulo referente à pessoa. Assim em África, uma pessoa não é chamada de X, é X. [...] Em muitas sociedades africanas, às crianças são tradicionalmente atribuídos nomes de parentes falecidos. O que indica a crença que a pessoa morta volta para a família através do nascimento de um bebé.” (2003: 55-56)

familiar – a atribuição do nome do marido ao neto dá a este último, simbolicamente, o estatuto de marido. Sobre este assunto são elucidativas as palavras de uma viúva: “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, foi-nos relatada a história de um rapaz de onze anos que tinha fugido de casa três vezes consecutivas para ir para a “terra de origem” da família em Inhambane, e que só deixou de fugir quando, segundo o pai:

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 Pedro, que desde aí nunca mais fugiu para Inhambane.

O pai refere ainda que a partir daí viu o filho várias vezes com pontas de zagaia na mão.¹⁶

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. 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 Verónica Francisco Cuvane porque sofri muito de doença, e este nome surgiu-me quando fui baptizada aos 15 anos na Igreja Católica.

¹⁶ Como é evidente, não interessa a veracidade da história mas apenas a forma como esta surge no discurso.

Na igreja não aceitavam o meu nome, Anita, que era nome da minha xará, que era a minha tia, irmã do meu pai. O meu nome tradicional é Castánhane. Há pessoas que me chamam Anita, o meu marido chama-me Verónica e se está contente chama-me Castánhane.

Nocita 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 Nocita. O nome que me deram quando nasci foi Nododjane, era o nome da minha bisavó [materna] que já estava morta.

A terra de origem

A referência à terra de origem é constante no discurso dos actores sociais quando estes abordam a família e as relações familiares.¹⁷ Por exemplo, um informante de 70 anos natural de Manjacaza e residente no bairro de Mafalala desde os seus 25 anos, refere:

Tenho muita família em Gaza [...] vou sempre lá e à missa fomos, e havia muita gente que tinha sido convidada para a missa, fomos até para lá à casa [...].¹⁸ 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 [...].

¹⁷ O termo “terra de origem” 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.

¹⁸ 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.

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 por consequência à atribuição de nomes próprios). E a importância da “terra de origem” não se compreende sem a referência aos antepassados, pois é fundamentalmente através destes que esta adquire a sua natureza simbólica em termos de identidade familiar.

Importa no entanto salientar que as relações dos actores sociais com a “terra de origem” são dinâmicas e complexas, 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 Josué (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 que mencionaram que nunca tinham ido à “terra de origem” afirmaram que, se quisessem, tinham aí uma *machamba* para explorar.¹⁹ 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. Vera, 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 (Victória, 40 anos) que está em conflito aberto com os familiares do seu marido por, entre outras coisas, não aceitar casar com um cunhado. Esta

¹⁹ *Machamba* é o nome dado em Moçambique aos terrenos destinados à produção agrícola.

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 xará da criança) que o levou para a “terra de origem” (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, Vera 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”.

De acordo com os costumes tsongas, um mulher viúva, como Victória, 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, Victória, seguindo um outro costume, também “deu” outro dos seus filhos à sua mãe e diz:

O que está com a minha mãe é xará do meu pai, e depois a minha mãe gosta de ficar com o xará 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,²⁰ para ajudar a ela [...] sinto que pertença mais à família da minha mãe.

No entanto, Victória, 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 familiares do seu marido e não pode, ou não quer, cortar definitivamente com eles. Victória 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 seis 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.

O facto de a “terra de origem” constituir simultaneamente um símbolo da identidade familiar e um recurso material gerador de produtos para auto-

²⁰ Termo que designa a roupa em segunda mão que se vende por toda a parte.

-consumo ou venda (ou passível de o ser) explica a circulação dos membros de uma família entre os dois espaços geográficos e os investimentos que esta circulação e/ou as relações entre os diferentes núcleos necessariamente implicam, constituindo, por isso, esta dispersão geográfica dos membros de uma família e a existência de uma “migração circular” entre o campo e a cidade, uma das características essenciais das estratégias de sobrevivência e reprodução social das famílias estudadas.²¹

A concretização efectiva desta estratégia de dispersão familiar não é uniforme nas diferentes famílias nem sequer, obviamente, entre os membros de uma família. Inúmeros factores explicam esta diversidade, nomeadamente a distância geográfica entre a cidade e a “terra de origem” e a idade, o sexo e o estatuto dos membros da família. Mas em todas as famílias foi possível constatar a existência de relações entre os núcleos urbanos e rurais, quer estas relações se traduzissem em visitas e trocas regulares de produtos, quer implicassem deslocações esporádicas e mais ou menos prolongadas no tempo. Muitas das famílias mantinham igualmente casas e *machambas* no meio rural onde continuavam a residir parentes próximos (mulheres, filhos); outros informantes referiram explicitamente estratégias matrimoniais que implicaram alianças com famílias da mesma região de origem. Constantemente foram ainda mencionadas as cerimónias e rituais que se realizaram na “terra de origem” em homenagem directa aos antepassados e sobretudo a importância vital de que se revestia a ajuda que os familiares residentes na cidade proporcionavam aos seus parentes recém-chegados do campo, em termos de residência, trabalho, inserção social e religiosa. Em relação a este assunto constatou-se na análise dos diferentes percursos dos actores sociais que as suas vidas foram e são moldadas por compromissos e responsabilidades familiares e que esta inter-relação entre membros de uma família tem como referente e alicerce fundamental a “terra de origem”. Por último, a circulação de crianças entre diferentes núcleos familiares, como o testemunha o discurso que acima se transcreve, e observada em muitos casos, surge como uma estratégia geradora de coesão familiar reveladora dos processos através dos quais se constituem e partilham identidades no seio das famílias. 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), aliado ao facto de esta por vezes

²¹ 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).

partilhar o nome e conseqüentemente a identidade, com outro(s) familiar (vivo e/ou morto), tem implicações profundas na formação da sua personalidade. Daí a importância desta vertente para a análise das interdependências existentes entre diferentes núcleos de uma mesma família e da própria noção de família e de identidade que os actores sociais têm no contexto em análise.

Em suma, a reflexão desenvolvida permite afirmar que em certo sentido, e para o conjunto das pessoas estudadas, a família está ancorada num espaço geográfico definido, mas não necessariamente imutável. Nesse espaço viveram os antepassados e é aí (simbolicamente e/ou efectivamente) que estes estão enterrados. 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 “terra de origem” funciona assim como uma das “âncoras”, um dos “eixos” fundamentais que permitem 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. 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 o desenvolvimento das estratégias de sobrevivência e reprodução social.

Conclusão

O processo dinâmico através do qual se estruturam as identidades familiares no universo em estudo é particularmente visível nas atitudes contraditórias que os actores sociais desenvolvem face aos antepassados e a todo um conjunto de elementos, momentos e processos simbólicos onde estes são evocados e que tendem a gerar sentimentos de pertença e identidade. Mas estas atitudes contraditórias e ambivalentes dos actores sociais face a esses símbolos da identidade da família não lhe retiram o significado ou a importância. Pelo contrário, a presença ou ausência dos antepassados no quotidiano das famílias permanece um factor pleno de significado e é por referência a estes (aproximação ou afastamento) que as situações adquirem muito do seu sentido, sobretudo quando são particularmente adversas.

No entanto a identidade familiar não se compreende, obviamente, apenas por referência aos antepassados ou aos símbolos através dos quais estes são evocados. A identidade familiar é um processo em permanente reconstrução que quotidianamente é reafirmado através das práticas sociais – lembro aqui a mencionada circulação de crianças dentro da família –, das

normas, regras de comportamento e códigos de conduta que regem as relações entre os diferentes parentes e que, sendo seguidos, tendem a perpetuar esses mesmos símbolos de identidade e a reforçar e a actualizar os sentimentos de pertença e identificação entre membros de uma mesma família. Da mesma forma a importância de muitos dos símbolos da identidade familiar não se limita ao facto de estes evocarem de forma mais ou menos directa os antepassados. A importância simbólica dos nomes próprios (tradicional ou não), da terra de origem, das festas e reuniões familiares, das histórias que se contam repetidas vezes, advém também das características particulares de cada um destes elementos ou momentos e da forma como através deles se actualizam e cimentam as relações familiares.

Mas tudo isto pode tornar-se insuficiente para garantir a coesão das famílias. As mudanças nos contextos sociais e nas conjunturas económicas, as migrações, as guerras, a miséria, a apropriação de novos valores podem, eventualmente, diluir a eficácia dos referidos símbolos de identidade familiar. No entanto, no caso concreto das famílias estudadas, esses símbolos de identificação familiar não perdem a sua importância nem se diluem. Pelo contrário, estes são habilmente manipulados e adaptados em função de interesses vários e das estratégias de sobrevivência e reprodução social desenvolvidas. 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).

BIBLIOGRAFIA

- ALFORD, Richard D., 1988, *Naming and Identity: A Cross-Cultural Study of Personal Naming Practices*, New Haven, HRAF Press.
- BARLETT, Peggy F., 1993, *American Dream, Rural Realities: Family Farms in Crises*, Chapell Hill, University of North Carolina Press.
- BÉNARD da COSTA, Ana, 2002, “Estratégias de Sobrevivência e Reprodução Social de Famílias na Periferia de Maputo”, tese de doutoramento em estudos africanos interdisciplinares em ciências sociais, Lisboa, Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa (ISCTE), policopiado.
- BINSBERGEN, Wim Van, e Peter GESCHIERE, s.d. [1985], “Outline of a Modes-of-production Approach to Ideology, Belief and Ritual”, disponível em <http://www.shikanda.net/african_religion/modes.htm>, último acesso em Maio de 2004 [adaptação do texto “Marxist Theory and Anthropological Practice: the Application of French Marxist Anthropology in Fieldwork”, Wim Van BINSBERGEN, e Peter GESCHIERE (orgs.), 1985, *Old Modes of Production and Capitalist Encroachment: Anthropological Explorations in Africa*, Londres e Boston, Kegan Paul International, 235-89].
- BOURDIEU, Pierre, 2001 [1994], *Razões Práticas: Sobre a Teoria da Acção*, Oeiras, Celta.
- CREED, Gerald W., 2000, “‘Family Values’ and Domestic Economies”, *Annual Review of Anthropology*, 29, 329-355.
- DIJK, Han van, Dick FOEKEN, e Kiky van TIL, 2001, “Population Mobility in Africa: an Overview”, Mirjam de BRUIJN, Rijk Van DIJK, e Dick FOEKEN (orgs.), *Mobile Africa: Changing Patterns of Movement in Africa and Beyond*, Leiden, Brill, 9-26.
- FELICIANO, José Fialho, 1989, “Antropologia Económica dos Thonga do Sul de Moçambique”, tese de doutoramento, Lisboa, Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa (ISCTE), policopiado.

- FISIJ, Cyprian, e Peter GESCHIERE, 1996, "Witchcraft, Violence and Identity: Different Trajectories in Postcolonial Cameroon", Richard WERBNER, e Terence RANGER (orgs.), *Postcolonial Identities in Africa*, Londres, Zed Books, 193-221.
- GESCHIERE, Peter, 2000, "The Processes of Disaggregation and Social Recomposition: the Village and New Modes of the 'Politics of Belonging'", comunicação apresentada na Conferência Internacional "Africa at the Turn of the Century", 20-23 Setembro, Lisboa, Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa (ISCTE).
- GINJA, Victória, e Carlos SCHWARZ, 1997, "Relatório de Moçambique", *A Acção da Solidariedade Social das ONG dos PALOP*, relatório elaborado para o Ministério da Solidariedade e Segurança Social, Lisboa, Associação para a Cooperação entre os Povos – ACEP.
- GREEN, Reginald H., 1991, *A Luta contra a Pobreza em Moçambique*, Maputo, Direcção Nacional de Planificação.
- HARRIES, Patrick, 1979, "Clarity and Confusion in Classification: Tribalism and the Tsonga of Southern Mozambique", Maputo, Centro de Estudos Africanos da Universidade Eduardo Mondlane, policopiado.
- JUNOD, Henri A., 1996 [1912/13], *Usos e Costumes dos Bantos*, 2 vols., 3.ª edição, Maputo, Arquivo Histórico de Moçambique.
- LIMA, Antónia P., 1992, "A Família e a Unidade Doméstica na Madragoa: Valores e Práticas de 1930 a 1990", tese de mestrado, Lisboa, Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa (ISCTE), policopiado.
- , 1999, "Grandes Famílias Grandes Empresas: Ensaio Antropológico sobre uma Elite de Lisboa", tese de doutoramento, Lisboa, Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa (ISCTE), policopiado.
- , 2003, *Grandes Famílias Grandes Empresas: Ensaio Antropológico sobre uma Elite de Lisboa*, Lisboa, Dom Quixote.
- MEDEIROS, Eduardo, 2003, "A Historiografia Moçambicana e a Questão Étnica", *Novas Relações com África: Que Perspectivas*, Actas do IIIº Congresso de Estudos Africanos no Mundo Ibérico (Lisboa 11 a 13 de Dezembro de 2001), Lisboa, Vulgata.
- MINISTÉRIO DO PLANO E DAS FINANÇAS, 1998, *Pobreza em Moçambique: Perfil, Determinantes e Implicações para as Políticas*, Maputo, Ministério do Plano e das Finanças.
- MORGAN, David H. J., 1989, "Strategies and Sociologists: a Comment on Crow", *Sociology*, 23 (1), 25-29.
- NGOENHA, Severino E., 1999, "Os Missionários Suíços face ao Nacionalismo Moçambicano: entre a Tsonganidade e a Moçambicanidade", *Lusotopie 1999*, 425-436.
- OPPENHEIMER, Jochen, e Isabel RAPOSO, 2002, *A Pobreza em Maputo*, Lisboa, Departamento de Cooperação, Ministério do Trabalho e da Solidariedade.
- OPPENHEIMER, Jochen, e outros, 2002, "Urbanização Acelerada em Luanda e Maputo: Impacto da Guerra e das Transformações Sócio-económicas (Décadas de 80 e 90)", Relatório Final, Centro de Estudos sobre África e do Desenvolvimento, Instituto Superior de Economia e Gestão, Universidade Técnica de Lisboa/Fundação Para a Ciência e a Tecnologia, policopiado.
- 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.
- PINA CABRAL, João, 2002, "A Identidade Social: uma Aproximação à Relevância da Categoria" *Working Papers 3-02*, versão preliminar incompleta, Lisboa, Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.
- SAARELMA-MAUNUMAA, Minna, 2003, "Edhina Ekogidho – Names as Links: The Encounter between African and European Anthroponymic Systems among the Ambo People in Namibia", dissertação académica, Department of Finnish, Universidade de Helsínquia.
- SITOE, Bento, 1996, *Dicionário Changana-Português*, Maputo, Instituto Nacional de Desenvolvimento da Educação.

Ana Bénard da Costa

BELIEFS, NAMES AND LANDS: FAMILY
IDENTITY-FORMING PROCESSES IN THE
PERIPHERY OF MAPUTO

The subject of this paper is the relation between the identity-forming processes and the survival and social reproduction strategies of families living in a peri-urban area of Maputo. In order to elucidate this relation and also to clarify the importance of the study of the identity dimension in the analyses of family strategies, the author introduces the text with a general characterization of such strategies. In the following pages some of the symbolic processes through which family identities are reconstructed and perpetuated are analysed. The author's reflections are focused specifically on the ancestors cult, beliefs connected with the attribution of first names and the relation the social actors have with their "home land". The ambiguities that emerge from the analysis of the discourses, practices and behaviour of the social actors, in a context where diverse logics and contradictory interests are articulated, are given particular attention.

Instituto de Investigação Científica e Tropical
asbbc@yahoo.com.br