UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

JACIMARA SOUZA SANTANA

MULHER E NOTÍCIAS:
OS DISCURSOS SOBRE AS MULHERES DE MOÇAMBIQUE NA REVISTA TEMPO (1975-1985)

Salvador
2006

JACIMARA SOUZA SANTANA

MULHER E NOTÍCIAS:
OS DISCURSOS SOBRE AS MULHERES DE MOÇAMBIQUE NA REVISTA TEMPO (1975-1985)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Bahia, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em História.

Orientador: Prof. Dr. Valdemir Donizette Zamparoni

Salvador
2006

Santana, Jacimara Souza.
S231 Mulher e notícias: os discursos sobre as mulheres de Moçambique na revista tempo (1975-1985) / Jacimara Souza Santana. - Salvador: J.S.S., 2006.
196 p. il

Orientador: Professor Dr. Valdemir Donizette Zamparoni.

Dissertação (Mestrado em História)- Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2006.

1. Mulher; 2.Discurso; 3.Emancipação; 4.Revolução Socialista I. Zamparoni, Valdemir Donizette. II.Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU: 396

A todas as crianças que se sentem discriminadas no ambiente escolar, em especial Monalisa Andrade Bezerra de 10 anos e a Ismael Pessoa Cordeiro da Silva de 9 anos, alunos da Escola São Judas Tadeu da cidade de Salvador. A primeira por ser negra e o segundo por ser de Candomblé. Mas também, não poderia deixar de dedicar as professoras, em particular Valdenice dos Anjos da França que também ensina na referida escola, cuja prática pedagógica demonstra sensibilidade à questão da diversidade na sala de aula. E por fim, dedico a todas as mulheres chefes de família da Bahia.

AGRADECIMENTOS

É muito agradável a sensação de ter conseguido cumprir metas. Para mim trata-se de uma ocasião especial para rememorar a trajetória seguida. Lembro-me que na fase inicial do mestrado ao apresentar o meu interesse de pesquisa fui questionada sobre a minha nacionalidade. Eu era uma moçambicana? Esta pergunta me conduziu a outras entre as quais: qual a importância dos estudos sobre África para a sociedade brasileira? Era preciso ser africana, européia ou americana para estudar sobre a África? Isto me despertou para o fato de que a minha escolha implicava trabalhar discussões que julgava já estarem vencidas e explicadas. Também me lembro, da sensação agradável que experimentei ao ter verificado que tinha conseguido costurar uma abordagem sobre aquele volume de informações dispersa em 513 edições da revista *Tempo*. Mas a maior alegria desse momento é constatar que não cheguei sozinha e que esta dissertação é fruto do trabalho de muitas outras pessoas que disponibilizaram seu tempo, livros, filmes, energia e emoção entre outras coisas por acreditarem nessa proposta.

Assim, agradeço ao orientador Valdemir Donizette Zamparoni e com grande estima ao apoio de meu pai Juci Afonso de Santana, assim como a Casa das Áfricas em São Paulo, por meio da qual pude conhecer outras pessoas dedicadas aos estudos sobre África no Brasil e ter acesso a uma bibliografia específica sobre o tema; A Casa de Angola na Bahia, especialmente durante a direção de Juscelina Santos do Nascimento, onde pude realizar consulta aos arquivos e fazer uso dos recursos disponíveis para a execução do meu trabalho; Ao Bloco Ilê Aiyê que me deu a oportunidade de poder contribuir na discussão sobre esse tema em preparação ao carnaval de 2005 e fazer parte do seu Projeto de Extensão Pedagógica. Aqui, incluo o conjunto de professoras e Coordenadoras da Secretária de Educação Municipal de Salvador. Ao CEAFRO e aos Agentes de Pastoral Negros (APNs), dos quais recebi contribuições importantes relacionadas a necessidade de se estudar sobre África; Aos Padres Combonianos africanos residentes em Salvador e a freira moçambicana Luísa Manuel da mesma Congregação. Ao professor doutor moçambicano Luis Tomás Domingos. Ao Instituto de Teologia da Bahia (ITEBA) que através de suas discussões de gênero despertaram-me para a importância de estudar sobre as mulheres. Meus agradecimentos também a Luis Orlando, através do qual eu pude ter acesso a vários filmes sobre Moçambique.

As dificuldades são a nossa maior universidade

Samora Machel

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1	MAPA DA ÁFRICA.....	11
FIGURA 2	MAPA DE MOÇAMBIQUE.....	12
FIGURA 3	UMA INTEGRANTE DA MILÍCIA POPULAR.....	23
FIGURA 4	SIMBOLO DA ORGANIZAÇÃO DAS MULHERES MOÇAMBICANAS.....	56
FIGURA 5	FESTA EM HOMENAGEM À MULHER MOÇAMBICANA.....	60
FIGURA 6	MULHER MACONDE.....	71
FIGURA 7	ALDEIA COMUNAL DE MAHUBO.....	100
FIGURA 8	REUNIÃO DA ALDEIA COMUNAL DE MARRENG0.....	101
FIGURA 9	FILA PARA COMPRA DE ALIMENTOS	103
FIGURA 10	TREINAMENTO DE MILÍCIAS..... .	109
FIGURA 11	REUNIÃO DA ASSEMBLÉIA POPULAR.....	111
FIGURA 12	PROPAGANDADO 4º CONGRESSO DA FRELIMO.....	113
FIGURA 13	IDA À FONTE	115
FIGURA 14	TEREZA ALBERTO CHAMBE: UMA FUNCIONÁRIA DA IMPRENSA NACIONAL.....	116
FIGURA 15	OPERÁRIAS DA FÁBRICA DE CAJU.....	118
FIGURA 16	CAMPANHA DE ALFABETIZAÇÃO.....	128
FIGURA 17	CAMPANHA PARA DISCIPLINAR O USO DE BEBIDAS...	133
FIGURA 18	UMA MULHER FALANDO EM PÚBLICO.....	141
FIGURA 19	ENFERMARIAS DE SAÚDE MATERNO-INFANTIL.....	144

LISTA DE ABREVIATURAS

FPLM	FORÇAS POPULARES DE LIBERTAÇÃO DE MOÇAMBIQUE
I.V.G	INTERRUPÇÃO VOLUNTÁRIA DA GRAVIDEZ
MANU	MOZAMBIQUE AFRICAN NATIONAL UNION
NESAM	NÚCLEO DOS ESTUDANTES SECUNDÁRIOS AFRICANOS DE MOÇAMBIQUE
OMM	ORGANIZAÇÃO DAS MULHERES MOÇAMBICANAS
OUA	ORGANIZAÇÃO DA UNIDADE AFRICANA
UDENAMO	UNIÃO DEMOCRÁTICA NACIONAL DE MOÇAMBIQUE
UGC	UNIÃO GERAL DAS COOPERATIVAS
FRELIMO	FRENTE DE LIBERTAÇÃO DE MOÇAMBIQUE
UNAMI	UNIÃO AFRICANA DE MOÇAMBIQUE INDEPENDENTE
GDs	GRUPOS DINAMIZADORES

RESUMO

Moçambique conquistou a sua independência através da luta armada. A Frente de Libertação de Moçambique (Frelimo) deu início aos combates em 1964 e embora a emancipação das mulheres fosse uma de suas diretrizes políticas, a decisão de fundar um Destacamento Feminino gerou muitas divergências, dando margem à construção de um discurso sobre a mulher no movimento. Em conseqüência disso, a Frelimo reconheceu a contribuição das mulheres na guerra de libertação como significativa, assumiu a emancipação feminina como uma prioridade concomitante à independência nacional e fundou uma organização nacional de mulheres. Após a independência, a emancipação da mulher ocupou um lugar relevante nas políticas sociais do governo e nos meios de informação, mas em particular, na revista *Tempo.* Essa dissertação propõe analisar o discurso sobre a mulher veiculado nas notícias dessa revista durante os dez primeiros anos após a independência e utilizando esse termo como prática social busca percebê-lo como uma construção submetida às pressões de um contexto histórico específico e as inter-relações com os seus sujeitos, de modo particular, a Frelimo e as mulheres.

Palavras-chave: Mulher; Discurso; Emancipação; Revolução Socialista

ABSTRACT

Mozambique became independent through the armed struggle. The Front of Liberation of Mozambique (Frelimo) started the combat in 1964. Even having women emancipation on its political guidelines, the decision of creating a Feminine Detachment implicated in several contradictions for Frelimo. Women role inside revolution became an important discussion theme and promote the construction of discourses that focus the action of woman in the revolutionary movement. As a consequence, Frelimo recognized the contribution of women into the liberation war as significant and also assumed emancipation should be priority to the national independence creating a national organization for women. After the independence, women emancipation occupied a relevant place in the government social policies and mass media, particularly the *Tempo* magazine. This dissertation intends to analyze the discourse about women in this magazine during the first ten years of independence. News are understood as social practice, as a construction submitted to pressures of that specific historical context and having its connections to the main subjects of this research: Frelimo and the women.

Key-Word: Woman; Discourse; Emancipation; Socialist Revolution

SUMÁRIO

LISTA DE FIGURAS viii

LISTA DE ABREVIATURAS..... ix

RESUMO..... x

ABSTRACT..... xi

1 INTRODUÇÃO..... 14

2 MULHER E REVOLUÇÃO..... 23

2.1 O MOVIMENTO DE LIBERTAÇÃO NACIONAL EM MOÇAMBIQUE..... 25

2.2 O PAPEL DAS MULHERES NA REVOLUÇÃO DE MOÇAMBIQUE..... 30

2.3 O DISCURSO DA FRELIMO SOBRE A MULHER..... 35

2.3.1 O Conceito de Emancipação Feminina da Frelimo 46

2.3.2 O Discurso da Frelimo e a Revista Tempo..... 53

3 ROMPENDO O SILÊNCIO..... 56

3.1 MULHER E NAÇÃO..... 60

3.2 A OMM NO COMBATE ÀS "PRÁTICAS CULTURAIS" 66

3.2.1 Os Ritos de Iniciação..... 67

3.2.2 O Lobolo..... 71

3.2.3 Poliginia 84

3.2.4 “Obscurantismo”: entre curandeiras e feiticeiras..... 90

3.3 A MULHER NA PRODUÇÃO..... 99

3. 4 NOVOS PAPÉIS, VELHAS FUNÇÕES..... 107

4 RECONSTRUINDO VALORES SOB FOGO CRUZADO DE PODERES..... 118

4.1 PODERES EM CONFLITOS: FRELIMO X CHEFES DE LINHAGENS..... 120

4.2 MULHERES RECONSTRUINDO VALORES..... 128

4.3 DIREITOS REPRODUTIVOS..... 144

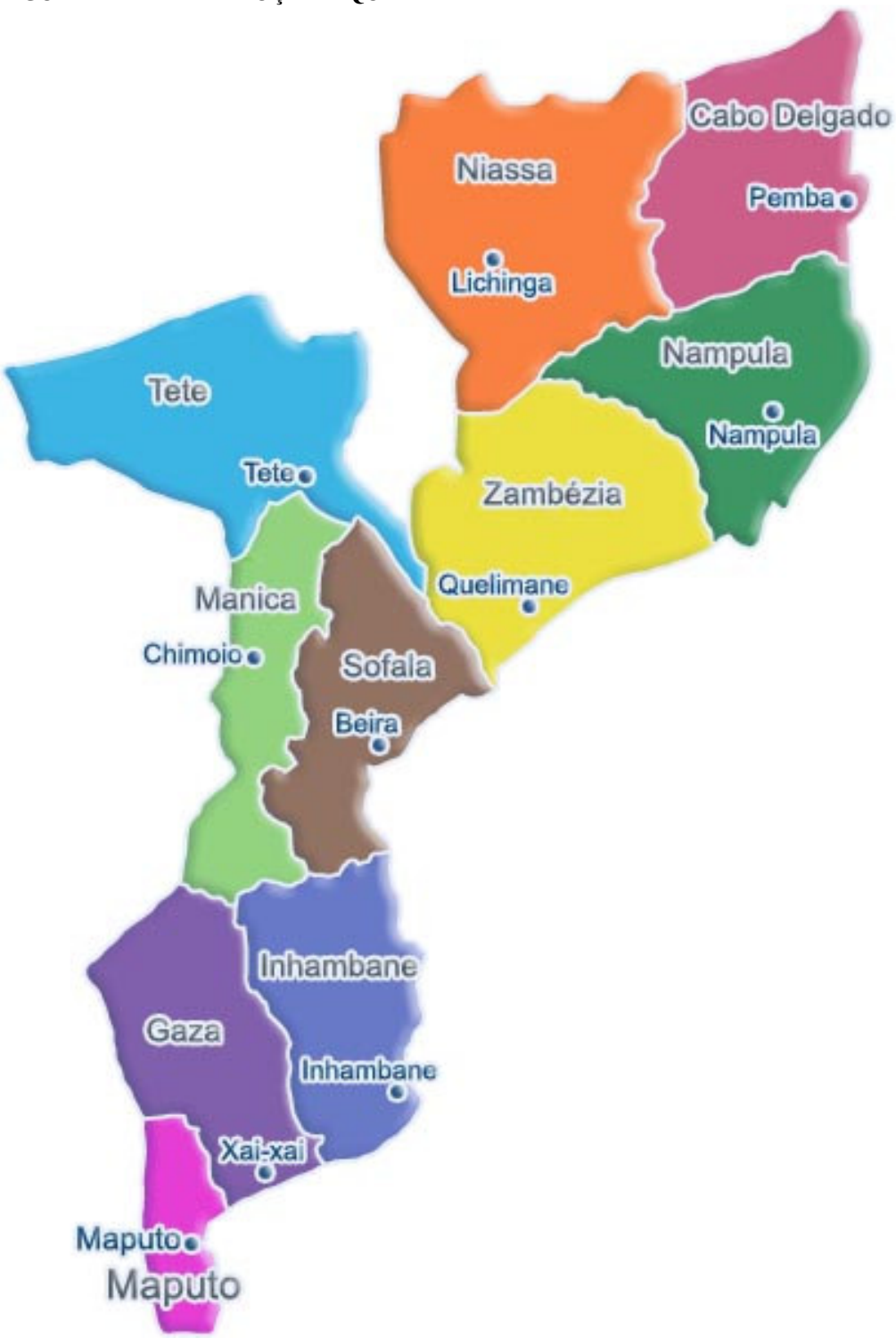
4.4 AS MULHERES NO COMBATE À VIOLÊNCIA DOMÉSTICA..... 149

5 CONSIDERACOES FINAIS..... 154

6 REFERÊNCIAS..... 158

FIGURA 1 - MAPA DA AFRICA

FIGURA 2 - MAPA DE MOÇAMBIQUE



1. INTRODUÇÃO

Diz o provérbio baiano que "com o tempo, tudo tem tempo". Tudo é algo muito indefinido, mas o tempo também é assim e isto possibilita que acontecimentos possam não ser vistos por aqueles olhos que se propuseram a ver, mas quiçá esta experiência seja a de seus descendentes. Após dez anos de guerra (1964-1974), muitas pessoas puderam comemorar a independência de Moçambique do regime colonial (1975) e experimentar o redemoinho de mudanças que a partir daí se fizeram. Também chegava o tempo da Frente de Libertação de Moçambique (Frelimo), responsável pela liderança do movimento nacionalista

e da luta armada, assumir a presidência do país em regime de partido único e defender como proposta de governo, a construção de uma nova sociedade socialista, o que incluía a implementação de medidas políticas que visassem à superação das diversas formas de opressão e desigualdades sociais existentes na sociedade, assim como, a mudança de comportamentos e a adoção de novos valores e papéis sociais pela população de um modo geral. Em relação às mulheres, esta proposta teve um impacto singular.

Entre as políticas sociais do governo pós-independência, a emancipação das mulheres se destacou como uma das prioridades. A Frelimo, desde a sua formação (1962) tinha definido a emancipação feminina como uma de suas diretrizes políticas[1], mas a sua primazia também resultou da significativa atuação que as mulheres tiveram durante o período da luta armada, não se tratando simplesmente de uma política de concessão do novo governo. A experiência das mulheres como guerrilheiras deu lugar a conflitos e divergências no movimento nacionalista, como também a emergência de novas concepções sobre a mulher e o seu lugar na sociedade, possibilitando a construção de um discurso sobre a mulher pela Frelimo. Após a independência era chegado o tempo de desencadear ações para concretizar a emancipação feminina, propagar e legitimar esta idéia no coletivo, de forma a sensibilizar as outras mulheres que não tinham visto a guerra passar, somente despertadas para o acontecimento com os gritos de vitória da independência em 1975.

Neste sentido, a Frente conferiu à informação um importante papel. Segundo suas definições, ela deveria servir como um instrumento de *educação, organização e mobilização* popular com a finalidade de contribuir para a formação de uma consciência política que

[1] Maputo. Departamento de trabalho ideológico Frelimo. **História da Frelimo**. Maputo: DTIF, [197-?]. p 13-22. (Coleção conhecer 4)

conduzisse as pessoas a mudarem seu comportamento, tornando-se detentoras dos valores socialistas e fieis ao partido de vanguarda. Para atingir esse objetivo, a informação carecia ser um espaço de expressão popular, que levasse em consideração os problemas, o cotidiano e as vozes do povo. Partindo desse princípio, a Frelimo confiou aos meios de comunicação, o compromisso de apoiarem a emancipação feminina, mas de modo particular, a revista *Tempo*.

Conforme decisão do 1º Seminário Nacional da Informação (1977) essa revista deveria assumir a tarefa de se ocupar das mulheres. Esse órgão deveria mobilizá-las para a participação política e apresentar publicações regulares sobre as atividades desenvolvidas pelo governo, organizações de mulheres em parceria com a própria redação dessa revista em prol da emancipação, assim como assuntos de interesse do público feminino. Nesta pesquisa, enveredei por uma viajem até Moçambique através dos artigos e reportagens da revista *Tempo,* a fim de analisar o discurso que foi sendo engendrando sobre a mulher durante os dez primeiros anos do governo após a independência (1975-1985) e convido o público leitor a retomá-la[2].

Moçambique é um país localizado na região Austral da África. Situa-se especificamente entre Tanzânia e África do Sul, fazendo fronteira ao oeste com Malauí, Zimbábue e Zâmbia e a leste, sua costa é banhada pelo Oceano Índico. Este território é dividido quase que ao meio por um dos maiores rios africanos, o Zambeze. A diversidade cultural também é uma marca da sua população. Segundo Eduardo Homem e Sônia Correia o território moçambicano compreende onze grupos de povos, dos quais derivam trinta e uma línguas, como exemplo desta variedade, pode-se encontrar na região norte, habitantes Macuas e ao sul, Tsongas. Estes primeiros vivem nas Províncias de Niassa, Nampula, Cabo Delgado, uma parte da Zambézia e Tete, constituindo-se como um dos maiores agrupamentos populacionais da região setentrional do país. Enquanto que o segundo agrupamento ocupa as províncias da região sul, isto é, Maputo, Gaza e Inhambane. Além destas variações de povos e culturas entre os nativos, Moçambique ainda é marcado pela influência cultural dos árabes, cujo intercâmbio com os africanos deu origem a cultura suaíle, assim como dos indianos e portugueses, estes últimos responsáveis pela colonização neste país desde fins do século XIX[3].

---

[2] MACHIANA, Emídio. **A revista Tempo e a revolução Moçambicana:** da mobilização popular ao problema da crítica na Informação, 1974–1977. Maputo: Promédia, 2002. p. 78 (Coleção identidades); SEMINÁRIO NACIONAL DE INFORMAÇÃO, 1977, 1. 1977,.Maputo. **Anais**... Maputo: ONJ, 1977. p. 15, 23, 81, 123-124.

[3] CORREIA, Sônia; HOMEM, Eduardo. **Moçambique primeiras machambas**. Rio de Janeiro: Margem, 1977. p 182.

A grande variedade de povos, o pouco material bibliográfico disponível em Salvador e o tempo limitado para realizar essa pesquisa impuseram a necessidade de fazer escolhas. Assim, nessa dissertação privilegiaram-se alguns estudos sobre as experiências dos Macuas e Macondes, da região norte; Senas da região central e Tsongas da região sul. Porém, é preciso salientar, não se trata de uma discussão aprofundada sobre o assunto, mas ela surge na medida em que a análise do discurso sobre a mulher veiculado na revista *Tempo*, a exigiu.

Nesta dissertação o termo discurso foi considerado como um campo heterogêneo e de tensões. Ele não comporta unicamente a visão do poder hegemônico, mas um entrecruzar desta com visões de seus receptores[4]. Assim é preciso levar em consideração que apesar do discurso de emancipação feminina da Frelimo ser hegemônico, de homens para as mulheres e de caráter socialista, cuja discussão ainda não tinha sido apropriada pela maioria do povo moçambicano, ele também era um resultado das intervenções das mulheres desde o período da luta armada.

Outra questão importante é que a revista "*Tempo* nunca chegou a ser um órgão oficial da Frelimo"[5]. Se de um lado, emerge em suas páginas uma imagem idealizada e otimista de mulher revolucionária, algo próprio do discurso do governo, do outro, aparecem imagens das mulheres em seu cotidiano reinterpretando estes discursos, mostrando-se contrárias ao abandono dos princípios ancestrais através de ações de resistências e apropriando-se da proposta política de emancipação. Assim, a *Tempo* oferece um campo de brechas que possibilita o encontro com outros discursos sobre as moçambicanas neste período, sobretudo porque ela também foi um espaço de expressão de uma parcela da população, em sua maioria masculina, que não pertencia às estruturas do governo ou do partido e era assídua correspondente dessa revista através das "cartas dos leitores".

A sessão "cartas dos leitores" é um importante espaço da revista, pois possibilita sair das amarras do discurso hegemônico. Estas cartas ocupavam um terço da revista *Tempo* e alimentavam debates nas fábricas, escolas e grupos populacionais. Elas permitem um contato com debates acerca da política vigente e oferece possibilidades de observar outras vozes fora do espaço institucional da Frelimo. Apesar de sua publicação ser submetidas a uma espécie de escolha política, elas não deixavam de ser uma expressão das opiniões populares sobre o

---

[4] FOUCAULT, Michael. **A Ordem do discurso**. Tradução de Laura Fraga Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola,1998. p 68. Aula Inaugural no College de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970; POCOCK, J.G.A. **Linguagem do ideário político**. São Paulo: USP, 2003. p 43; PINTO, Milton José. **Comunicação e discurso**. 2 ed. São Paulo: Hacker Editores,2002. p 60; ORLANDI, Eni Puccnelli. **As formas do silêncio:** nos movimentos dos sentidos. 3 ed.São Paulo: UNICAMP, 1996. p 135.

[5] MACHIANA, ibid, p. 176-177.

governo e a política do Partido. Segundo um balanço realizado pela redação dessa revista entre os meses de abril a novembro de 1981 tinha sido enviado de todo o país, 5. 736 cartas, sendo 1.265 da Província de Maputo, 769 de Gaza; 596 de Inhambane; 140 de Sofala; 415 de Manica; 615 de Zambézia; 357 de Tete; 495 de Niassa; 528 de Nampula e 556 de Cabo Delgado, ou seja, um número que superava as possibilidades de publicação[6]. Emídio Machiana, adotando a visão de Mattelart em relação à popularidade dessa revista, comentou que esta se expandiu para o interior sob pressão dos seus novos leitores, principalmente operários e trabalhadores das aldeias e como as reportagens fotográficas haviam se ampliado em suas edições, ela atingia a maioria analfabeta que também passou a disputar o acesso a esse meio de informação[7].

A análise de discurso foi à metodologia escolhida para este trabalho. Aqui se entende o termo discurso como práticas sociais, o que implica em reconhecer que ele é construído dentro de um período histórico específico (1975-1985), tecido nas relações sociais e sujeito as influências político-culturais e ideológicas do momento. Neste sentido, compreende-se o discurso como um campo heterogêneo e de tensões decorrentes da inter-relação entre o público emissor e o receptor, o que possibilita ao discurso ora ter uma ação determinante, fundando acontecimentos, ora sofrendo as ações determinadas pelas pressões sociais. Portanto, a análise do discurso nesta dissertação não está dissociada dos fatos históricos porque é nesta a área em que os discursos foram produzidos[8].

Na visão de Eni Orlandi a análise do discurso deve conjugar a língua com a história, uma vez que a língua não deve ser entendida em seu sentido abstrato como foi definido pela lingüística, mas como acontecimento[9]. Desta forma, se entende não existir "posições discursivas isoladas de uma proposta de recepção, ou seja, o lugar atribuído ao destinatário é também determinante do ideológico de um texto" [10].

É com base neste conceito que este estudo do discurso sobre a mulher moçambicana na revista *Tempo,* tanto implica no conhecimento do discurso de emancipação feminina da Frelimo quanto das relações que as mulheres foram tecendo com este discurso. Nesta dissertação, utilizo a perspectiva de uma história que não se resume ao discurso oficial e aproveito as contradições que aparecem na revista para tornar visíveis algumas formas de

---

[6] **Tempo**, n. 597 p. 52-53, 10 Jan. 1982
[7] MACHIANA, ibid., 2002 p.141
[8] POCOCK, ibid, p. 9-83; ORLANDI, Eni Puccnelli. **Análise do discurso***:* princípios e procedimentos. São Paulo:Pontes, 2000; PINTO, ibid
[9] ORLANDI, Eni Puccnelli. **Terra à vista.** Discurso do Confronto: Velho e Novo Mundo. São Paulo: UNICAMP, 1990. p 25
[10] PINTO, Milton José. **Comunicação e discurso.** São Paulo: Hackers, 1999. p 60.

interação destas mulheres com o discurso oficial, incluindo suas ações de legitimação, indiferença e negação quando esse discurso não concorria para afirmar sua existência social. Desta forma, as mulheres não são apresentadas aqui como agentes passivas das mudanças, mas ocupando a condição de sujeito, elas interferem na formulação e mudança do discurso do governo através de ações individuais e/ou coletivas, dando lugar a diferentes discursos sobre a mulher[11].

Para tornar as ações das mulheres visíveis e dar voz às vozes silenciadas nesta história, fiz uso de algumas imagens e entrevistas da revista *Tempo* com algumas guerrilheiras, "vendedeiras", lideranças de organizações de mulheres, trabalhadoras das fábricas e ministra. Contudo, é válido ressaltar que essa dissertação não se dedica a uma análise de antropologia visual, as imagens fotográficas aparecem enquanto uma forma de texto utilizada pela revista para transmitir suas informações, o que por sua vez também possibilita tornar visível o cotidiano vivido pelas mulheres.

Para investigar esta relação das mulheres com o discurso da Frelimo se faz necessário apurar a atenção para o que Orlandi [12]chamou de política do silêncio. O silêncio não consiste na ausência de palavras e a sua imposição mais do que calar o interlocutor é impedi-lo de sustentar outro discurso. A nova política de informação estabelecida pelo governo impôs uma espécie de silêncio aos profissionais do jornalismo, uma vez que a exigência de fidelidade ao partido e governo propiciou o desenvolvimento de uma auto-censura que tendia a asfixiar a liberdade de crítica da imprensa. Por outro lado, o próprio processo de estruturação da nova sociedade socialista concebido pela Frelimo implicou em exigências e proibições não somente ao jornalismo, mas a população em geral. É neste contexto que a política do silêncio atua como um lugar da imposição e reverso do dizer. Atentar para o silêncio no discurso em relação à mulher, consiste em verificar através das fissuras, as variações que vão surgindo em seu interior e da mesma forma, as rupturas. Isso dá lugar tanto a diferentes interpretações do discurso oficial pelas mulheres, como a manifestações de resistências como forma de negação e indiferença ao discurso hegemônico, embora não declarada publicamente.

Os artigos e reportagens da revista *Tempo* foram utilizados como documentação central para esta pesquisa. A revista divide-se em de 4 sessões: nacional, internacional, cultural e "carta dos leitores", estando em uma seqüência organizada de edições semanais e

[11] DIAS, Maria Odila Leite da Silva. Novas subjetividades na pesquisa histórica feminista: uma hermenêutica das diferenças. **Revista estudos feministas**, v. 2, n.2, p. 373-382,1994.
[12] ORLANDI, ibid., p 55-100.

uma considerável quantidade, num total de 513 edições com 64 páginas entre os anos de 1975 a 1985. Inicialmente, a escolha dessa revista como documentação central se deveu a sua quantidade e a existência de uma sessão dedicada a cartas de um público leitor por possibilitar ouvir outras vozes acerca da política da Frelimo. Na análise dessas fontes foi de fundamental importância o acesso a pesquisas de autoria moçambicana, servindo de apoio para essa dissertação os trabalhos de Alcinda Honwana, Ana Maria Loforte, Isabel Casimiro, Emídio Machiana, Conceição Osório e Tereza Cruz e Silva. A pesquisa de campo em Moçambique também foi algo desejável, porém, não foi realizada devido ao fato dos pedidos para esta viagem não terem sido contemplados. Essa realidade somada a urgência dos prazos me conduziu a repensar a escolha de abordagem, o que ocasionou direcionar a atenção para a revista *Tempo* e aí, se pode verificar o quanto esta fonte tinha a oferecer.

Os artigos e reportagens da revista *Tempo* despertaram-me para a necessidade de consultar outras fontes. Era preciso ampliar a discussão de temáticas que se encontravam bastante sintetizadas nas páginas dessa revista com relação às mulheres e tornar visíveis suas fraturas com o discurso oficial. Assim, na medida do necessário procurei entrecruzar a revista *Tempo* com a literatura de Paulina Chisiane[13], depoimentos do livro *Primeiras Machambas* de Eduardo Homem e Sonia Correia, assim como, relatórios de Conferências da organização de mulheres em Moçambique, artigos da revista *Voz da Revolução, dos* cadernos políticos da Frelimo e cadernos *Terceiro Mundo.* Os filmes de Licínio de Azevedo também tiveram uma contribuição fundamental por oferecer uma noção da importância que a diversidade cultural assumia no cotidiano social das mulheres moçambicanas. Foram utilizados, os filmes: "Desobediência", "Mariana e a Lua", "A guerra da Água" e "A Árvores dos Antepassados", entretanto, eles não são analisados nessa dissertação.

Assim como os filmes de Licínio de Azevedo, os romances de Chisiane permitiram um contato com aspectos da realidade cultural da mulher moçambicana, de modo especial, aquelas da "etnia" Ronga, integrante do agrupamento Tsonga. Conforme ela afirmou, sua fonte de inspiração vem da condição social da mulher em seu país e das histórias que ouvia de sua avó materna em torno da fogueira, nas quais as mulheres apareciam ou com qualidades (bondosa, submissa e obediente) ou sem (feiticeira, preguiçosa, desobediente, rebelde). Suas obras foram escritas no período após a independência de Moçambique[14]. Chisiane foi uma das

[13] Paulina Chisiane é uma escritora moçambicana, do povo Tsonga que habita na região sul de Moçambique. Autora dos romances *Ventos do Apocalipse* e Nikethe. Uma história de Poligamia.
[14] CHISIANE, Paulina. Eu, mulher: por uma nova visão do mundo. In: **Eu Mulher em Moçambique.** República de Moçambique: Comissão Nacional para UNESCO em Moçambique; Associação dos Escritores Moçambicanos, 1994.

primeiras mulheres a publicar uma obra literária na revista *Tempo*. Para esta pesquisa foram utilizados os romances *Ventos do Apocalipse* e *Nikethe.* Uma História de Poligamia, obras que se mostraram bastante afinadas com o objetivo desta dissertação. Na sua abordagem literária de Chisiane, as fronteiras entre a ficção e a realidade são estreitas, mas isto não significa dizer que suas obras são produções de história, mas um importante subsídio para o estudo da sociedade moçambicana, sobretudo, porque proporciona um envolvimento com o contexto da época.

Neste sentido, vale a pena rememorar algumas reflexões da discussão sobre história e literatura. Para Lawrence Stone[15], a historiografia a partir da segunda metade do século XX tinha retornado ao estilo narrativo, antes abandonado devido à preocupação de conceder a história, o status de ciência. Para Stone isto era uma conseqüência da inclusão da antropologia como um estudo interdisciplinar na história; da desilusão com um modelo econômico determinista de explicação da história; do surgimento de novos temas de pesquisa e a necessidade de oferecer uma escrita atraente. Já Eric Hobsbawn[16], embora tenha reconhecido a emergência de novos temas na história, não considerou ter havido um retorno ao estilo narrativo. Para ele, a função primordial da história é buscar responder aos porquês, podendo "evento, o indivíduo e até a retomada de algum estilo ou modo de pensar o passado ser utilizados como meios para esclarecer uma questão mais ampla que ultrapassa em muito, o relato particular e seus personagens", desse modo, uma situação pode servir de ponto de partida de uma explicação.

Porém, Hayden White[17] é ainda mais provocativo. Na sua concepção, os textos históricos não passam de ficções verbais, cujo conteúdo é tão descoberto quanto inventado e compara a construção da pesquisa em história com o trabalho de um detetive que a partir dos dados e testemunhos disponíveis se empenha em imaginar qual deve ter sido o caso. Para ele, as formas como os eventos dispersos tornam-se relatos históricos é ficcional e variável, o que não subtrai o seu valor de produção para o conhecimento como permite ao mesmo evento histórico ser abordado de diferentes formas. Segundo White, o texto literário tem tanto valor para análise de conteúdos históricos quanto os documentos.

Nesta dissertação, a literatura de Chisiane também foi utilizada como uma fonte. Com *Nikethe*, ela me fez enxergar que a "etnia" atuou como um fator chave das diferenças entre as

---

[15] STONE, Lawrence. O ressurgimento da narrativa: reflexões sobre uma nova velha história. **Revista de história.** Campinas,.n. 2, p. 3-24,1991.
[16] HOBSBAWM, Eric. A volta da narrativa. In: **Sobre história**. São Paulo: Cia das Letras, 1998. p 201-206.
[17] WHITE, Hayden. O texto literário como artefato literário. In: **Tópicos do discurso:** ensaios sobre a cultura e a crítica da cultura. São Paulo: Educ, 1994. p. 98-116.

mulheres no período estudado e entender a importância que algumas práticas culturais ocupavam na vida delas, embora essas práticas fossem violentamente recusadas pela política de emancipação no novo governo. Através desta leitura que me dei conta de que entre uma mulher Ronga, Macua e Maconde existiam distinções. Interessante foi notar abordagens da literatura de Chisiane nas notícias da revista *Tempo*, no livro de Junod e Feliciano sobre os Tsongas, Jorge Dias sobre os Macondes, Geffray[18] sobre a guerra civil em Moçambique e Casimiro sobre as Organizações de Mulheres em Moçambique[19].

O romance *Ventos do Apocalipse* também merece um comentário singular. Nesta obra, Chisiane retrata os valores e visões de mundo próprias do povo Tsonga, destacando neste contexto, aspectos da condição e lugar social das mulheres, os conflitos da sociedade moçambicana após a independência: a guerra, as contradições entre os valores defendidos pelo governo socialista e os valores ancestrais. Assim, mostra a tentativa dos chefes de linhagem na retomada do seu poder, incluindo os régulos[20]; o empenho da população em preservar a importância e o culto aos ancestrais; algumas reações manifestadas pelas mulheres nesta sociedade moçambicana dividida entre as exigências da Frelimo, os chefes de linhagens e os princípios culturais já calcados nas suas vivências familiares.

Chisiane através deste romance demonstrou que a existência social das mulheres estava fortemente marcada pelas tradições culturais e possibilitou-me visualizar o contexto da sociedade pós-independência como um lugar de conflitos de identidades e disputa de poderes.

Essa dissertação está subdividida em três capítulos:

"Mulher e Revolução" que apresenta uma abordagem sobre o discurso que foi se construindo dentro da Frelimo sobre o binômio, mulher e Revolução, considerando as intervenções das mulheres no decorrer da luta armada e os princípios teóricos do socialismo em geral como elementos essenciais de sua formulação. A intenção aqui não é fazer uma exaustiva discussão sobre a ideologia marxista que serviu de base à linha política da Frente, mas usar a discussão mais geral dos princípios teóricos do socialismo, sobretudo no que se refere à mulher, como um suporte para ler a visão revolucionária defendida pela Frelimo para as moçambicanas.

---

[18] GEFFRAY, Christian. **A Causa das armas:** antropologia da guerra contemporânea em Moçambique. Porto: Afrontamento, 1991.

[19] JUNOD, Henrique A. **Usos e costumes dos bantos:** A vida duma tribo do Sul de África. 2 ed. Lourenço Marques: Imprensa Nacional de Moçambique, 1974. (Tomo I. Vida social); DIAS, Jorge; DIAS, Margot. **Os Macondes de Moçambique**. Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar, 1970. (v. III.Vida social e ritual); GEFFRAY, ibid.

[20] O régulo referido no texto diz respeito àqueles que se tornaram funcionários durante o período colonial. Eles atuaram como intermediários entre as populações aldeãs e o colonizador, eram responsáveis pela cobrança de impostos e contratação de mão-de-obra. A Frelimo pregou contra esses régulos de forma violenta.

"Rompendo o Silêncio", apresenta através das notícias da revista *Tempo,* as políticas que o Estado e a OMM procuraram desenvolver ao longo dos dez anos, em prol da emancipação das mulheres, dando enfoque aos conflitos surgidos entre as políticas do governo e as práticas culturais, assim como, aos novos papéis sociais conferidos e/ou ocupados pelas mulheres em decorrência dessa política de emancipação.

"Reconstruindo Valores sob Fogo Cruzado de Poderes", aborda tal qual aparece nas notícias, as diferentes formas de relacionamento das mulheres com o discurso de emancipação do governo, procurando perceber como elas se apropriaram desse discurso, suas manifestações de adesão, indiferença e resistência. Esse capítulo também torna visíveis algumas estratégias utilizadas pelas mulheres na conciliação de diferentes e até contraditórias visões sobre a mulher e o seu lugar na sociedade, legitimadas pelo discurso da Frelimo e princípios ancestrais, poderes que se conflitaram ao extremo durante o primeiro governo.

MULHER E REVOLUÇÃO

As Milícias Populares elevam diariamente a sua capacidade de resposta à actuação do inimigo
Fig. 3. Uma Integrante da Milícia Popular
Voz da Revolução. 1 Maio, 1970. p.29

Já eram cinco horas da madrugada do ano de 1978 quando Atália Adriano Mapfumo em seus últimos meses de gravidez se dirigia às filas das Lojas do Povo em Matola Gare, na Província de Maputo. Estava acompanhada de seu vizinho e passavam ambos pelos caminhos de ferro, quando Mapfumo notou que dois desconhecidos também caminhavam naquele local levando um deles, um saco á mão. Estas foram evidências suficientes para despertar-lhe a atenção e julgar tratar-se de pessoas suspeitas. Acontece que em Moçambique, após a conquista da independência (1975) a população continuou a viver tempos difíceis, enfrentando desde a falta de alimentos nas lojas de abastecimento até as constantes agressões armadas vindos inicialmente da Rodésia ainda uma colônia dos ingleses e posteriormente da África do Sul. De forma que a população, a conselho do presidente Samora Machel, andava em sentido de alerta a possíveis ataques, sabotagens e comportamentos suspeitos à ordem social. Foi neste tenso clima político-social que Mapfumo se sentiu impelida a fiscalizar os rapazes que passavam, interrogando-os.

- Então manos, donde vem há esta hora? O que trazem no saco?

- É roupa já usada e algumas calças jeans. Vamos vendê-las em Maputo.

-Ah sim! Mas podem mostrar não é? É que até estou interessada em comprar umas calças jeans para o meu marido.

E de fato, não se tratava de calças jeans, mas de duas pistolas, uma delas com silenciador e granadas. Esse armamento seria utilizado no cumprimento da missão de desestabilizar o movimento de libertação nacional de Zimbabwé dirigido por Robert Mugabe que assumiu o governo desse país depois de alcançada a independência (1980). Mas os rapazes ao sentirem ameaçados seus planos por aquela mulher e julgando contar com a sua ignorância em relação ao que era uma granada resolveram abrir um pouco o saco. Em parte eles tiveram razão, a mulher mostrou desconhecimento, mas o senhor que a acompanhava ao visualizar o conteúdo do saco saiu correndo e frente a esta atitude, Mapfumo meio atrapalhada deduziu que fosse algo que podia matar o que a fez gritar desesperadamente por socorro. Embora sua atitude não tenha resultado em um afluxo de pessoas ao local isto não a impediu de tentar deter os forasteiros, mesmo estando grávida dos últimos meses, continuou aos gritos perseguindo-os, quando uma outra mulher que se dirigia ao mercado para vender mangas resolveu arriar o seu cesto para se juntar a esta maratona até então solitária de

Mapfumo. Para os forasteiros esta teimosia das mulheres já passava dos limites e num ímpeto de se livrarem daquele incômodo estouraram uma granada contra elas, cujo barulho chamou a atenção das Forças de Defesa e Segurança que acabou prendendo-os [21].

Esta foi à história rememorada por Mapfumo em entrevista à revista *Tempo,* na ocasião das festividades do dia da mulher moçambicana (7 de abril) em 1981. Sua determinação impediu um crime de dimensão internacional, no entanto, o seu ato heróico não foi homenageado de forma individual, mas reconhecido como um dos vários exemplos do empenho das mulheres na defesa de Moçambique. Que relações existiriam entre o processo revolucionário deste país e a atitude de Mapfumo e de tantas outras mulheres? Mapfumo foi identificada pelos forasteiros como uma mulher da milícia popular e pela revista *Tempo* como uma secretária da Organização das Mulheres Moçambicanas (OMM). O que significava ser uma mulher da milícia popular e como teria sido a atuação das mulheres durante a luta armada pela conquista da independência em Moçambique? A OMM teria tido alguma influência neste comportamento das mulheres? As discussões em busca de respostas para estas perguntas servem de subsídio para responder a uma questão fundamental deste trabalho: que discursos foram sendo engendrados nas notícias da revista *Tempo* sobre a mulher durante o processo revolucionário e como elas se relacionaram com estes discursos.

2.1 O MOVIMENTO DE LIBERTAÇÃO NACIONAL EM MOÇAMBIQUE

A luta armada não foi uma experiência vivida somente por Moçambique. Movimentos nacionalistas de outros países da África também utilizaram a guerra como um meio de conquista de suas independências, a exemplo de Angola, Guiné Bissau e Zimbábwè, inscrevendo-se em um processo amplo de lutas por descolonização nesse continente. Segundo Carlos Comitini, os Congressos Pan-Africanistas[22] exerceram uma considerável influência na eclosão de movimentos de independência em África, dando lugar a formação da Organização da Unidade Africana (OUA) oficializada na Cúpula dos Estados Africanos entre 22 a 25 de maio de 1963, na cidade de Addis Abeba (Etiópia). Essa organização possibilitou a

[21] ALBUQUERQUE, Fátima. A mulher na defesa do país. **Tempo.** p. 14- 15, 12 abr. 1981.
[22] HERNANDEZ, Leila Maria Gonçalves Leite. **A África na sala de aula**: visita a história contemporânea. São Paulo: Selo negro, 2005. p.131-155

convergência de diferentes e até contraditórias tendências políticas existentes no continente africano para interesses comuns[23].

A princípio, a prioridade da OUA foi à gestão de políticas independentistas no continente. Segundo Carlos Comitini, em sua primeira conferência, a OUA definiu uma série de resoluções em prol da descolonização e independência dos países africanos e entre elas destacaram-se o rompimento das relações diplomáticas e econômicas entre todos os Estados africanos com Portugal e África do Sul em razão da resistência ao processo de descolonização e do regime de *Apartheid* e decidiu fundar um Comitê Africano de Libertação com o objetivo de sustentar o processo de luta armada para a conquista da libertação nacional. Países socialistas, principalmente URSS, Cuba e China também buscaram disponibilizar recursos para os movimentos nacionalistas principalmente em Angola, Moçambique e Guiné Bissau e que após ter conquistado suas independências se assumiram como Estados socialistas e passaram a ter uma maior projeção de seus representantes nas Assembléias da OUA[24].

Em Moçambique, como em outras partes da África, o jugo imposto às populações africanas através da colonização européia atuou como uma das causas primordiais para o desencadeamento dos movimentos de descolonização e independência. O domínio colonial enraizado em conceitos de inferioridade racial sob forma de um discurso paternal se justificou como uma missão civilizadora para a África e impôs condições de vida degradantes às populações africanas. Em terras moçambicanas, a administração colonial introduziu a prática do trabalho assalariado como um dever, passando a ser obrigatório quando não havia apresentação voluntária, o chamado *chibalo*. Legalmente, o trabalho assalariado obrigatório era aplicado à população masculina e por este motivo, muitos parentes masculinos se ausentavam por longos períodos de suas famílias como é o caso, por exemplo, daqueles que buscaram o trabalho nas minas da África do Sul. Apesar da lei colonialista do trabalho ter sido direcionada aos homens, mulheres também eram recrutadas para o trabalho em roças de particulares ou do Estado colonial, na abertura de estradas e trabalhos domésticos, como forma de pagamento das dívidas de seus parentes masculinos[25]. Esta era a justificativa apresentada pela administração para este irregular recrutamento de mão-de-obra, embora

[23] COMITINI, Carlos. **A África arde:** lutas dos povos africanos pela liberdade. Rio de Janeiro: Codecri, 1980. p. 18-119.
[24] MATEUS, Dalila Cabrita. **A Luta pela independência:**. a formação das elites fundadoras da Frelimo, MPLA, PAIGC. Portugal: Inquérito, 1999. p 124
[25] ZAMPARONI, Valdemir Donizette. Chibalo: trabalho livre, trabalho escravo? As discussões em torno do trabalho compulsório em Moçambique Colonial. In: COLÓQUIO INTERNACIONAL UNIVERSIDADE DE ÉVORA, 2001. **Anais** ... Porto: UNIVERSIDADE DE ÉVORA,2001. p. 81-118.

muitas vezes a acusação de dívidas fosse um caso mais de conveniência, do que de situações reais.

Esta mesma divisão de gênero imbricada com questões raciais também se refletiu no sistema educacional. A escola era vista como uma exclusividade masculina, mas o acesso dos africanos a este ensino era difícil, funcionando sua aquisição como um critério de discriminação social entre os demais. Esta discriminação ainda se agravava pelo fato dos contemplados com esta educação, geralmente pertencerem ao grupo da pequena burguesia africana que não estava exposto às mesmas condições que a maioria da população. Por volta de 1912, alguns líderes desta pequena burguesia haviam se pronunciado em relação à inclusão das mulheres nos estabelecimentos de ensino[26], embora seu interesse fosse torná-las melhores mães e esposas em correspondência com o modelo europeu de comportamento social. Foi neste clima de contradição e negação do que podia ser definido como africano que emergiram as lutas anti-colonialistas.

As iniciativas de resistência à colonização constituíram um verdadeiro subsídio ao movimento de independência. Bárbara Isaacman e June Stefhan identificaram entre as investidas anti-colonialistas, muito mais abrangentes no âmbito rural, iniciativas de mulheres, e algumas reconhecidas como de importância relevante. A greve de Buzi, realizada em 1947 é um exemplo. Tratou-se de um movimento grevista que incluiu a participação de 7.000 mulheres que se recusaram ao cultivo do algodão, queimaram as sementes e participaram em outras ações contra as concessionárias algodoeiras, obtendo a isenção deste trabalho para mulheres grávidas e mães com crianças até 4 anos de idade. Outra iniciativa de fundamental importância foi à atuação das mulheres na propaganda de desprestígio do governo colonial perante a população e a divulgação de notícias do nascente movimento nacionalista, a Frente de Libertação de Moçambique (Frelimo) [27].

A Frente foi fundada em 25 de junho de 1962 e surgiu como um resultado da "fusão" de outros três grupos nacionalistas, organizados em países vizinhos a Moçambique: a UDENAMO (União Democrática Nacional de Moçambique) formada em 1960, em Salisbury, capital da então Rodésia e atual Zimbábwè; a MANU (Mozambique African National Union) fundada em Tanganica que fica na atual Tanzânia em 1961 e a UNAMI (União Africana de

[26] ZAMPARONI, Valdemir Donizette. Educar é civilizar: as cores do ensino In: **Entre Narros e Mulungos**: colonialismo e paisagem social em Lourenço Marques.(1890-1940). São Paulo: USP, 1998. p 422- 443; ANDRADE, Leoneo. Notas breve sobre educação. **Tempo**. p.52-56, n.490, 2 mar.1980; ANDRADE Celestino. Educação no colonialismo: testemunho e números da época. **Tempo**. p.14-17, n.615, 25 jul. 1982.

[27] ISAACMAM, Bárbara; STEFHAN, June. **A mulher moçambicana no processo de libertação**. Maputo: Instituto nacional do livro e do disco, 1984. p 23; MATEUS, Dalila Cabrita ibid., p 59-60.

Moçambique Independente) fundada em Niassalândia, atual Malauí em 1961[28]. Embora estes grupos tivessem como interesses comuns, o anti-colonialismo e a conquista da independência, havia entre eles diferentes correntes políticas que caracterizavam estes anseios. Assim, este acordo de união não significou ausência de contradições dentro do novo grupo nacionalista.

Em entrevista à Revista *Tempo*, Marcelino dos Santos, membro do governo da Frelimo, comentou que a MANU e a UNAMI não emergiram como movimentos de dimensão nacional. Segundo ele, a MANU, se reivindicava enquanto movimento dos Macondes, designando-se, a princípio, de Maconde African Union e mais tarde Mozambique Maconde Union, no entanto, conforme Marcelino dos Santos, no período dos anos 60 era inaceitável que movimentos dedicados à proposta de libertação do colonialismo se definissem em termos de "etnia". Já a UDENAMO, dizia Marcelino dos Santos, era nacionalista, porém necessitava de maior afirmação quanto à sua proposta política. As divergências políticas na Frelimo foram acirradas e entre os temas de discussões, também estiveram o tipo de guerra, exército, política e a emancipação feminina, havendo no decorrer da luta armada, a tentativa de alguns líderes de proclamarem a independência unilateral de algumas áreas libertadas do colonialismo antes mesmo que a Frente obtivesse o controle da totalidade do território moçambicano. O assassinato de Eduardo Chivambo Mondlane, o primeiro presidente desta organização, em 3 de fevereiro de 1969 foi interpretado pela Frelimo como um reflexo de suas contradições internas[29].

Mas, com o passar do tempo, a linha política de tendência marxista foi ganhando hegemonia na Frelimo. Segundo entrevista de Eduardo Mondlane feita em 1968 e publicada na Revista *Tempo* em 1984, a Frelimo foi se definindo como marxista e socialista no decorrer da luta armada. Confessou Mondlane que em parte, isto foi uma contribuição de alguns militantes que já tinham este conhecimento antes de participar na luta armada e que a meta definida a partir da formação da Frelimo foi à luta contra o colonialismo e a necessidade de impor uma nova estrutura social, mas ainda não se sabia qual. Segundo ele, as mudanças ocorridas no movimento, o autorizava a concluir, que na altura do seu IIº Congresso (1968) a Frente já era socialista e revolucionária, sendo a tendência naquela ocasião muito mais em direção ao socialismo do tipo marxista-leninista. Desta forma não se incorre em erro, afirmar que a luta de libertação nacional desde o desencadeamento do processo da luta armada, já se inspirava em princípios socialistas, sendo esta uma opção anterior à Frente ter se definido

[28] HISTÓRIA da FRELIMO. Ibid. p5.
[29] **Tempo**. Maputo, n. 728, p. 16-21. 23 set. 1984

como Partido e governo. Deste modo, na guerra de libertação nacional também estava implícito o empenho de se lutar por um Moçambique socialista, entretanto esta diretriz política foi se afirmando no decorrer do tempo. Samora Machel foi o presidente eleito em 1970 após a morte de Mondlane para a direção da Frelimo e do país independente[30].

O movimento nacionalista em Moçambique se reivindicou como revolucionário. Este termo possui várias interpretações, mas basicamente significa um movimento social que procura reconstruir uma nova ordem na sociedade, mudar seu corpo dirigente e sistema político. A proposta do movimento incluía não somente a conquista da independência, mas também a construção de um governo africano, descolonizado, popular, democrático e socialista. A prioridade no primeiro governo após a independência era a construção de uma nova sociedade, tarefa a ser assumida por toda população moçambicana, mas dirigida pela vanguarda do processo revolucionário, a Frelimo[31].

Na Revolução moçambicana podem-se destacar duas fases: a primeira compreendeu o período da luta armada que durou de 1964 a 1974; a segunda, o governo de transição de 1974-1975, quando se inicia o período do primeiro governo após a independência, durante o qual se tentou estruturar o socialismo no país. A luta armada teve início ao norte do país, nas Províncias de Niassa e Cabo Delgado, com massiva adesão dos Macondes que se uniram há 250 quadros de lideranças formadas na Argélia, União Soviética e China. Á medida em que a Frelimo ia avançando territorialmente devido a vitória sobre o colonialismo, empregava nas "zonas libertadas", programas e instituições próximas do modelo social idealizado para o país após a independência. No governo de transição a Frelimo já tinha um maior controle do processo da luta armada e do governo de Moçambique, sendo este período marcado por intensos conflitos raciais e políticos com os ex-colonizadores a saída massiva dos portugueses do país.

Com a independência, a Frelimo proclamou a República Popular de Moçambique (1975) e assumiu o seu governo pelo regime de partido único. A partir daí, o governo da Frelimo intensificou esforços para a estruturação do socialismo. Para Samora Machel, o socialismo deveria ser construído pelos povos africanos e adaptado à realidade local, mas, apesar desta preocupação, o modelo de desenvolvimento pensado, proposto e, a certa altura, imposto pela Frelimo ao povo moçambicano mostrou-se incompatível com algumas práticas culturais exercidas pela população. Isto também deu margem ao surgimento de intensos

[30] **Tempo**. n. 695. p. 18, 5 fev. 1984.
[31] MACHIANA, Ibid.,. p. 74

conflitos entre a população e responsáveis do governo, como também, a uma apurada vigilância do comportamento social que ao interpretar certas atitudes como uma transgressão a ética socialista, submetia as pessoas ao risco de serem consideradas *xiconhocas*, ou seja, inimigos da revolução[32].

2.2 O PAPEL DAS MULHERES NA REVOLUÇÃO DE MOÇAMBIQUE

A atuação das mulheres no processo revolucionário foi antecedida pela participação em movimentos contra o colonialismo. Antes mesmo do início da luta armada, mulheres camponesas cumpriram um papel estratégico na propaganda anti-colonialista e essa experiência também foi vivenciada por mulheres das zonas urbanas, estudantes das cidades de Maputo e Xai-Xai que atuavam no Núcleo dos Estudantes Secundários Africanos de Moçambique (NESAM), de onde saíram lideranças que vieram compor os primeiros quadros da Frelimo[33].

O NESAM foi responsável por suscitar em um grupo de mulheres a vontade de se aliar à causa da independência. Porém, algumas delas não satisfeitas com a distribuição de panfletos também chegaram a pegar em armas, foi o caso de Josina Machel, da província de Inhambane, que chegou à Frelimo em 1965. Sua atuação nesta organização lhe permitiu ocupar espaços superiores, como a chefia do Departamento de Relações Exteriores e Assuntos Sociais, prestando assistência, em especial, às causas das mulheres integrantes da Frente de Libertação ou não, tendo sido uma de suas iniciativas, a criação de orfanatos para cuidar dos filhos das combatentes[34].

Em decorrência de sua postura política foi indicada para participar do IIº Congresso da Frelimo na condição de delegada, algo de importância singular porque este Congresso abrigou uma das maiores crises da história da Frente, no qual foram rediscutidas e definidas as diretrizes políticas do movimento e da luta de libertação nacional, inclusive o papel das mulheres na revolução. Josina Machel ainda ofereceu contribuições importantes através da sua participação na IIª Conferência do Departamento de Defesa, "durante a qual expôs os

[32] ENTREVISTA com o presidente Samora. **Tempo**. n. especial, 25 jun. 1975.
[33] ISAACMAM, Bárbara e STEFHAN, June. **A mulher moçambicana no processo de libertação**. Maputo: Instituto Nacional do Livro e do Disco, 1984. p. 22.
[34] ISAACMAM, op. cit. p. 23

obstáculos que se interpunham à integração cabal da mulher na revolução", apresentando estratégias para a sua participação e emancipação[35]

Josina Machel morreu em sete de abril de 1971 durante a Luta Armada e se tornou um exemplo memorável na história de Moçambique. Sua importante contribuição durante a guerra foi reconhecida por outras guerrilheiras e segundo notícias da *Tempo* foi delas a iniciativa de solicitar ao Comitê Central da Frente que o dia da morte dessa destacável líder se tornasse uma data histórica na vida do país. Em resposta a esta solicitação, a Frente decidiu eleger, em sua 5ª sessão realizada em dezembro de 1972, o 7 de abril como o dia nacional das mulheres moçambicanas[36]. Porém, Josina Machel não foi à única mulher a combater durante a guerra de libertação nacional e nem foi esta a forma exclusiva de contribuição das mulheres, quer durante a luta armada, quer após a independência.

A iniciativa de formar um exército feminino partiu das próprias mulheres. Segundo Isabel Casimiro, desde 1965, um grupo de mulheres camponesas havia solicitado treino militar a Frelimo para defender as populações que estavam sob sua responsabilidade, tornando-se o primeiro Destacamento Feminino, apesar dos documentos e notícias referirem a sua criação em 1966 em uma reunião do Comitê Central. Isto demonstra que a princípio, o motivo da reivindicação feminina para combater não se fundamentou em uma formação política, mas na necessidade que sentiram estas camponesas de se unirem em torno de uma causa coletiva para o seu bem e de suas famílias[37].

A ausência da população masculina era muito comum no sul do país e isto se devia ao trabalho migratório dos maridos para as minas da África do Sul. Isto ocasionou à existência de povoados constituídos em sua maioria por velhos, crianças e mulheres que assumiam o papel de chefes de família. Eduardo Mondlane era um Changane, um dos povos da região sul de Moçambique, e em sua entrevista, ao ser questionado sobre as origens do seu interesse e dedicação pelos outros, confessou que desde criança tivera este aprendizado junto às mulheres da sua localidade que eram as primeiras e únicas responsáveis pela garantia da sobrevivência. Embora na região norte o trabalho migratório não fosse incidente, a disposição das camponesas Macondes em defenderem seus territórios também denuncia a carência de homens em suas famílias[38].

---

[35] **Tempo**. n. 756, p. 19, 7 abr. 1975.
[36] **Tempo**, 1975, op. cit.
[37] CASIMIRO, Isabel. **Paz na terra, guerra em casa:** feminismo e organizações de mulheres em Moçambique. Maputo: Promédia, 2004. pp 52-54
[38] **Tempo**, n. 695, p. 19, 5 fev. 1984.

Casimiro, em seu trabalho sobre as organizações de mulheres em Moçambique, confirmou ter sido uma característica das estruturas sociais de um modo geral no continente africano, a existência de movimentos autônomos de mulheres, reunidas em torno de causas coletivas buscando prover soluções para suas necessidades próprias e de suas famílias[39].

A luta armada teve início em 1964, mas foi em outubro de 1966 que o Comitê Central da Frelimo passou a admitir mulheres em seu exército. A ampliação da luta armada para outras áreas e a necessidade de tornar este movimento autônomo no interior do país possivelmente foram condições favoráveis a esta decisão. Para o alcance destes objetivos, a Frente determinou como imprescindível, o desenvolvimento da produção (agricultura, indústria artesanal e comércio), um aspecto que já fazia parte das atividades desempenhadas pelas mulheres, pois em boa parte da África subsaariana, a agricultura também era responsabilidade feminina e em parte, o comércio ambulante e a produção artesanal. A novidade estava na decisão de que a participação das mulheres deveria ser garantida não somente nas tarefas de execução, mas na direção da luta armada em todos os escalões, desde o círculo até o órgão máximo, assim como na reunião do Comitê Central. Assim foi decidido que um primeiro grupo de mulheres seria treinado em Nachingwea (Tanzânia), composto em sua maioria por moradoras de Cabo Delgado e Niassa, ocasião em que se formou um Destacamento Feminino[40].

Entrevistas com guerrilheiras publicadas na *Tempo* possibilitam conhecer opiniões de algumas mulheres envolvidas nesta experiência. Filomena Likune que alega ter sido colega de Josina Machel na Base Beira a partir de 1968, foi uma das primeiras 25 mulheres Macondes que recebeu treinamento e em sua entrevista publicada em 1983 comentou ter havido pessoas contrárias à proposta das mulheres integrarem o exército da Frelimo. Segundo Likune, duvidava-se da capacidade feminina para a guerra, e achava-se que as mulheres deveriam continuar a contribuir com o processo revolucionário somente através do trabalho nas machambas (roças) e demais tarefas de apoio. Porém, "a direção do Partido decidiu que iríamos por experiência. Os resultados foram excelentes. Nenhuma de entre nós caiu durante os treinos, corríamos grandes distâncias sem problemas, conseguimos convencer sobre a nossa capacidade". Para Mônica Chitupila, mais uma integrante desta primeira turma de

[39] CASIMIRO, ibid. p. 173.
[40] NÓS, AS MULHERES TEMOS O DIREITO DE COMBATER. **Voz da revolução**. n. 60. p. 3, agos. 1978.

treinamento, em 1965 a Frelimo ainda não havia definido de que forma a mulher participaria na revolução, assim[41]:

> Fazíamos o trabalho de mobilização do povo, de produção agrícola para alimentar os combatentes. O nosso trabalho era importante porque havia pessoas que estavam convencidas de que a guerra seria de curta duração e então desesperavam. Tínhamos de encorajá-las. Íamos fazendo estas tarefas, mas só depois do treino político em Nachingwea, a nossa ação se mostrou mais vigorosa. Em 1967 fiz parte do primeiro grupo que partiu do Niassa para treinar em Nachingwea juntamente com as mulheres de Cabo Delgado... cerca de 40 mulheres começaram os trabalhos na base[42].

Assumir a condição de guerrilheiras foi uma conquista das mulheres. Conforme comentário de Filomena Lukuni tratou-se, a princípio de uma experiência para ver se as mulheres eram capazes de assumir tal tarefa e tendo sido proveitoso o seu desempenho em campo neste primeiro treino, a Frelimo oficializou o Destacamento Feminino. Lukuni ainda acrescentou que as mulheres assumiam a tarefa de defesa, enquanto os homens dedicavam-se à tarefa do avanço da guerrilha, porém houve aquelas que preferiram ocupar lugar nos combates junto aos homens. Para Josina Machel, apesar das guerrilheiras cumprirem um eficiente papel no campo militar, sua maior contribuição se fez no campo político através da mobilização política junto à população e de modo especial, às mulheres, visando despertar uma "compreensão política da guerra" e a vontade de se aliar ao movimento nos combates. Essa atuação possibilitou ao Destacamento Feminino um substancial crescimento[43].

Muitas mulheres que não se inseriram no Destacamento Feminino continuaram a contribuir com a Revolução através de outras formas. No transporte de material, produção de alimentos para as (os) combatentes, como informantes, professoras ou enfermeiras. Neste sentido, um caso memorável da participação feminina na guerra de libertação foi o de uma das mulheres carregadora de equipamentos que mesmo depois de ter constatado que seu filho atado ao seu corpo havia falecido, em decorrência de ter sido atingido por uma explosão durante o percurso, ela não deixou de prosseguir o seu caminho, cumprindo a missão de entregar o armamento que carregava a Frelimo[44]. As mulheres se tornaram necessárias à política da organização da Frelimo. Uma outra integrante deste primeiro grupo de treinamento militar feminino através do seu depoimento na revista *Voz da Revolução* mostrou não ter sido fácil para as mulheres garantirem este espaço. Apesar de não revelar o seu nome,

---

[41] **Tempo**. n. 648, p. 22. 13 mar. 1983.
[42] **Tempo.** n. 599, p.23, 4 abr. 1982.
[43] MACHEL, Josina. 7 de Abril: dia da mulher moçambicana. **Voz da Revolução**. p. 1-13, Jan. 1970.
[44] **Tempo**. n. 629, p. 13. 31 out. 1982.

a combatente Maconde, se identificou como moradora de Namaua, do distrito de Mueda em Cabo Delgado e pertencente a uma família de sete irmãos. Em seu depoimento lê-se.

> Quando nós mulheres começamos a trabalhar, houve forte oposição à nossa participação porque isso era contrário à nossa tradição. Iniciamos então uma grande campanha, explicando por que razão nós também devíamos combater, que a guerra desencadeada pela FRELIMO era uma luta popular, na qual todo o povo devia participar que nós mulheres éramos mesmo mais oprimidas que os homens, que tínhamos os mesmos direitos e a mesma determinação de combater. Insistimos para que nos fosse dado treino militar e armas[45].

Este testemunho revela a determinação que caracterizou a iniciativa e vontade das mulheres para o combate. Ocupar este novo papel social exigiu enfrentar reprovações de alguns membros da Frelimo e da população, de modo especial, dos homens. O comentário da depoente é incisivo, foi preciso lançar uma campanha de convencimento e ainda tiveram que temperar seus argumentos com teimosia. Seu argumento, em parte, já reflete o discurso que foi sendo desenvolvido na Frente por alguns líderes para justificar a necessidade das mulheres participarem no processo revolucionário, isto indica que a depoente já tinha sido contemplada com esta formação, pois foi convencionado na organização que trabalho militar e política eram inseparáveis. A fala da combatente ainda aponta para outra questão, o fato de que mulheres também aderiram ao discurso da Frelimo porque em parte ele falava de suas dores, "somos mesmo mais oprimidas".

Em seu depoimento, a combatente ainda se referiu as algumas experiências de opressão a que as mulheres eram submetidas durante a colonização. Segundo ela, a família tinha uma pequena machamba (roça), "mas raramente tínhamos tempo de trabalhar nela, porque éramos obrigados ao trabalho forçado nas grandes plantações de algodão (...) Os colonialistas portugueses eram muito maus. As mulheres não eram respeitadas; Mesmo as mulheres casadas eram violadas em frente de seus maridos, se o marido reagisse ou se ela se recusasse, ambos eram barbaramente espancados. Os colonialistas argumentavam que era uma honra para uma mulher negra ser desejada por um homem branco" [46]. Segundo Isaacman e Stefhan, a opressão das mulheres aumentou durante o período colonial, não somente pelo fato de trabalharem mais e durante mais tempo ou sofrerem exploração sexual, mas devido aos incentivos da legislação colonial e princípios do cristianismo que reforçaram a inferioridade da mulher já aceita na sociedade[47].

---

[45] **Voz da Revolução** 1979, ibid., p. 28.
[46] idem
[47] ISAACMAM; STEFHAN, ibid., p. 21

Mas os aspectos de sofrimento rememorado por essa depoente também indicam um motivo determinante que deve ter impulsionado as mulheres a se aliarem ao movimento de libertação nacional: a necessidade de destruir o jugo que o colonialismo lhes impunha. Se algumas mulheres foram movidas pelo desejo de defender suas famílias, outras podem ter despertado a partir de alguma formação política, como foi o caso de Josina Machel através do NESAM. Isaacman e Stefhan também confirmaram a inclusão das mulheres no combate como uma iniciativa que partiu das mulheres, sendo o seu bom desempenho durante a guerra algo determinante para a garantia de sua participação nos combates. Mas o que teria levado a Frelimo a decidir formar uma ala feminina no seu exército, as Forças Populares de Libertação de Moçambique (FPLM)[48]?

2.3 O DISCURSO DA FRELIMO SOBRE A MULHER

Através dos depoimentos das guerrilheiras pode-se notar que a decisão de incluir as mulheres no processo revolucionário não foi resultado de um consenso. Esta experiência evocou rejeições e divergências políticas no interior da Frelimo e, sobretudo, serviu de impulso à construção e afirmação de um discurso sobre a mulher por esta organização.

O Comitê Central da Frente, ao informar sua decisão em relação às mulheres, declarou: condenamos a tendência que existe entre muitos membros masculinos da Frelimo de excluir sistematicamente as mulheres das discussões de problemas relacionados à revolução e limitá-las à execução de tarefas[49]. Para Kathleen Sheldon esta chamada de atenção evidenciou um encorajamento aos membros desta organização para incluir as mulheres em todos os níveis. Mas ela também denuncia outros aspectos: primeiro, confirma ter havido resistências por parte de membros da Frelimo, o que já foi sinalizado no depoimento de uma das combatentes citado anteriormente; segundo, diz respeito às contradições de pensamento político e/ou fratura entre a teoria e a prática que existiam dentro da organização; e terceiro ratifica que as mulheres exerceram pressão participarem nas decisões e até mesmo para assumirem outras tarefas diferentes daquelas que eram vistas como próprias do feminino. A iniciativa das mulheres de ocuparem lugar no exército e pensar

[48] ISAACMAM; STEFHAN, ibid, p 24.
[49] CONGRESSO DA FRELIMO, 2.,1968, Niassa**. Resolução sobre a luta armada**, n. 4, In: 7 de Abril Dia da Mulher Moçambicana (doc), 1968.

o processo revolucionário desencadeou uma onda de discussões dentro de Frelimo sobre a mulher e o seu papel na revolução[50].

A fundação do Destacamento Feminino suscitou reações agressivas em alguns membros da Frelimo. Segundo um breve comentário sobre o IIº Congresso da Frente, realizado de 20 a 25 de julho de 1968, em uma publicação sobre a história da Frelimo, a resolução do Comitê Central de fundar o Destacamento Feminino provocou o descontentamento de alguns membros da organização que tentaram investir contra as mulheres por acreditar ser a família, o lugar delas cuidando do trabalho nas suas machambas para os pais ou maridos. Alguns deles apelaram para a desmoralização das mulheres envolvidas na luta armada e inclusive levantou calúnias contra elas. Entretanto, como diz o ditado popular, se juntou "a fome com a vontade de comer", pois se as mulheres tiveram o desejo de participar nos combates e mostraram notável desempenho, havia princípios teóricos na linha política da Frelimo, ao menos aquela que foi se tornando hegemônica, que legitimavam sua participação. Quando Eduardo Chivambo Mondlane chamou atenção para o fato de que ninguém na Frente tinha pensado na possibilidade das mulheres tornarem-se oficiais, ele anunciava uma discussão que já estava sendo tecida e algo inevitável de acontecer [51].

Em geral, o discurso de emancipação da mulher fez parte do discurso socialista, mas segundo Casimiro, a Frelimo foi o primeiro movimento socialista a incorporar a emancipação da mulher à luta de libertação nacional[52]. Sob influência do discurso socialista mulheres se tornaram combatentes na Europa, Ásia, África e América Latina se envolvendo em processos de luta político-militares de seus países como nos casos de China, Timor Leste, Rússia, Albânia, Moçambique, Angola, Zimbábue, Argélia, Nicarágua, Cuba e San Salvador entre outros. Mas a inclusão das mulheres na luta armada pelos movimentos de libertação nacional teria sido um socorro à falta de braços masculinos ou a atenção ao princípio de emancipação feminina presente no discurso socialista?

A relação entre mulheres e revolução tinha uma fundamentação teórica. Segundo Alambert, o método de análise marxista preconizava o fim da opressão social com a tomada do poder do Estado burguês e o controle da produção pelo proletariado que unindo aos outros grupos sociais oprimidos, estabeleceriam uma sociedade livre da exploração e estruturada em

---

[50] SHELDON, Kathleen. Women and Revolution in Mozambique. In: TÉTREAULT, Mary Ann. **Women and Revolution in Africa, Asia and the New World**. Columbia: University of South Carolina Press, 1994,. p. 41-42.
[51] HISTÓRIA DA FRELIMO. ibid., p. 15; **Voz da revolução**. ibid., agosto 1978, p. 3; SHELDON, ibid. p 42.
[52] CASIMIRO, 2004, ibid., p.172.

princípios de igualdade, independente de raça, sexo e religião. A autora ainda acrescentou que a subordinação feminina foi vista como um resultado da exploração inerente à sociedade capitalista e relacionada ao problema da exploração em geral. Para ela, esse tipo de análise refletia o pensamento de Marx e Engels que preconizaram a subordinação feminina como um resultado do surgimento da propriedade privada, tendo como conseqüência, a restrição da mulher ao espaço doméstico para o cuidado e reprodução da mão-de-obra operária, exercendo dessa forma, uma função acessória na produção do sistema capitalista. A este pensamento se somaram outras contribuições[53].

Conforme Alambert, o socialista August Bebel reconheceu a necessidade de se considerar além da classe, o gênero. Em sua análise, procurou fazer uma leitura específica da situação da mulher na sociedade capitalista, concordando com a visão de que a subordinação feminina era uma questão social somente resolvida através do socialismo. Contudo, advertia que a libertação da mulher não se daria como uma conseqüência natural desta vitória, mas dependia da tomada de consciência das próprias mulheres junto a suas organizações para a reivindicação dos seus direitos[54].

Como Bebel, a pensadora socialista Alexandra Kollontai compreendeu o casamento monogâmico como um dos pilares mais importantes da sociedade burguesa e um espaço de marginalização das mulheres, onde elas eram exploradas e escravizadas. Por isso, Kollontai era a favor da socialização do trabalho doméstico através da criação, de creches e restaurante populares pelo Estado, visando permitir às mulheres uma inserção direta na produção e atividades de ordem política, social ou cultural da sociedade, ainda incluindo em suas reivindicações a legalização do aborto e a liberdade sexual para as mulheres. Na análise de Alambert sobre o pensamento de Clara Zétkin, o segredo da libertação das mulheres estava na abolição da propriedade privada e no estabelecimento de uma sociedade livre da exploração e opressão, sendo essa a única forma viável para as mulheres entrarem para produção. Se a subordinação das mulheres estava inscrita na subordinação do proletariado, a solução estava no fim do capitalismo. Para isso, homens e mulheres deveriam agir juntos e a libertação da mulher seria uma fase posterior da conquista desse poder[55].

Apesar dessa discussão, algumas análises das experiências socialistas indicaram não ter havido mudanças significativas para as mulheres. Segundo Maxine Molineux, após algumas décadas de experiência com o socialismo emergiram algumas análises que

[53] ALAMBERT, Zuleica. **Feminismo:** O ponto de vista Marxista. São Paulo: Nobel, 1986.p 21-38.
[54] ALAMBERT, ibid.,p. 39-42.
[55]KOLLONTAI, Alexandra. **Marxismo e revolução sexual**. São Paulo: Global.1982. p 1-101; ALAMBERT,ibid. , p.47-8.

demonstraram uma desesperança na capacidade de compromisso dos governos socialistas com a emancipação da mulher apontando para a persistência da desigualdade de gênero e em alguns aspectos, uma situação pior que no capitalismo para as mulheres e essa imagem negativa do socialismo ainda se torna mais agravante ao considerar a ausência de democracia popular e de igualdade de gênero no poder político. Para Molineux a experiência da revolução sandinista (Nicarágua) não foi diferente. Após a conquista da independência, na qual homens e mulheres combateram juntas, as mulheres não alcançaram sua emancipação, embora houvesse promessas de uma experiência socialista mais democrática, independente e moderna do que aquelas estabelecidas em outros países as quais ganharam muita atenção por parte das mulheres devido ao contexto em que eclodiu o movimento revolucionário, posterior ao surgimento de uma onda de organizações femininas em todo o mundo (anos 60) somado a disposição crítica de seus líderes a ortodoxia no marxismo[56].

A Frente Sandinista tinha definido como principais estratégias de emancipação para as mulheres: ampliar o seu acesso ao trabalho assalariado, socializar o trabalho doméstico e o cuidado com os filhos e filhas, igualdade legal, proteção à mãe e a família, a mobilização da mulher para atividades políticas, eliminação da prostituição e outros vícios sociais e, levar a mulher a ter um maior controle reprodutivo. Contudo, depois de um tempo de governo esse compromisso foi adiado[57].

Para Molineux estas medidas em sua natureza eram insuficientes para gerar uma emancipação completa da mulher. Elas expressavam uma visão limitada dos interesses da mulher, e ainda assim um número muito inferior de mulheres conseguiu aceder ao trabalho assalariado e a socialização do cuidado da prole, atingindo de uma forma mais ampla demais benefícios de bem-estar social e algumas reformas legais, mais ainda assim a fratura entre a intenção e ação foi notável. Molineux avaliando o porquê dessa situação propôs três explicações: a limitação econômica que impediu o estado de executar alguns dos projetos voltados para esse interesse, fatores políticos, e a formulação do compromisso sandinista com a emancipação da mulher e conclui que a natureza da proposta de emancipação desse governo tinha mais um caráter reformista do que revolucionário[58].

Na interpretação de Andrea Nye, a condição das mulheres no socialismo foi marcada por retrocessos. Para ela, a teoria socialista incluiu de forma superficial a libertação das

---

[56]MOLINEUX, Maxine. Movilizacion sin emancipacion? Los interesses de la mujer, Estado y revolucion en Nicaragua. In: **Desarrolo y sociedad**. n.13. p.179-196, jan. 1984.
[57] MOLINEUX, op.cit. p. 188.
[58] MOLINEUX, op. cit. p 189-191.

mulheres e isto se refletiu no pensamento de seus seguidores. Os adeptos do pensamento de Saint Simon, ao mesmo tempo em que eram a favor da emancipação das mulheres, retrucavam de forma contrária a qualquer iniciativa das mulheres de se agruparem para discutirem sua situação, alegando que com a abolição da propriedade privada as diferenças de poder entre marido e mulher estariam resolvidas. Nye acrescentou à sua discussão, outras visões de intelectuais socialistas como as de Alexandra Kollontai, Clara Zétkin, Goldman, Lênin e Fourier, e na sua conclusão, a emancipação das mulheres não foi alcançada com o socialismo porque a teoria marxista não servia para analisá-la. Na análise marxista do sistema capitalista, a força de trabalho é trocada por salário em função do tempo de serviço, sendo o trabalho realizado pelas mulheres excluído dessa análise, quer se trate do trabalho desempenhado no ambiente doméstico, empresas ou no mercado ambulante, podendo neste último caso até haver apropriação de algum excedente, mas inexiste produção de valor. Para Nye, o método marxista adotado por algumas intelectuais contribuiu para mostrar o valor do trabalho doméstico, mas apesar disso, consistiu em uma análise inadequada porque segundo os princípios analíticos do marxismo o trabalho doméstico estava fora da esfera de produção[59].

Mas outras reflexões indicam caminhos diferentes na forma de pensar a análise marxista em relação às mulheres. O casal Armstrong concorda que a análise marxista centrou-se no aspecto da luta de classes e marginalizou a questão de gênero, porém sugeriu que isto não significava um atestado de inutilidade desse método para pensar as relações de gênero, havendo uma necessidade de se repensar o marxismo para um melhor uso de sua teoria. Os Armstrong mostraram que existem diferentes formas de análises no marxismo, distinguindo a tendência determinista que tende ao dogmatismo daquela que leva em conta, a influência das subjetividades[60].

Para o casal, o trabalho doméstico deve ser visto como parte integrante da produção. Na tentativa de encaixar uma leitura de gênero em uma teoria que priorizava a classe, feministas socialistas se empenharam em discutir o trabalho doméstico e isso contribuiu para tornar esse trabalho visível e valoriza-lo, no entanto, suas discussões tenderam a marginalizar o trabalho doméstico do campo da produção em vez de acentuar a interdependência existente entre ambos. É através do trabalho doméstico que o operariado é cercado de cuidados

[59] NYE, Andréa. Uma comunidade de homens: o marxismo e as mulheres. In: **Teoria feminista e as filosofias do homem**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1995. p. 51-76

[60] ARMSTRONG, Pat and Hugs. Beyond sexless class and classless sex: Towards Feminist Marxism. In: HAMILTON, Roberta e BARRET, Michele (eds). **The politics of diversity, feminism, Marxism and nationalism.** London: Verso, 1986. p 208-237.

necessários para poder produzir, além de ser um espaço de reprodução da mão-de-obra a ser absorvida pelo mercado, tudo isso é realizado sem gerar ônus ao empregador. É com base nesta reflexão, que os Armstrong sugeriram que entre a produção e a reprodução existe uma relação de interdependência, sendo o trabalho doméstico, um suporte para o funcionamento do sistema capitalista. Ao contrário de considerar a teoria marxista como um método impróprio para a análise de gênero, o casal propõe a sua utilização para analisar o processo de exclusão e subordinação da mulher pelo homem e pelo Estado no sistema capitalista[61].

A reflexão dos Armstrong é pertinente e de fundamental importância. Seu argumento possibilita pensar no trabalho doméstico enquanto um trabalho assalariado e em novas relações do Estado para com o espaço domiciliar, uma responsabilidade relegada ao público feminino e legalmente sob o poder do operariado masculino, embora a condição de chefes de família já seja uma realidade assumida também por mulheres. A proposta dos Armstrong ainda resolve o problema da dupla jornada de trabalho das mulheres, contudo, essa proposta guarda o perigo de incentivar a restrição do feminino ao espaço doméstico, ocasionando um retrocesso nas conquistas até então estabelecidas.

Embora a saída massiva das mulheres para o mercado de trabalho não implicasse em negociação das tarefas domésticas com o seu cônjuge, mas em um aumento do trabalho realizado por elas, além de ganharem um salário menor que os homens. Contudo, proporcionou uma rediscussão das relações de gênero e do lugar da mulher na sociedade, assim como incitou mudanças concretas na forma das mulheres pensarem sobre si e serem vistas na sociedade entre outros novos aspectos. Outra importante questão a ser considerada é que valores de raiz culturais estão envolvidos na geração das desigualdades entre o homem e a mulher que em muito ultrapassam esta engrenagem econômica, ou seja, não basta ter independência econômica para que as mulheres sejam tratadas como iguais na sociedade.

O discurso de emancipação da Frelimo também refletiu aspectos dessa discussão mais geral sobre o socialismo. Essa influência foi afirmada no movimento pelo grupo favorável ao socialismo que provocados pela iniciativa das mulheres de participarem na guerra avançou nas suas discussões em relação a esse compromisso político. Contudo, devido a sua contradição com alguns princípios culturais relacionados ao papel da mulher na sociedade, esse assunto foi motivo de acirrados debates no movimento, de modo especial no IIº Congresso da Frente (1968) e na reunião do seu Comitê Central em 1972. Alguns discursos

[61] ARMSTRONG, ibid., p. 208-237; HARDING, Sandra. A instabilidade das categorias analíticas na teoria feminista. **Revista estudos feministas**. n. 1, p.7-32, 1993.

de Samora Machel, publicado em livros de formação política e artigos da *Tempo* permitiram obter uma noção da natureza deste debate.

Um destes discursos, publicado na íntegra, foi proferido por Machel na abertura da primeira Conferência das Mulheres Moçambicanas. Esse evento foi convocado pela Frente de Libertação em 1973 e realizou-se na Tanzânia. O objetivo desta Conferência foi discutir a condição social das mulheres moçambicanas e pensar estratégias para a sua concretização. Nessa Conferência estiveram reunidas mulheres de diferentes Províncias, profissões, condição social, idades e "etnias" tanto do norte quanto do sul de Moçambique, incluindo, camponesas, professoras, enfermeiras, militares, estudantes, solteiras e casadas[62].

Em seu discurso, Machel revelou alguns aspectos do debate sobre a mulher que vinha ocorrendo na Frelimo. Iniciou sua fala com dois questionamentos que possivelmente devem ter aquecido a discussão entre seus membros. Por que preocuparmos-nos com a emancipação da mulher? Qual a razão de convocarmos agora esta Conferência? Entre os membros da Frelimo, as opiniões variavam a esse respeito. Segundo Machel, para uns a prioridade naquele momento deveria ser a destruição das estruturas do colonialismo, sendo a emancipação das mulheres uma tarefa secundária e algo que deveria ser tratado depois da independência quando o país pudesse contar com uma base econômica, social e educacional sólida. Na visão de outros, investir na emancipação das mulheres exigia ter um sistema educacional estruturado, pois isso implicava não somente em alfabetizar as mulheres, mas conscientizá-las das novas concepções relativas à identidade da mulher revolucionária, uma vez que, a maioria delas ainda se encontrava muito "apegada à tradição". Alguns ainda, utilizando-se dos Estatutos do movimento, achavam que era necessário respeitar as práticas culturais locais, pois o seu combate poderia ocasionar a perda de apóio das populações ao movimento de libertação nacional e ainda consideravam que não havia necessidade de investir na emancipação no momento, mesmo porque, as mulheres não estavam sensibilizadas para desencadearem o processo de sua emancipação, tratando-se de algo artificial, uma invenção de alguns líderes da Frelimo imposta às mulheres. Depois de tornar público entre as mulheres essa diversidade de opiniões, Machel também comunicou a resolução desse debate[63].

> A libertação da mulher é uma necessidade fundamental da Revolução uma garantia de sua continuidade, uma condição de seu triunfo. A Revolução tem por objetivo essencial a destruição do sistema de

[62] MACHEL, Samora. et al. **A Libertação da mulher**. São Paulo: Parma, 1979. p. 13-44. (Coleção bases n. 15)
[63] MACHEL, op cit. p. 16-18.

> exploração, a construção de uma nova sociedade libertadora das potencialidades do ser humano e que o reconcilia com o trabalho, com a natureza. É dentro deste contexto que surge a questão da emancipação da mulher. Não se pode liquidar só uma parte da opressão (...) Como fazer então a Revolução sem mobilizar a mulher? Se mais da metade do povo explorado e oprimido é constituído por mulheres, como deixá-las à margem da luta? A Revolução para ser feita necessita mobilizar todos os explorados e oprimidos, por conseqüência, as mulheres também[64].

A Frelimo definiu a libertação da mulher como um compromisso inadiável. De uma forma geral o princípio da emancipação da mulher esteve presente nos discursos dos governos socialistas em todo o mundo, mas ao invés de adiar o compromisso da emancipação para uma fase posterior da revolução, a Frelimo considerou que ele deveria ser simultâneo ao da libertação nacional e estruturação do socialismo e, além disso, afirmou o envolvimento das mulheres como uma necessidade vital do processo revolucionário. Mas conforme o pensamento mais geral, a Frelimo também considerou que a exploração da mulher era parte integrante da exploração de classe presente na sociedade. Machel, em outro trecho do seu discurso na abertura da Conferência das Mulheres Moçambicanas evidenciou esta tendência:

> A exploração da Mulher é um aspecto do sistema geral de exploração do homem pelo homem. E esta exploração que cria condições de alienação da mulher, a reduz à passividade e a exclui da esfera da tomada de decisões da sociedade. Assim, as contradições antagônicas que existem são entre a mulher e a ordem social exploradora. Estas contradições são as mesmas que opõem a totalidade das massas exploradoras do nosso país e do mundo às classes exploradoras (...) Só a Revolução é capaz de resolver definitivamente esta contradição porque só ela encarna os interesses das massas exploradoras, mobiliza, organiza e une para o combate, só ela é capaz de destruir a ordem social antiga. É a Revolução que instala no poder as massas exploradas, as massas que viviam oprimidas e eram forçadas à passividade[65].

Porém a opressão das mulheres na sociedade moçambicana tinha aspectos singulares. No pensamento socialista mais geral, a opressão feminina resultava do encarceramento das mulheres no espaço domiciliar, um grande obstáculo a sua inserção no campo da produção. No entanto, em Moçambique as mulheres eram peças centrais na produção, cabendo a elas o trabalho na agricultura e no comércio ambulante para prover o sustento de suas famílias e cobrir suas necessidades pessoais. Assim como em outros países da África, a agricultura se destacou como uma das principais fontes da economia. Durante a colonização, as mulheres

[64] MACHEL, op cit. p. 18.
[65] MACHEL, op cit. p. 34.

foram marginalizadas das relações de produção do Estado, em especial porque para os colonialistas o trabalho era legalmente um atributo da população masculina, predominando nesse período uma agricultura de modelo capitalista, voltada para o mercado exterior e de mão-de-obra assalariada, entretanto, a atuação feminina na produção familiar se manteve. Após a independência, a Frelimo tentou destruir a proeminência da produção familiar visando o fortalecimento de uma economia nacional com bases em uma agricultura industrializada e voltada para o mercado, mas ao contrário da administração colonial, o seu governo procurou incentivar as mulheres a fazer parte da produção, porém num novo modelo de desenvolvimento. Desse modo, as mulheres eram dominantes no campo da economia familiar e este é um espaço controlado por elas até os dias atuais. Aliás, em boa parte das sociedades africanas, as mulheres desempenham um papel fundamental na economia, apesar do seu trabalho não resultar em salário[66].

A forma de organização social tradicional[67] permitiu às mulheres ocuparem o papel de produtoras. Em boa parte do continente africano a organização das sociedades foi fortemente influenciada pelas relações de parentesco que tem como base o sistema de linhagens. Trata-se de um sistema variado e com um nível de predominância diferenciado nos espaços urbanos e rurais, porém, apresenta alguns aspectos comuns. Baseia-se na descendência unilinear, isto é, a pertença de um indivíduo ao grupo de descendência (linhagem) e se estabelece por filiação transmitida exclusivamente através do pai ou da mãe. Nesse sentido, a teoria antropológica distingue entre patrilinhagens (linhagens formadas por descendência masculina) e matrilinhagens (linhagens formadas por descendência feminina). Nos sistemas patrilineares, uma mulher pertence à linhagem do seu pai, mas seus filhos pertencem à linhagem do seu esposo. Contrariamente, nos sistemas matrilineares um homem pertence à linhagem da sua mãe e seus filhos pertencem à linhagem da sua esposa[68].

No período em estudo da história de Moçambique, estas duas formas de sistema de linhagens estão presentes, podendo se identificar ao norte, a descendência matrilinear, incluindo as Províncias de Niassa, Cabo Delgado e Nampula, ao sul nas Províncias de Gaza, Maputo e Inhambane predominava o sistema patrilinear e a região central do país, envolvendo

---

[66] **Tempo**. p 19, 21 Out. 1984; MORA, Luis Maria; PEREYRA, Verónica. **Mujeres y solidaridad:**.estrategias de supervivencia em el África subsahariana. Madrid: Instituto Universitário Desarrollo y Coperación, 1999 p. 69-107.

[67] A palavra tradicional aparece de forma freqüente nas fontes em contraposição a sociedade socialista que a Frelimo tentou estruturar. É nesse sentido que o termo tradicional é utilizado nessa dissertação, não sendo entendido como algo parado no tempo, mas um conjunto de práticas sociais com base no costume dos povos locais.

[68] GEFFRAY, Christian. **Nem pai nem mãe**: *crítica* do parentesco: o caso macua. Lisboa:Ndjira, 2000. p. 19-40; LOFORTE, Ana Maria. **Gênero e poder**: entre os Tsongas de Moçambique. Maputo: PROMÉDIA, 2000 p. 109-136; PISCITELLI, Adriana. Nas fronteiras do natural: gênero e parentesco. **Estudos feministas.** v. 6 n.. 2,1998; LOVEJOY, Paul**. A Escravidão na África**: uma história de suas transformações. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. p 29-51

as Províncias de Zambézia, Tete, Sofala e Manica, o encontro dessas duas formas de linhagens.

Nas sociedades de predominância patrilinear, as mulheres geravam valor e eram elas próprias bens de troca. Embora com nomes e formas variadas, a prática cultural do lobolo e da poliginia foi comum nos dez primeiros anos após a independência e ainda persistem até os dias atuais. Por lobolo se compreende um benefício que pela lei consuetudinária, a família da noiva tem direito por ocasião do casamento a uma compensação que pode ser pago em cabeças de gado ou em dinheiro, podendo ainda incluir outros objetos considerados de valor para essa cerimônia. Era também através do casamento que as pessoas descendentes de um mesmo ancestral passavam a ter direito a terra, incluindo as árvores, frutos, água, cereais e produtos agricultáveis e, pelo costume, no sistema patrilinear as mulheres tinham a obrigação de se deslocarem para a casa do marido, quando recebiam um terreno onde deveriam se dedicar ao cultivo agrícola, podendo o esposo multiplicar esses bens através do aumento do número de suas esposas. Por esse motivo a Frelimo em seu discurso considerou que as mulheres de famílias poligínias eram exploradas pelo marido, uma vez que eles acumulavam riquezas com o trabalho gratuito de suas esposas[69]. Voltarei a esse tema no segundo capítulo.

Embora na perspectiva do Estado moderno ocidentalizado, esse papel social e econômico ainda possa ser reconhecido como pertencente ao mundo do doméstico, não se pode negar que o ambiente domiciliar nesse contexto africano superava o caráter de privado, vindo a tornar-se também público.

A Frelimo, partia do princípio de que a subordinação das mulheres tinha origens na sociedade "tradicional-feudal" e tinha se agravado com a colonização. Com base nesse pensamento considerou algumas práticas culturais como uma fonte de opressão para as mulheres. Além da poliginia, lobolo e casamentos precoces ou forçados, os ritos de iniciação foram apontados pela Frelimo como um dos maiores entraves à emancipação feminina principalmente por possibilitar o acesso a uma "educação tradicional", responsável por difundir entre as mulheres um espírito de submissão, passividade e obediência aos maridos. Esses ritos também incluíam uma intensa formação sobre valores sócio-culturais e religiosos, como por exemplo, concepções dos papéis de gênero. As obrigações conjugais da viúva, os casamentos precoces e forçados também foram identificados como outras formas de opressão feminina. Estes acordos conjugais geralmente eram feitos pelos pais da noiva até mesmo sem

[69] LOFORTE, ibid., p. 128- 131; MACHEL, ibid., p 22.

o seu conhecimento. No caso das mulheres viúvas, habitantes da região de descendência patrilinear, elas eram obrigadas a assumirem a condição de esposa do irmão de seu marido quando este viesse a falecer e sua possível recusa trazia como sanção, a perda de toda herança e até o direito sobre os seus filhos[70].

A Frelimo considerou que a emancipação feminina se daria mediante o envolvimento das mulheres na estruturação da revolução. Mas, em contradição ao pensamento de alguns socialistas admitiram a necessidade de uma organização feminina que atuasse na mobilização das mulheres nesse novo processo, discutisse estratégias e lançasse mão de ações necessárias à concretização da emancipação da mulher na sociedade. Uma atitude singular em relação a outras experiências socialistas que julgavam a formação de uma organização específica para tratar da questão da mulher na sociedade como uma tentativa de dividir o movimento revolucionário, por acreditarem que as mulheres não tinham demandas específicas, pois se entendia que a opressão da mulher fazia parte da opressão de toda sociedade e a questão de classe como superior a de gênero[71]. Assim, a Frelimo mostrou-se diferente, convocando antes mesmo da independência uma Conferência das Mulheres (1973) para discutir estratégias para a emancipação feminina e nessa mesma ocasião fundou a Organização das Mulheres Moçambicanas, a OMM.

Entretanto, a OMM foi definida como uma organização de base da Frelimo e devia seguir suas diretrizes políticas. Sua função principal era trabalhar pela emancipação feminina e isto consistia em envolver as mulheres nas tarefas da Revolução e fazer com que elas conhecessem a linha política do futuro Partido e Governo. Outra função considerada primordial foi o *internacionalismo*, isto é, a sua articulação com outras organizações de mulheres no mundo. Portanto, não se tratava de uma organização autônoma. Mas, segundo Casimiro, a OMM foi criada sem o consentimento de algumas guerrilheiras por estarem convencidas de que o Destacamento já vinha cumprindo um papel de mobilização das mulheres não somente aquelas envolvidas no exército da Frelimo, mas as mulheres da população em geral, contribuindo para o surgimento, nas zonas libertadas, de novas formas de vida em termos de saúde, educação e produção. Apesar da Frelimo ter nomeado o Destacamento como um núcleo da OMM, as mulheres que passaram pela experiência da luta armada não assumiram o controle dessa organização[72].

---

[70] MACHEL, ibid., p. 21-25.
[71] ALAMBERT, ibid., p. 1-128.

[72] MACHEL, 1979. ibid., p. 34; CASIMIRO, ibid. , p 175

Nas notícias da *Tempo*, líderes da OMM reconheceram em sua IIª Conferência que a ausência de membros do Destacamento Feminino nessa organização, ocasionou uma inércia em suas atividades. Em avaliação observou-se que desde a sua fundação, a OMM não tinha desenvolvido nenhuma atividade e apontaram como uma das causas de sua "inoperância", a incapacidade da direção integrar os quadros do Destacamento Feminino[73]. Filomena Likune, uma das primeiras guerrilheiras do Destacamento Feminino, em sua entrevista a *Tempo* fez referência a mulheres que tiveram uma atuação significativa no passado, mas que deixaram de participar após a criação da OMM[74]. Um dos questionamentos proposto por Casimiro relacionado à OMM consistiu na possibilidade dessa organização ter sido uma forma de controle da Frelimo sobre as mulheres. De fato, não é nenhum exagero pensar que essa organização de mulheres atuou como um freio às ações que as líderes do Destacamento Feminino vinham desenvolvendo. Mas a fundação da OMM ainda chama atenção para uma outra questão: o que a Frente entendeu por emancipação da mulher? [75]

2.3.1 O Conceito de Emancipação Feminina da Frelimo

Para a Frelimo, a emancipação feminina era indissociável do processo revolucionário. Machel em seu discurso na Iª Conferência da OMM (1973) afirmou que a ausência das mulheres dos espaços de decisão e planejamento da sociedade, assim como a sua condição de explorada e submissa era uma conseqüência direta da estrutura do sistema econômico, sendo imprescindível para a sua emancipação, o estabelecimento da revolução socialista. Apesar de reconhecer a existência de uma dominação masculina, Machel em seus discursos enfatizou que a emancipação da mulher não era uma questão a ser resolvida com os homens, mas sim com o sistema econômico. Embora a eles coubesse a mudança de mentalidades e comportamento, a emancipação feminina era um resultado sobretudo, da iniciativa da mulher que deveria se conscientizar de suas capacidades e superar o espírito de inferioridade,

[73] II CONFERÊNCIA DA OMM: engajar a mulher na tarefa principal. **Tempo**, n.323, p.26-27, 12 dez. 1976.
[74] **Tempo**.n. 651, p. 64, 3 abril 1983.
[75] CASIMIRO, ibid., p. 175 -176.

submissão e passividade que lhes tinha sido incutido pela tradição e colonialismo[76]. Em um dos discursos de Machel sobre o assunto, lê-se:

> Há quem conceba emancipação como uma igualdade mecânica entre homem e mulher. A emancipação seria, então, a mulher e o homem fazerem exatamente as mesmas coisas, dividirem mecanicamente as tarefas no lar (...) A emancipação concebida mecanicamente leva como vemos, por exemplo, nos países capitalistas, a reclamações e atitudes que deturpam inteiramente o sentido da emancipação da mulher. A mulher emancipada é a que bebe, a que fuma, é a que usa calças e mini-saia, a que se dedica a promiscuidade sexual, a que recusa ter filhos. (...) Outros identificam a emancipação com a acumulação de diplomas, aparecendo em particular o diploma universitário como um certificado de emancipação. Há ainda quem considere que a emancipação consiste em aceder-se a um nível econômico, social e cultural. Todas estas concepções são erradas e superficiais. Nenhuma delas atinge o coração da contradição nem propõe uma linha que verdadeiramente emancipe a mulher[77].

A concepção da Frelimo sobre a emancipação feminina se mostrou diferente daquela defendida no contexto mundial. Segundo Casimiro, a Frelimo guardou reservas em relação às discussões do movimento feminista internacional, pois, na sua interpretação elas foram vistas como um desvio à proposta revolucionária, sendo suas seguidoras vistas como um "grupo de mulheres liberais que confundiam os princípios da libertação" [78]. Em seu discurso, Machel foi incisivo quanto ao real entendimento sobre a emancipação, afirmando não se tratar da mulher ter um compromisso social equivalente ao do homem ou assumir uma independência descomprometida dos problemas da sociedade, por isso, era fundamental o envolvimento das mulheres no processo revolucionário[79]. Entretanto, a Frelimo tinha definido para a OMM, o internacionalismo como uma de suas principais funções. É notável na *Tempo* notícias sobre a participação da OMM em encontros internacionais de mulheres e visitas a organização femininas em outros países socialistas do continente africano, europeu e asiático[80]. Também se mostrou a favor do fim da divisão do trabalho com base no sexo, da conquista de autonomia econômica pelas mulheres, do controle da capacidade reprodutiva e da socialização do serviço doméstico, ou seja, princípios comuns às reivindicações das feministas socialistas. Porém, ao contrário das feministas socialistas, eram contra o aborto e considerava o trabalho doméstico como uma obrigação feminina. Esse assunto será discutido mais adiante.

---

[76] MACHEL, 1979 ibid. p. 16-26.
[77] MACHEL, **voz da revolução**. n. 68, p. 45. agos. 1978.
[78] CASIMIRO, ibid. p. 179.
[79] MACHEL, op cit. p. 25
[80] ALBUQUERQUE, Fátima. Libertação da mulher em duas linhas de forças. **Tempo**, n.521, p.21-24, 5 out.1980.

Certos comportamentos, interpretados como próprios da emancipação feminina no contexto internacional, foram percebidos pela Frelimo como atos de "liberalismo". Essa prática foi definida na IIª Conferência da OMM (1976) como um comportamento abusivo da liberdade pessoal e era um fenômeno mais freqüente entre as mulheres das zonas urbanas. Realizando uma análise de suas manifestações, a OMM identificou que entre as "mulheres domésticas", o liberalismo se evidenciava na atitude de irresponsabilidade para com a família, no descuido com as crianças, na utilização do rendimento familiar em benefício pessoal, na exigência da divisão das tarefas de casa com o homem e na tendência de imitá-los em comportamentos como bebedeira, fumo e promiscuidade sexual. Para Casimiro, a esfera doméstica era uma questão central da emancipação feminina que foi negligenciada pela Frelimo, ao considerar, por influência do comunismo internacional e da experiência de construção do socialismo, que as mulheres somente se emancipariam pela participação na produção social[81].

Nas cartas enviadas á *Tempo*, os leitores demonstraram serem bastante vigilantes quanto ao comportamento social e moral das mulheres na sociedade. É o que se percebe na carta de Simões Jeque Guidion da FPLM, da Província de Nampula que se sentiu na obrigação de escrever à revista para mostrar o verdadeiro sentido da emancipação. Presenciou uma conversa sobre o assunto entre algumas mulheres que julgou equivocada. Embora não tenha abordado a opinião das mulheres apresentada nessa conversa, ele reafirmou que a emancipação não consistia na mulher descuidar-se dos seus deveres caseiros ou vestir-se bem, mas assumir sua responsabilidade de cidadã, mãe, esposa e filha, e lutar contra os preconceitos de sexo. Alguns leitores como o Américo R. Maurício Peixe, de Maputo, se dedicaram a denunciar e criticar o consumo de bebidas por mulheres, pedindo que isto tivesse um fim, especialmente para aquelas em estado gestacional[82].

Para Arlindo Mulhangue, as mulheres não eram iguais aos homens por não apresentarem a mesma força física. Mas em resposta à sua carta, o leitor Francisco Sumburane, da Província de Nampula, comentou que a discussão de igualdade proposta pela OMM não se fazia nessa base. Mas afinal, em que consistiria essa igualdade? Para o leitor Gaspar Tomás da Província de Maputo, a emancipação significava independência econômica, em sua carta sugeriu que os bailes fossem suspensos porque a entrada para as mulheres ainda era franca, o que era uma contradição com o seu estatuto de emancipada e terminou

[81] CONFERÊNCIA DA ORGANIZAÇÃO DA MULHER MOÇAMBICANA,2., ano, local, **Documentário** ... Maputo: Imprensa nacional de Moçambique, 1976. p. 102-104; CASIMIRO, ibid. p. 176-177.
[82] **Tempo**, n. 437, p. 21, 8 fev. 1979; n. 437, p. 2-3, 8 fev. 1979.

perguntando se acaso as mulheres eram inferiores aos homens? E não faltaram cartas criticando o modo das mulheres se vestirem e a forma de usarem os cabelos por considerá-los um comportamento burguês, em particular as mulheres dos espaços urbanos. Mas o costume de usar um lenço na cabeça muito característico nas mulheres das zonas rurais também não deixou de ser rejeitado nos espaços urbanos, sendo isto, um empecilho para o acesso delas a alguns estabelecimentos[83].

O conceito de emancipação defendido pela Frelimo despertou um acirrado debate internacional. Em 1975, quando Moçambique se tornou independente também foi instituído pela Organização das Nações Unidas, o ano Internacional das Mulheres, sendo lançado a nível mundial, a Década da Mulher sob o lema de Igualdade, Desenvolvimento e Paz, cujo objetivo era incentivar os governos dos diversos países do mundo a discutirem a condição social das mulheres e desencadearem ações que lhes garantissem melhores condições de vida e oportunidades na sociedade. Após cinco anos do lançamento dessa proposta foi realizado em Copenhague (Dinamarca) uma Conferência Mundial das Mulheres para avaliar o andamento da campanha e programar novas ações. Na *Tempo*, as entrevistas com Salomé Moiane e Graça Machel demonstraram que a participação de Moçambique nessa Conferência foi relevante, conseguindo, com o apoio de alguns países, interferir nas discussões e programação de ações.

Essa delegação foi protagonista na defesa da emancipação feminina como uma conquista indissociável do combate da luta de classes, ao capitalismo e ao imperialismo em contradição às principais causas da discriminação da mulher apontadas nessa Assembléia: o machismo e o sexismo. Salomé Moiane, em sua entrevista afirmou que a maioria das intervenções dos países se desviou da causa fundamental da desigualdade que acometia a população feminina em todo o mundo, restringindo-se as ações de promoção das mulheres. Segundo ela, algumas estatísticas apresentadas na Conferência das Mulheres insinuavam que a desigualdade de gênero já era uma questão solucionada, havendo casos extremos como as delegações de países árabes que chegaram a afirmar que o Islão estabelecia igualdade entre homens e mulheres[84].

Graça Machel, assim como Salomé Moiane, também notou uma supervalorização do "problema da promoção da mulher" na Conferência das Mulheres. Nesse sentido, a maior preocupação era criar maiores possibilidades para que as mulheres pudessem estudar,

[83] **Tempo**, n. 404 , p. 6- 7, 2 Jul. 1978; n. especial, 25 Jun. 1975.
[84] Albuquerque, ibid., 1980, p. 21- 24.

trabalhar e participar em instituições, contudo, sem emancipá-las. Para ela, essas ações não resultariam em uma condição de igualdade na sociedade porque ela somente seria possível com a transformação das estruturas capitalistas e feudais, e, acima de tudo com a instauração de uma nova ordem econômica. Era pela via do desenvolvimento que ela se concretizaria e Moçambique havia escolhido o socialismo. Outro fator importante é que o país não estava preocupado em criar condições de igualdade entre homens e mulheres nas condições em que se encontravam, mas principalmente investir na afirmação de uma via socialista da sociedade, sendo a igualdade de gênero uma conseqüência desse processo de transformação mútua[85].

Emancipação ou Promoção da Mulher? Essa foi a contradição mais destacada na Conferência de Copenhague. Salomé Moiane em sua entrevista à *Tempo* reclamou do comportamento da imprensa internacional que insistiu em noticiar o destaque que as discussões contra o colonialismo, o *apartheid* e o imperialismo ganharam na Conferência como um desvio da proposta deste evento. O reflexo dessa forma de análise também esteve presente nos Cadernos do *Terceiro Mundo* que em sua 80º edição publicou um longo artigo sobre a Década da Mulher, não deixando de tecer críticas ao conceito de emancipação defendido pela representação de Moçambique e outras representações de países socialistas e progressistas. Segundo o artigo publicado, a grande maioria das mulheres quer da África, Ásia ou América Latina, incorporou a conquista da emancipação feminina à mudança do sistema econômico e da sociedade em seus países. Mas colocar a conquista da libertação nacional acima da discriminação das mulheres não era um erro e sim uma questão de prioridade do momento, contudo, era preciso levar em conta que a dominação masculina não tinha se originado do capitalismo, pois já era uma característica presente nas relações de gênero das sociedades feudais, tendo sido reproduzida pelas estruturas capitalistas[86].

Dessa forma, não bastava substituir o capitalismo pelo socialismo para superar a subordinação da mulher na sociedade. Aliado a redistribuição da riqueza e socialização dos meios de produção deveria haver uma mudança da consciência coletiva e uma distribuição eqüitativa de tarefas também no âmbito doméstico, assim como garantir às mulheres o acesso à educação e emprego. Assim, a melhora da condição social das mulheres seria o termômetro

[85] Albuquerque, Fátima. Conferência de Copenhague: que caminhos para a libertação da mulher. **Tempo**. n. 514 p. 32- 35. 12 ago. 1980.
[86] UMA das grandes causas do nosso tempo. **Cadernos do Terceiro Mundo**. ano VIII. n. 80 p. 14- 15, 1985.

mais adequado para tornar visíveis os avanços concretos dos países que optaram pelo socialismo.[87]

Porém, a associação entre emancipação feminina e o capitalismo foi apontada no artigo como algo pertinente. Tratava-se de uma concepção característica dos movimentos de mulheres dos países em vias de desenvolvimento, cuja interpretação da discriminação da mulher na sociedade era diferente daquela concebida pelo movimento feminista fundado pelas mulheres dos países desenvolvidos. Enquanto essas últimas reivindicavam igualdade de condições, partindo da idéia de superioridade e dos privilégios concedidos aos homens na sociedade, as primeiras entendiam que "a mudança de comportamento em relação à mulher era um processo cultural que devia ser incentivado a partir da luta por uma sociedade mais justa e igualitária" e isto exigia principalmente a desestruturação do sistema econômico que era a causa geradora das desigualdades e opressões tanto para as mulheres quanto para os homens, de modo que, o combate à luta de classes ganhava preponderância. Foi num contexto de crise social instalado em seus países que se deu origem a muitos desses movimentos de mulheres[88].

Mas, segundo a conclusão do referido artigo, a discriminação da mulher era uma questão que deveria ser tratada de forma específica. Não bastava eliminar os obstáculos políticos e econômicos, mas romper com mitos e preconceitos seculares em relação à mulher. Para a ONU, a discriminação de gênero originava-se dos estereótipos construídos para cada sexo, sendo a educação o meio mais eficaz para desconstruí-los[89].

Mas se o conceito de emancipação defendido pela esquerda socialista não emancipava as mulheres de fato, o mesmo não poderia ser dito em relação às ações de promoção da mulher proposta pela ONU? A partir do Ano Internacional das Mulheres (1975) as discussões sobre Mulher e Desenvolvimento se ampliaram a nível internacional e a Frelimo após a independência também adotou essa política. O governo moçambicano comungou com a ONU quanto à concepção de que as mulheres deveriam ser integradas à política de desenvolvimento nacional, embora existissem divergências conceituais[90].

Desde 1976 que a ONU havia criado um fundo para a Década da Mulher para desenvolver projetos direcionados à população feminina. Mas conforme comentário de um

---

[87] A PARTICIPAÇÃO da mulher uma responsabilidade de todos. **Cadernos do Terceiro Mundo**. ano VIII. n. 80 p. 18- 26, 1985.
[88] Cadernos Terceiro Mundo, 1985, op. cit. p. 20-26.
[89] SUPERAR um sistema social. **Cadernos do Terceiro Mundo**. ano VIII. n. 80 p. 61, 1985.
[90] REUNIÃO de Nairóbi: a conferência de avaliação **Cadernos do Terceiro Mundo**. ano VIII. n. 80 p. 30, 1985.

artigo dos cadernos *Terceiro Mundo,* ela própria havia avaliado que boa parte de seus projetos endereçados aos países em vias de desenvolvimento estavam destinados aos homens, enquanto que as atividades econômicas que se pretendia apoiar estavam sob controle das mulheres, mas essa situação não se modificou até segunda metade dos anos 90, foi o que indicou Hipólito dos Santos, um consultor, perito e chefe de projetos de desenvolvimentos lançado pelas Nações Unidas na África e América Latina por mais de dez anos[91].

Hipólito dos Santos chamou atenção para um aspecto político dominante nos projetos de desenvolvimento da ONU. Em sua última experiência em um projeto piloto em Água Izé (S. Tomé e Príncipe) durante os anos de 1996-1999 notou que às mulheres era reservado um papel de beneficiárias e não agentes de mudanças. Esses projetos ofereciam a elas, o acesso a cursos de corte costura, reabilitação das fontes de água e melhorias em geral para a comunidade. Contudo, Hipólito dos Santos notou entre as mulheres uma grande disposição para resolver problemas coletivos e cotidianos que o projeto ia apresentando como a falta de água, roupa, o cuidado dos doentes, ao contrário dos homens que tinham a tendência de parar o trabalho diante de qualquer dificuldade e somente reclamarem da falta de atendimento às suas reivindicações. Na interpretação de Hipólito dos Santos, esses projetos deveriam mudar de método, as mulheres deveriam ser incluídas nos projetos na condição de gestoras, em vez de beneficiária e isto proporcionaria uma nova visão de desenvolvimento[92].

Conforme afirmação de Amélia Bazima, para que os governos aprovem programas de desenvolvimento que possam servir para o progresso das mulheres, é necessário que elas sejam ouvidas e se empenhem na conquista de sua representação nos poderes executivos, legislativo e judiciário para que sejam adotados e aplicados programas de valorização da mulher e do seu papel na sociedade, assim, como a melhoria de suas condições de vida[93].

---

[91] CASIMIRO, ibid., p. 106-109; CADERNOS TERCEIRO MUNDO, n.80, ibid. p. 18; SANTOS, Hipólito dos. **O desenvolvimento e a mulher:** um outro mundo é possível. Lisboa: SEIES, 2003.

[92] SANTOS, op cit. p. 11, 61, 78 e 85;

[93] BAZIMA, Amélia. Mulher e desenvolvimento: a mulher na realização do direito ao desenvolvimento In: **Eu mulher em Moçambique**. AFONSO, Ana Elisa de Santana (coord)República de Moçambique: UNESCO e AEMO, 1994. p. 19-37.

2.3.2 O Discurso da Frelimo e a Revista Tempo

Olhar de perto o discurso sobre a mulher moçambicana presente na revista *Tempo* implica em conhecer o discurso da Frelimo sobre a mulher. Isto também se relaciona intimamente com a política da informação estabelecida após a independência. Em sua primeira reunião com a Imprensa (1975), Machel definiu que a informação e a propaganda deveriam receber orientações e ser controladas pela Frelimo, transformando-se em um espaço de apoio a divulgação dos programas sociais e palavras de ordem do governo. De forma que o noticiário publicado na imprensa (jornais, revistas e rádio) não poderia contradizer ou estar distante da ideologia revolucionária acreditada pelo partido. Outra decisão tomada no 1º Seminário Nacional de Informação (1977) foi a necessidade dos jornalistas receberem uma formação político militar, sendo-lhes exigido a mesma obrigação de um membro do Partido. Neste sentido, posso afirmar que a construção dos discursos sobre a mulher na *Tempo*, teve como base, o discurso da Frelimo sobre a emancipação feminina. Seus discursos sobre a mulher refletem o discurso político oficial e não tinha como ser diferente.

Na *Tempo,* outros aspectos ainda são reveladores da existência de brechas em seu discurso. Emídio Machiana, dando enfoque aos anos de 1975-1977 discutiu como essa revista se transformou em um instrumento da ideologia revolucionária e mostrou que apesar da maioria dos membros de sua redação, eleitos em 1974, terem sido favoráveis à política da Frelimo, as exigências que este partido passou a fazer ao funcionamento da informação não foram aceitas sem conflitos. Isto deu lugar a mudanças constantes do cargo de direção desta revista, a demissões impostas ou voluntárias, ao abandono, ainda que teoricamente dos conceitos de imprensa, imparcialidade, neutralidade, objetividade e independência tão defendidos pela *Tempo* desde o seu nascimento[94].

Ainda segundo Machiana, a *Tempo* foi criada em 1970 e surgiu como uma alternativa a imprensa que existia até aquele momento, marcada pela dura censura estabelecida pelo governo colonial fascista. Tratou-se de uma revista que não se deixava tolher por quaisquer formas de autoritarismo, de modo que até mesmo seus patrocinadores poderiam ser alvos de críticas, aliás, os temas tratados em suas notícias já eram um indicativo da sua irreverência ao governo colonial: o analfabetismo entre a população negra, os conflitos de terra entre colonos

[94] MACHIANA, 2002. ibid. p. 39-44; Seminário Nacional de Informação. ibid. p18-19.

e a população negra e também, o feminismo. Seu público leitor era a classe média colonial e em decorrência do teor de seus artigos foi alvo de constantes processos judiciais. A *Tempo* era herdeira de uma autonomia de imprensa que voltou a ser abalada com a nova política de informação após a independência, o que deu lugar ao surgimento de intermitentes fraturas com o discurso do governo em suas edições e de uma nova modalidade de censura[95].

Vale a pena ressaltar, que o clima da sociedade em geral neste período estudado, foi marcado por uma espécie de censura não declarada. Uma das palavras de ordem bastante enfatizada neste primeiro governo foi a "vigilância ao inimigo". Seu critério de identificação variava, podendo o inimigo ser reconhecido nas pessoas que procuravam sabotar o serviço nas fábricas e demais ambientes de trabalho ou que se manifestassem contra a linha política da Frelimo, mas também podiam ser apontadas como inimigas apenas as pessoas que demonstrassem através do seu comportamento, a negação de valores idealizados para a Nova Sociedade, os quais exigiam das pessoas um imenso esforço para a mudança de hábitos, formas de pensar e viver, um novo comportamento cuidadosamente vigiado entre os indivíduos da população. A Frente constituiu no seu governo, estruturas denominadas Grupos Dinamizadores (GDs), os quais eram responsáveis pela formação política nas localidades e fiscalização do emprego das medidas governamentais. Geralmente não deixavam de acontecer alguns exageros, ocasionando situações constrangedoras, como por exemplo, um namoro em público que podia ser classificado como prostituição, o que resultava em sérias conseqüências que ia desde uma transferência de morada até a realização de um casamento forçado[96].

A vigilância do governo em relação ás edições da *Tempo* continuou ao longo do primeiro governo (1975-1986). Até os anos de 1977, a maioria dos profissionais da redação eram membros do governo, contudo, no depoimento de Albino Magaia, que aparece como diretor, nas revistas consultadas até os anos de 1986, esta censura não se apresentou de forma institucionalizada, mas atuava como uma auto-censura. O fato de serem membros do partido induziu muitos jornalistas a tomarem cuidados com os textos que publicavam no sentido de não irem de encontro com o discurso oficial e comprometerem a imagem do partido e governo e, por outro lado, o receio às admoestações e mesmo ao ostracismo. Embora a própria ideologia da Frelimo estimulasse o exercício da crítica e autocrítica, a *Tempo* era tolhida de continuar publicando suas posições em relação à política do governo[97]. Entretanto, conforme comentou Orlandi, a censura que limita e impõe o dizer constitui um espaço privilegiado para

[95] MACHIANA, 2002. ibid. p. 45; Seminário Nacional de Informação. ibid. p18-19.
[96] **Tempo**. n..522, p. 16-20, 12 Out. 1980.
[97] MACHIANA, 2002. ibid. p. 30; 151.

se apreciar a relação do sujeito com as formações discursivas, uma vez, que este dizer proibido passa a se manifestar por outras formas e dá lugar às ações de resistência no interior do discurso oficial[98].

Um bom exemplo de como esta censura "invisível" atuou na *Tempo* está em uma de suas publicações do ano de 1977. Apenas três dias após a realização do Seminário Nacional da Informação. A *Tempo* apresentou um artigo fazendo comentários sobre uma de suas publicações anteriores a respeito de algumas crendices populares também rotuladas pelo discurso do governo de "supersticiosas" e "obscurantistas", defendendo a necessidade de conhecer mais profundamente o papel delas na sociedade ancestral para evitar arvorados julgamentos, combates e até mesmo destruição, o que era mais fácil do que conhecê-las e até mesmo reabilitá-las. Ainda foi um argumento desse artigo que esse conhecimento se fazia necessário para se separar o que era superstição e obscurantismo de cultura africana e folclore nacional a fim de não se recuperar "na forma e conteúdo a atitude ocidental face à realidade cultural africana que tem aspectos específicos não só no seu folclore, mas também na concepção do homem e do universo [99]." Este era o teor que caracterizava a sessão desta revista intitulada, "Factos e Críticas" que não tardou a ser substituída por uma outra, denominada "Factos e Fotos", apenas com publicação de imagens e suas legendas.

Dessa forma, percebe-se que a exigência de fidelidade à política do governo acabou comprometendo a liberdade de imprensa. Contudo, independente das proibições da Frelimo, alguns profissionais da revista *Tempo,* ainda que de forma indireta, continuaram exercendo um jornalismo crítico e as contradições desse difícil casamento se fizeram evidenciar nas notícias desse informativo. As crônicas, imagens fotográficas e sessão "carta dos leitores" foram os lugares privilegiados dessa revista para constante manifestação de opiniões contrárias ao discurso da Frelimo.

[98] ORLANDI, 1996, ibid. p 83
[99] AINDA Sobre o obscurantismo: o perigo das explicações lineares. **Tempo**. n. 363, p. 14-16, 18 set. 1977.

ROMPENDO O SILÊNCIO

Fig.4 Símbolo da Organização das Mulheres Moçambicanas
Tempo, n. 652, p.26, 10 abr. 1983.

A vitória da independência de Moçambique foi solenemente proclamada na noite de 25 de Junho de 1975. Depois de dez anos de guerra, o país passava a condição de República Popular, sendo esta conquista motivo de muitas comemorações entre a Frelimo e a população. Margarida Cardoso em seu documentário sobre a atuação do cinema no país guardou os primeiros momentos vivenciados pela população moçambicana a partir da independência, no qual se encontram expressivas imagens do jornal cinematográfico, Kuxa Kanema. Através desse documentário, ainda é possível escutar trechos do discurso emocionado do presidente Samora Machel em homenagem a vitória conquistada: "quando esta bandeira subiu a meia noite de 25 de Junho chorávamos de alegria, por quê? (...) Porque estávamos livres! É ou não é? A coisa mais bela que há na vida de um homem é viver independente, pode não ter comida, pode não ter roupa, mas é livre". A *Tempo* também demonstrou a importância e o significado desse momento histórico através de suas reportagens e imagens fotográficas sobre a primeira visita presidencial as Províncias do país, expressando nessas notícias uma fervorosa disposição e cumplicidade na alegria da vitória manifestada pela população em seu encontro com a Frelimo.

A euforia destas comemorações marcou a entrada do país em uma nova etapa do processo revolucionário. Para a Frelimo, era chegado o momento de estruturar um governo de democracia popular e na condição de vanguarda desse processo, tinha optado pela via socialista, visando à construção de uma sociedade sem desigualdades e livre de instituições opressoras, quer de origem do governo colonial ou das formas de organização ancestrais. As diretrizes gerais do plano de desenvolvimento para o país foram definidas durante o seu IIIº Congresso (1977), mesma ocasião em que a Frelimo oficializou-se como um partido de linha marxista-leninista. Na sua análise, o desenvolvimento do país somente seria possível através da concentração de investimentos no setor econômico e de modo especial, na agricultura, cuja produção deveria ser ampliada em atenção ao mercado interno e de exportação, de modo a fortalecer a economia nacional. As outras medidas consistiam na industrialização do campo (indústria pesada) e no incentivo da população à produção coletiva por meio da participação nas machambas do Estado, formação de cooperativas e de aldeias comunais. Para a Frelimo essas iniciativas de cunho econômico se vinculavam a construção de uma nova sociedade e

nação e para atingir essa meta era fundamental que a população, e em especial, as equipes de trabalho tivessem acesso a uma formação política, técnica e científica[100].

O campo foi o alvo das políticas deste novo governo. Dados do censo de 1980 publicados na *Tempo* ajudam a explicar os motivos dessa escolha e apresenta algumas de suas contradições. No período, o total da população era de 12.130.000 habitantes, sendo que 15% habitavam nas cidades e 85% nas zonas rurais. Quanto à distribuição da força de trabalho, 83% se concentravam no setor agrícola, enquanto que no setor industrial 5,0% e em outros setores 6,9%, porém 93% da produção agrícola pertenciam ao setor familiar e por gênero essa força de trabalho ainda estava distribuída em 51,6% mulheres e 46,4% homens para a agricultura, mas 90% para os homens e 10% para as mulheres nos setores da indústria e outros setores[101].

Esse levantamento estatístico indica que a maioria da população vivia nas zonas rurais e que a agricultura era à base da economia em todo o território nacional. No entanto, a maior concentração dessa produtividade agrícola era de subsistência, adquirida por meios artesanais e estava sob o domínio das mulheres e sendo a agricultura familiar, um trabalho não remunerado elas constituíam uma maioria marginalizada do mercado assalariado de trabalho. Reverter a produção domiciliar em larga escala e industrializá-la, assim como criar maior acesso a salários para a população feminina eram duas das várias necessidades de ajuste ao modelo de desenvolvimento. Nessa tarefa, as mulheres deveriam ser as principais agentes de transformação, desde que mobilizadas pela OMM.

Após a independência, os Congressos da Frelimo se fizeram acompanhar da realização de Conferências da OMM. Antes mesmo de tornar-se um partido, convocou a IIª Conferência (1976) dessa organização que além de avaliar as causas do marasmo de suas atividades desde o ano em que havia sido criada (1973), analisou os problemas sociais que eram obstáculos à emancipação feminina tanto no campo quanto na cidade. Nas zonas rurais foram apontados os ritos de iniciação, os casamentos prematuros forçados e herdados, o lobolo, a poliginia, o adultério e o divórcio, já no espaço urbano destacaram outras dificuldades: liberalismo[102], adultério, prostituição, alcoolismo, desemprego, crianças

[100] **Tempo**. n. 333 p. 33-55, 20 fev. 1977.
[101] MATUSSE, Hilário. Divórcios quais as causas? **Tempo**.n. 625, p. 24, 3 out. 1982.
[102] A Frelimo na IIª Conferência da OMM definiu o liberalismo como um entendimento equivocado do que seria a emancipação feminina que ocasionava um "comportamento irresponsável perante a sociedade" e a adoção de valores burgueses.

abandonadas, analfabetismo, racismo, obscurantismo, tribalismo e o regionalismo[103]. A princípio, na visão da Frelimo e OMM, as instituições ancestrais foram vistas como veículo de uma formação obscurantista e supersticiosa que discriminavam as mulheres e impedia a sua iniciativa, situação que havia se agravado com a colonização. Partindo dessa visão, várias resoluções foram tomadas na tentativa de "combater" essas práticas e engajar a mulher na construção da sociedade socialista, principal tarefa assumida nesta Conferência[104].

Após o IIIº Congresso da Frelimo (1977) a OMM convocou a sua IIIª Conferência (1980). Segundo Isabel Casimiro, essa atividade foi realizada visando uma maior adequação do Estatuto da OMM aos princípios políticos definidos pela Frelimo no seu Congresso[105]. Conforme pronunciamento de Salomé Moiane nas comemorações de 7 de abril do ano de 1977 era um dever fundamental dessa organização, participar ativamente na construção social, política, econômica e cultural do país porque as decisões e as palavras de ordem da Frelimo é que orientavam o desenvolvimento de suas atividades. Essa Conferência teve como objetivo principal, traçar estratégias para a concretização do projeto de emancipação feminina, definindo como atividade principal, o engajamento das mulheres na produção por meio do incentivo ao trabalho coletivo nas machambas estatais, aldeias comunais e cooperativas; As demais atividades incluíram a construção de uma campanha de alfabetização, formação política, científica e técnico-profissional, para as mulheres; proteção ao casamento, assistência materno-infantil, educação sanitária e nutricional, além do aumento da vigilância e combate às praticas culturais[106].

Para a Frelimo, a OMM deveria atuar como um braço direito na estruturação do partido, nação e sociedade moçambicana. Esse envolvimento das mulheres foi entendido como uma condição essencial para a emancipação feminina, sendo o primeiro governo após a independência, a ocasião em que a OMM procurou se estruturar enquanto organização nacional e atuar neste sentido, buscando romper o silêncio em que se encontrava desde a sua fundação (1973). Desse modo, esse capítulo busca discutir como a *Tempo* noticiou a atuação desenvolvida pela OMM junto a população feminina e a partir daí, analisar as contradições e

[103] A Frelimo definiu como obscurantismo, as diversas práticas relacionadas a visão religiosa ancestral, consideradas em seu conceito como supersticiosas e um obstáculo ao acesso das mulheres ao conhecimento material e científico. O tribalismo impedia a população de se definir enquanto nação porque continuava sendo relevante a organização em sub-grupos de povos, a exemplo, Macuas, Macondes, Nianjas, Ajáuas, Tsongas etc...
[104] CONFERÊNCIA DA ORGANIZAÇÃO DA MULHER MOÇAMBICANA, 2 ibid.
[105] CASIMIRO, 2002. ibid. p. 184.
[106] CASIMIRO, op cit. p. 184-186.

conflitos do projeto de emancipação feminina com as práticas culturais locais e os novos papéis sociais atribuído as mulheres.

3.1 MULHER E NAÇÃO

Foto de Danilo Guimarães
Fig. 5. Festa em homenagem à mulher moçambicana
Tempo. N. 700, p. 64, 13 mar. 1984.

Nas páginas da revista *Tempo*, as comemorações de 7 de Abril ganharam destaque. Conforme decisão tomada pelo Comitê Central da Frelimo antes mesmo da independência, este dia deveria homenagear a Mulher Moçambicana e a *Tempo* anualmente noticiou sua comemoração. Tratava-se de um dia movimentado por várias atividades em diferentes partes do país, organizadas pelas células da OMM tanto local quanto nacional, incluindo a realização de confraternizações, passeatas e comícios com a presença de membros do governo e da secretária nacional dessa organização, Salomé Moiane. Através de imagens fotográficas, a *Tempo* evidenciou a importância que as mulheres deveriam ter dado a este dia,

onde muitas delas aparecem com capulanas e lenços de diferentes estampas, manifestando alegria com danças e cantos.

Em homenagem há esse dia, a *Tempo* anualmente publicou entrevistas e artigos sobre o desempenho das mulheres durante a guerra pela independência. A rememoração da participação feminina na libertação nacional aparece em suas notícias como um motivo fundador da comemoração deste dia e sobretudo, uma maneira de reafirmar no coletivo, a importância do papel das mulheres na defesa e reconstrução nacional. A figura de Josina Machel é destacada como um ícone desse compromisso feminino com a nação, sendo sua imagem associada à luta pela emancipação feminina no novo governo, através da qual é ressaltado, o espírito de sacrifício exigido para a execução dessa proposta. É nesse sentido que Bernardo André Plembe da Província de Tete firmou em sua carta que se não fosse a mulher, a luta de libertação nacional não teria triunfado, e como no passado ela ainda continuava a ser a companheira de combate[107].

Fomentar entre as mulheres uma identidade nacional foi uma das ações imperativas do trabalho de mobilização confiado à OMM pela Frelimo. Machel, em seus discursos constantemente esclarecia qual era a definição de nacionalidade assumida pela Frente. Em 1975, na abertura da reunião do Comitê Central, afirmou que a consolidação da unidade nacional era uma empresa necessária para a construção da moçambicanidade[108]. Em sua visita à população da Província de Niassa (1979) fez um discurso enérgico contra o *tribalismo*, apontando-o como uma causa de divisão do povo em "uma série de grupinhos" como, Macuas, Ajáuas e Nianjas entre outros e, acrescentou: "Vocês não são grupos tribais[109], a Frelimo lutou para libertar o povo de Rovuma a Maputo"[110]. Portanto, a afirmação dessa nova identidade nacional tinha como conseqüência a supressão da identidade enquanto povo[111] e com ela, os valores e práticas culturais julgados pela Frelimo como obstáculos ao desenvolvimento. Embora os valores de ordem cultural, atuassem de forma

[107] **Tempo**. n. 717, p.43, 8 jul. 1984.
[108] MACHEL, Samora. Discurso na Abertura *da* 7ª Sessão do Comitê Central em Inhambane 19 de junho de 1975.In: REIS, João; MUIUANE, Armando Pedro (comps). **Datas e Documentos da História da Frelimo**.2 ed. Lourenço Marques: Imprensa Nacional, 1975. p 8 (série texto de apóio n. 76).
[109] O termo tribo foi utilizado pelos europeus para se referirem às sociedades em África de um modo geral, por sua vez, carregado de uma conotação preconceituosa em relação às suas formas de vida e organização. Embora a Frelimo, em parte não comungasse com essa visão, continuou fazendo uso do termo para se referir aos povos do território moçambicano. Nesta dissertação, o termo "tribo" aparece na medida em que se transcreve ou se faz comentários diretos da fonte, assim como o termo "etnia" que se apresentou de forma predominante na bibliografia consultada. Contudo esses termos são ainda discutíveis.
[110] **Tempo**. n. 473, p. 30, 4 nov. 1979.
[111] Nessa dissertação também se faz uso do termo povo para se referir aos grupos de pessoas, cuja língua, cultura e tradições são diferentes, mas habitam em um mesmo território. Essa definição foi utilizada a partir da análise das fontes.

incisiva tanto na vida dos homens quanto das mulheres, influenciando nas suas relações familiares, na afirmação de suas identidades e na demarcação de seus lugares sociais.

No discurso da Frelimo, as mulheres eram as principais difusoras dos princípios culturais e isto fazia com que elas fossem reconhecidas como as mais necessitadas de uma formação alicerçada nos ideais revolucionários para converter seus valores, pensamentos e comportamento social, sobretudo porque a elas estava reservada a função de educadoras das novas gerações. O hino da mulher moçambicana mostra quão grande era a sua missão.

"Cantemos com alegria o sete de Abril
O dia consagrado à Mulher Moçambicana;
Companheira inseparável do homem engajado
Na luta contra a velha sociedade exploradora

Quem é?
Aquela que mobiliza e organiza o nosso Povo
Quem é?

Aquela que produz e alimenta os combatentes
É a Mulher Moçambicana emancipada
Que destrói as forças da opressão.

Lutando com firmeza contra as idéias velhas,
Ignorância, obscurantismo, poligamia ou lobolo;
Levando no olhar a certeza da vitória,
Sabendo que a vitória se constrói com sacrifício.

Quem é?
Aquela que ergue alto o farol da Liberdade
Quem é?
Que grita ao mundo inteiro
Que a nossa luta é a mesma

É a Mulher Moçambicana emancipada
Que traz o povo no seu coração.

Do Rovuma ao Maputo, unamos nossas forças
Cimentemos a unidade ideológica do Povo;
A Frelimo já traçou a Política do Povo
Que deve ser vivida e difundida, noite e dia

Avante, Moçambicanos,
Avante, Homens e Mulheres

Na unidade, no Trabalho e Vigilância:
Venceremos a Exploração "[112].

[112] CASIMIRO. 2004, ibid. , p. 139-140.

A OMM devia despertar nas mulheres um espírito patriótico. Ancoradas na experiência da luta armada, essa organização tinha a tarefa de orientar e firmar entre as mulheres os valores mais adequados ao conceito de identidade nacional proposto pela Frelimo. Entre as resoluções da sua IIª Conferência (1976) foi assumido o combate à "idéia incorreta" entre as mulheres de se identificarem somente com quem vinha da mesma terra, que tinha os mesmos hábitos e cultura, uma vez que essa identidade deveria ter como alicerce, a condição de exploradas e oprimidas. Porém, a Frelimo admitia a necessidade de se construir uma cultura nacional como fruto da integração de manifestações culturais dos vários povos do país como, a música, a dança, a escultura, a pintura e a oralidade, e foi com base nesta decisão que as culturas locais passaram a ser incentivada pelos meios de informação e várias organizações, principalmente a OMM. Em geral, o setor da cultura foi uma das tarefas atribuídas a essa organização e em conseqüência disso muitas mulheres passaram a formar grupos de danças que se tornaram uma atração marcante nas comemorações nacionais. As apresentações dos grupos de dança femininos foi uma particularidade que a *Tempo* fez questão de destacar em suas imagens fotográficas nas ocasiões de visitas diplomáticas ao país, passeata do dia do trabalhador e comemorações do dia 7 de abril[113].

Para Kathleen Sheldon, as mulheres foram marginalizadas do processo de idealização da nação. Segundo ela, a língua atuou como um principal mediador da nacionalidade, sendo o português a língua oficial escolhida, o fato de muitas mulheres não falarem nem escreverem esta língua contribuiu para o seu distanciamento. Em outro argumento, ela se referiu ao caldeirão cultural que se tornou uma referência deste modelo de nacionalidade moçambicana, alegando que embora as mulheres ganhassem destaque na formação dos grupos de dança, sendo suas apresentações, apreciadas e valorizadas, isto somente reforçou a sua categorização por "etnia". Para Sheldon, nesta integração cultural não se levou em conta aspectos como a posição social da maioria das mulheres em seus agrupamentos "étnicos", mas, no entanto, muitos dos seus costumes culturais que faziam parte da identidade feminina foram bastante propagados como opressores[114].

---

[113] CONFERÊNCIA DA ORGANIZAÇÃO DA MULHER MOÇAMBICANA, 2, ibid., p.119.
[114] SHELDON, Kathleen. **Pounders of grain**: history of women, work, and politics in Mozambique. Portsmouth: Heinemann, 2002. p 129-130.

De fato, entre as mulheres as dificuldades com a língua portuguesa eram maiores e isto foi um dos alvos da campanha de emancipação feminina assumida pela *Tempo*. No terceiro capítulo se encontra uma breve discussão sobre o assunto. Contudo, vale a pena levar em conta que o desconhecimento dos princípios marxista-leninista que estavam por trás desta idéia de nacionalidade era algo que acometia tanto a quem falava a língua portuguesa quanto a quem não falava, ou seja, o conhecimento da língua apesar de aumentar as possibilidades de apreensão da idéia do nacional, não garantia uma fidelidade de adesão aos seus princípios. O argumento de integração das culturas do discurso de nacionalidade da Frelimo deve ter mobilizado mais a população do que o da substituição da identidade de povo pela de classe, uma vez que todos eram igualmente explorados e oprimidos. Desse modo, através de seus grupos de dança, as mulheres intervieram na construção da idéia de nação, ao incorporarem nesse modelo, uma dimensão negada pela Frelimo, a "etnia".

Na *Tempo,* os atos comemorativos do 7 de abril atuaram como um espaço de afirmação da nacionalidade entre as mulheres. Sob a inscrição "mulher moçambicana", essa revista tendeu a amalgamar as mulheres em suas identidades e experiências, tentando suprimir suas diferenças de idade, região, condição social, religião, racial e étnica. Embora essa revista tenha adotado um comportamento contraditório em relação à "etnia", de um lado, não procurou demonstrar qualquer distinção nesse sentido, ocasionando por vezes que a realidade de mulheres do agrupamento *Tsonga*[115] fosse tornada comum às demais habitantes de distintas regiões do país. Mas por outro lado, ainda que de forma implícita a *Tempo* apontou para a variedade de povos como um fator de diferença entre as mulheres através de suas fotografias, crônicas e alguns comentários. Apesar da tendência predominante de uma imagem singularizada das mulheres, a heterogeneidade também se fez manifestar.

A pluralidade que caracterizava as mulheres se fazia denunciar na própria OMM. O discurso final de Machel na IIª Conferência dessa organização é apropriado para se verificar como essas diferenças se manifestavam. Em seu discurso, Machel chamou a atenção das mulheres para as atitudes erradas de não aceitar as "camaradas" de outras Províncias ou de outra "raça" na coordenação de células da organização e a tentativa das mulheres assimiladas[116] em humilhar as não assimiladas através de "demonstrações de seus tiques e

[115] Segundo António Rita' Ferreira, os povos *Tsongas* subdividem-se em Changanas, Tswas, Rongas e Lhengwe.

[116] Em Moçambique, no período colonial os assimilados se tornaram um grupo social intermediário entre os colonizadores e a população submetida à colonização, tratava-se de africanos, porém ocupando uma condição social diferenciada dos demais, incluindo acesso à educação e postos de trabalho. Esses assimilados constituíram uma pequena burguesia negra na sociedade e foram protagonistas das primeiras idéias nacionalistas. Sobre a origem, conceito e política de assimilação consultar: ZAMPARONI, Valdemir Donizette. **Entre narros e mulungos.** Colonialismo e paisagem social em Lourenço Marques. 1890-1940 v 2. São Paulo: USP, 1998. (Tese de doutorado); HERNANDEZ, Leila Maria Gonçalves Leite. *A África na Sala*

modas, falando de modo imperceptível e estabelecendo distância", o que dava origem aos complexos de superioridade e inferioridade dentro da organização. Na tentativa de dirimir as diferenças, a OMM definiu como resolução, o combate às "práticas culturais" e "aos valores da sociedade colonial-burguesa, como a imitação das modas e dos gostos decadentes". Sônia Correia, ao participar de uma das reuniões da OMM na Província de Tete, no primeiro governo após a independência, pôde ter suas próprias impressões desta heterogeneidade[117].

> *No dia da reunião estavam presentes todos os bairros, portanto estavam ali representadas todas as classes sociais. Isto em Moçambique quer dizer também várias tonalidades de pele, que escurecem à medida que se desce ao longo da estratificação.(..) A sociedade de classes aparecia com nitidez, na maneira de vestir, de falar, de propor coisas, na cor de pele e até na posição que os grupos vindos de diferentes bairros ocupavam na sala; entre as senhoras brancas, evidentemente mais ricas, e as africanas dos bairros mais pobres restou um espaço vazio de cadeiras*[118]

Esta mulher moçambicana plural reconhecida por Sônia Correia ainda ganhou margem nas brechas e fissuras do noticiário da *Tempo*. Um desses exemplos foi o das mulheres consideradas burguesas. No discurso do governo, o combate à burguesia era necessário ao estabelecimento do "poder popular". É com base nesta orientação que a leitora Carol Oliveira da cidade de Quelimane da Província de Zambézia escreveu uma carta para a revista denunciando o comportamento e vestimenta de algumas jovens de Mocuba, da mesma Província por suas tendências burguesas[119] e da mesma forma, o leitor José Maria da Província de Maputo escreveu criticando algumas de suas colegas de escola quanto aos seus modos de vestir: "saias com rachas, calcas jeans e blusas de costa nua", que segundo ele, mostrava "indiferença com o discurso do Presidente Samora Machel que tinha orientado aos alunos a vestirem batas e blusas", classificando a atitude dessas alunas como "vestígios da mentalidade colonialista-burguesa" [120].

Embora a diferença de condição social existisse de fato entre as mulheres, a burguesia era compreendida mais em termos de valores do que de apropriação de bens, por isto o seu combate se direcionou para os modos de vestir, pentear-se e se comportar na

---

de Aula: visita à história contemporânea. São Paulo: Selo Negro, 2005 pp 104-108; DOMINGOS, Luis Tomas. La question de l'Identité Ethnique et la Formation de l'Etat-Nation au Mozambique. Editions ANRT. 2005. França pp 239-446.

[117] **Tempo**. n. 323, p. 30, 12 dez. 1976.

[118] CORREIA,1977, ibid. , p. 452.

[119] **Tempo**. n.474, p.51, 2 dez. 1979.

[120] **Tempo**. n.440, 18 mar. 1979.

sociedade. Esse conceito contribuiu de forma singular para o aumento do controle do corpo feminino nos espaços urbanos e da vigilância do seu comportamento social.

Em contradição ao modelo de mulher homogêneo e singularizado ou timidamente diferenciado pela territorialidade (campo/cidade), na *Tempo* também teve lugar para a diversidade que caracterizava a mulher moçambicana. Ainda que de forma implícita, essa revista revelou as mulheres podiam ser *Changanas*, *Rongas*, *Macondes* e *Macua*s, e ainda camponesas, guerrilheiras, operárias, curandeiras, feiticeiras, brancas, mas eram em sua maioria, eram negras.

3.2 A OMM NO COMBATE ÀS "PRÁTICAS CULTURAIS"

Em resposta às determinações do partido, a OMM desencadeou um efetivo combate a muitas "práticas culturais" reverenciadas pela maioria da população moçambicana. Nas notícias da *Tempo* sobre as Conferências, reuniões e demais atividades desenvolvidas pela OMM, esse combate apareceu como uma necessidade da emancipação feminina, muito embora essa ação se devesse a questões mais amplas. O modelo de desenvolvimento proposto pela Frelimo, em sua essência, era incompatível com os valores e modos de vida da maioria da população, a começar pelo valor que o pertencimento enquanto povo exercia na construção identitária dos indivíduos e no entanto, foram negadas no discurso de nacionalidade do governo.

Outro fator importante era a atenção que estes povos prestavam aos princípios religiosos ancestrais. Eles conferiam uma marca no cotidiano dos indivíduos, envolvendo desde a ocupação da terra e a sua produção, até a sexualidade e reprodução. Para Honwana, a ancestralidade exerce um controle da ordem social, desde quando a morte não fratura a relação entre os indivíduos, continuando a existir entre os mortos e os vivos uma troca de obrigações. Essa visão de mundo exercia forte influência na vida da população, sobretudo, das zonas rurais, mas para a Frelimo, ela devia ser superada pelo conhecimento material e científico da natureza e da realidade porque isto era vital à concretização do desenvolvimento idealizado para o país e determinante na construção da nova nação e sociedade, sua implementação exigia mudanças profundas nas formas de organização, nos hábitos e modos de pensar. É neste contexto que a Frelimo e por conseqüência, a OMM adotou uma política

de combate ao *tribalismo*, ao *regionalismo,* aos modos de organização social e de produção *tradicionais*.

3.2.1 Os Ritos de Iniciação

Nos primeiros anos da independência, o discurso do governo considerava os ritos de iniciação como uma das principais práticas a ser combatida. Era através deles que a população acedia a uma intensa formação dos princípios ancestrais ensinados por pessoas mais velhas, sendo-lhes transmitido valores, regras de comportamentos, organização social, política e econômica, acusadas no discurso do governo de nocivas, especialmente para as mulheres, por acreditar que através deles se reforçava a inferioridade, submissão, exploração feminina e afirmava entre elas um espírito de passividade e falta de iniciativa. Para o seu combate a Frelimo e a OMM lançaram mão de várias iniciativas: incentivar as famílias a morarem em aldeias comunais; a expulsão dos chefes de linhagem destes agrupamentos; a prisão de dirigentes dos ritos pouco antes de seu acontecimento; em caso de flagrante, o encaminhamento das pessoas para a realização de trabalhos nas aldeias; aulas de educação política, onde também se discutia os efeitos negativos desta prática e instituiu nas aldeias comunais que os casamentos somente se realizariam mediante autorização das estruturas administrativas locais[121].

Segundo Bárbara Isaacmam e June Stefhan, a política de combate incentivada pelo governo não impediu a continuidade dos ritos[122]. De fato, através da *Tempo* foi possível notar que essa resistência se manteve ao longo do primeiro governo após a independência. Nas notícias sobre as comemorações do dia 7 de abril de 1977, Salomé Moiane em seu pronunciamento confessou existir entre as mulheres a crença de que somente a passagem pelos ritos de iniciação ou lobolo lhes conferia valor na sociedade, sendo grande a tarefa da OMM no sentido de promover a conscientização [123]. Em 1981, o leitor Rosário Lemos Quadelina de Morrumbala na Província Zambézia denunciou a continuidade da prática de ritos de iniciação nessa região central do país, pedindo o seu combate através das estruturas do governo no local[124]. Paulo Pedro Pereira em seu artigo na página cultural da *Tempo* em

---

[121] ISAACMAM, 1984, ibid., . p. 50-51.
[122] ISAACMAM, op cit. p. 94.
[123] **Tempo**, n. 341, p. 8, 17 abr. 1977.
[124] **Tempo**, n. 436, p. 48, 8 nov. 1981.

1982, também concordou que os ritos não deveriam ser apoiados, mas reconhecia neles valores. Em seu artigo questionou se o rito de iniciação não seria uma primeira forma de teatro infantil? Por notar a riqueza de expressões corporais que nele são utilizados para transmitir conhecimentos "indispensáveis à manutenção dos indivíduos na sociedade". Apesar de oficialmente não ter havido discordâncias com o discurso do governo, muitas pessoas ainda não estavam convencidas da necessidade de erradicação dos ritos[125].

A partir de 1983, os ritos de iniciação passaram a ocupar um lugar preponderante nas discussões da OMM noticiadas pela *Tempo*. Durante este período a OMM realizou várias atividades em preparação a sua IVª Conferência, entre elas uma pesquisa que atingiu as Províncias de Cabo Delgado, Tete, Gaza, Manica, Sofala e Maputo com o objetivo de escutar a população sobre os combates que vinham sendo desenvolvidos e entender que importância tinha as práticas culturais condenadas pelo discurso do governo na vida das pessoas. Uma das lideranças dessa pesquisa confessou que neste encontro não cabia à OMM reforçar os "abaixo[126] isto ou aquilo", porque se havia cansado de "dizer abaixo enquanto as pessoas continuavam com as práticas condenadas", servindo essa pesquisa não somente para mostrar ter havido resistência à política de combate estabelecida mas para mudar o discurso da OMM em relação a elas. É a partir daí que a OMM passou a considerar que os ritos de iniciação eram fundamentais na educação "cívica e sexual" da juventude [127]. Em suas discussões sobre a pesquisa realizada, a OMM observou ter sido unânime nas opiniões da população das Províncias consultadas o desejo de continuidade dos ritos de iniciação porque eles marcavam a passagem da infância para a fase adulta e educavam os jovens no seu comportamento social[128].

Na IVª Conferência da OMM, os ritos foram admitidos como parte da cultura dos povos de Moçambique. Essa organização reconheceu os ritos como principais veículos de transmissão dos valores morais, cívicos e culturais entre as gerações, bastando-lhe suprimir os aspectos negativos, como por exemplo: a submissão das mulheres em relação ao homem e as canções insultuosas. No entanto, essa nova disposição da OMM não passou de um reflexo da mudança do discurso do governo em relação às práticas culturais da população. O discurso

---

[125] PEREIRA, Paulo Pedro. Não serão os ritos de iniciação a primeira forma de nosso teatro infantil. **Tempo**, n. 597, p. 51, 21 de maio de 1982.

[126] A campanha do Abaixo era uma das medidas tomadas pelo governo em concentrações públicas, onde os presentes eram incentivados a gritar pelo fim de práticas culturais consideradas um entrave a emancipação feminina e a construção da sociedade socialista. O abaixo significava, fora ou o fim e por isto gritavam "abaixo os ritos de iniciação", ao lobolo entre outras práticas sociais.

[127] **Tempo**. n. 681 p. 15; 18. 30 out. 1983.

[128] **Tempo** n. 694, 29 jan. 1984.

proferido pelo Ex-Ministro das Comunicações, José Luis Cabaço na abertura da Iª Reunião preparatória à Conferência indicou essa mudança. Segundo ele, até aquele momento tinha sido grande, a ênfase ao combate dos "maus valores", contudo, nenhuma alternativa tinha sido apresentada para a substituição destes, o que provocou grande crise social, desta forma, a Conferência que se aproximava deveria ter uma atitude de escuta perante a população e não de condenação. Semelhante comentário fez o Ex-Governador da Província de Sofala, Marcelino dos Santos, quando afirmou que esta preparação devia ter como objetivo "conhecermo-nos melhor a nós próprios e assumirmos toda a diversidade cultural, síntese da nossa história" [129].

Esta resistência popular também indica que os ritos cumpriam um papel significativo na vida das pessoas. Segundo Luis Tomás Domingos, entre os *Senas* (Vale do Zambeze) os ritos de iniciação atuam como um espaço de socialização dos indivíduos, através do qual homens e mulheres aprendem a resolver conflitos, como se relacionar com seus familiares e estrangeiros, se prepararem para o casamento e para a vida sexual[130]. Conforme pesquisa feita pela OMM em preparação a sua Conferência, os ritos de iniciação em Moçambique apresentavam variações entre si conforme a região, mas guardavam aspectos como estes descritos por Domingos em relação aos Senas. Na análise de Geffray sobre os Macuas (norte de Moçambique), o rito de iniciação além de inserir as crianças no mundo dos adultos, lhes dando a conhecer suas responsabilidades sociais, é também o momento da institucionalização ritual da pertença das crianças a família da mãe através da transmissão do *nihimo*, uma entidade ancestral somente transmitida pelas mulheres por tratar-se de uma sociedade de descendência matrilinear. Nesse período é que se faz a ligação entre a descendência e a ancestralidade que marca profundamente a identidade social daquele indivíduo recém-iniciado[131].

Para Christian Geffray, o *nihimo* ainda corresponde a uma dívida para com os mortos expressa na garantia de proteção do sofrimento mediante obediência e adequado comportamento no grupo social. Porém, em caso de irreverência à essência encarnada pela iniciação males podem ameaçar a vida do indivíduo ou torna-la difícil. Nos estudos sobre os

---

[129] **Tempo** , n. 734, p.15, 18 nov. 1984; ORGANIZAÇÃO DAS MULHERES MOÇAMBICANAS. Resolution Generale Adoptee Lors de La Conference Extraordinaire de L'Organization de La Femme Mozambicaine (OMM). 1984 in: **Agência de Informação deMoçambique**, Maputo, n. 6, p. 8, nov., 1984; **Tempo**. n. 675, 18 set. 1983.

[130] DOMINGOS, Luis Tomas. **L'impact du Christianisme au Mozambique**: Le cas des Senas de la Vallée du Zambèze, 1997. Dissertação (Mestrado em Etnologia) - Université Paris 8, França, 1997. p. 27-32.

[131] **Tempo**, n. 681, p.18, 30 out. 1983; GEFFRAY, Ibid., 2000, p. 14.

Macondes Jorge e Margot Dias também fizeram referência à passagem da ancestralidade como um encargo da família da mãe, entretanto recebe um nome diferente, *likola*[132].

Devido ao valor conferido a descendência, a sexualidade constitui um aprendizado importante dos ritos de iniciação. Através da procriação se garante a presença dos antepassados no meio dos vivos, a perpetuação da linhagem e o equilíbrio social do grupo e por isto é que a sexualidade se torna "um código privilegiado de linguagem em termos econômicos e sociais"[133]. Segundo Domingos, o sexo ocupa um lugar central na vida dos povos africanos por propiciar a reprodução do grupo, mas também atua como uma forma de controle social, sendo o seu uso regulamentado por uma série de tabus. Embora Henrique Junod tenha se referido aos ritos de iniciação entre os Tsongas como uma prática extinta há mais de um século, Bárbara Isaacman e June Stefhan em pesquisa de campo em 1979 notaram sua incidência na Província de Gaza, mas as regras e tabus sexuais observados entre os Senas, também existiam entre estes povos[134].

José Fialho Feliciano em seus estudos sobre os Tsongas identificou uma série dessas interdições entre as quais: a proibição do ato sexual no caso de qualquer um dos cônjuges estiver expulsando sangue, a exemplo de mulheres em período menstrual ou no caso de hemorragias, aborto e nato morto, por entender que isto tornava a pessoa estéril; O estado de luto de qualquer um dos cônjuges também aparece como motivo de suspensão dessa atividade por um período, condição somente normalizada após um rito de purificação[135]. Para Ana Maria Loforte, nas sociedades patrilineares como as dos *Tsongas*, as regras e discursos relacionados à sexualidade contribuem para a legitimação de diversas formas da dominação masculina e estabelecem desigualdades de poder entre homens e mulheres no que diz respeito à procriação, desde quando a sexualidade é entendida como lugar da reprodução e as mulheres vistas como produtoras da descendência masculina, elas visam exercer um maior controle da sexualidade feminina[136].

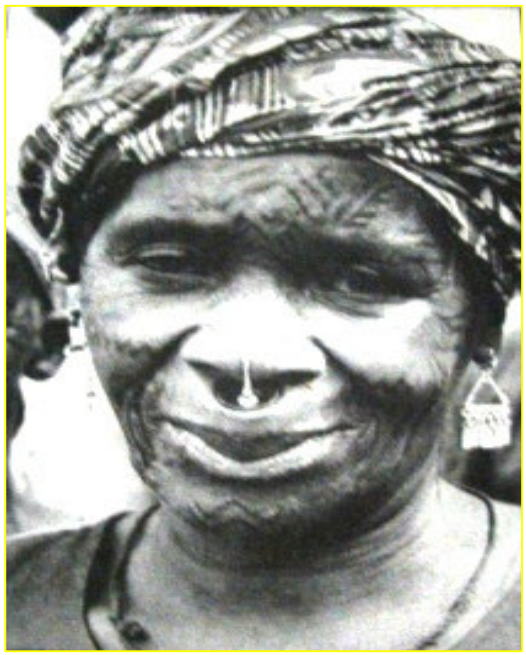
Dada à importância que tem a procriação, nos ritos iniciáticos também se tem acesso a uma série de técnicas ligadas a práticas sedutoras. Tomando como referência algumas sociedades matrilineares, como por exemplo os Macuas, Geffray afirmou que através da iniciação feminina, as mulheres acedem a uma série de ritos e práticas eróticas,

---

[132] GEFFRAY,op. cit. p. 14; DIAS, Jorge, 1970, ibid. p.14
[133] LOFORTE, ibid., p. 201.
[134] DOMINGOS, 1997, ibid, p. 30; JUNOD. Ibid., p. 77; ISAACMAM, ibid., p. 94.
[135] FELICIANO, José Fialho. **Antropologia econômica dos Thonga do Sul de Moçambique**. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1998. p. 378. (Estudos 12)
[136] LOFORTE, ibid., p. 201-221.

como, a confecção de tatuagens no interior das coxas. Na observação sobre os Macondes, Jorge Dias notou que antes mesmo dos ritos, as crianças e de modo particular, as meninas eram incentivadas a se prepararem para o ato sexual através do alongamento dos pequenos lábios vaginais e por ocasião dos ritos eram submetidas ao defloramento artificial, tatuagens e o uso de uma espécie de botão (botoque) no lábio superior[137].

Na *Tempo*, o uso das tatuagens e botoque denunciam as marcas de um padrão de beleza valorizado no passado pela população de origem Maconde porque o abandono a essas práticas também foi uma exigência da revolução[138].



Velha Geração. Foto de Kok Nam.
Fig. 6. Mulher Maconde
Tempo. N.601, p 64, 8 nov. 1982.

3.2.2 O Lobolo

O lobolo foi à prática cultural mais discutida nas páginas da revista *Tempo.* Segundo o leitor Dade Amade Barros, do distrito de Zavala na Província de Inhambane, embora a prática do lobolo fosse contrária aos princípios do partido e governo, não passavam 3 ou 4 números da *Tempo*, sem que houvesse a publicação de uma carta denunciando a continuidade dessa prática que na sua opinião, tratava-se de uma contradição insustentável porque impedia

[137] GEFFRAY. 2002, ibid., p. 158.
[138] **Tempo**. n.689, p.49, 23 Dez. 1983; DIAS, 1970, ibid., p. 57-78.

a emancipação da mulher, "o avanço do socialismo e a luta contra o subdesenvolvimento do país", embora na visão dos mais velhos consultados pelo próprio leitor, o lobolo fosse visto como um acordo entre famílias e uma forma de legitimar o casamento[139].

O volume considerável de cartas enviadas à redação da *Tempo* motivou essa revista a coordenar um debate sobre o assunto. Propôs ao público leitor discutir as formas pelas quais se praticava o lobolo no país, suas variações, problemas, inclusive em relação ao projeto revolucionário e possíveis soluções. Isto fez com que o número de cartas sobre o tema fosse maior, oferecendo informações, experiências individuais e opiniões diversas que propiciam um entendimento sobre as origens dessa prática e algumas mudanças sofridas por essa instituição na sociedade moçambicana após a independência[140].

Através de uma extensa carta o estudante de história Vitorino Ferreira Sambo, residente da Província de Maputo, apresentou algumas explicações. Segundo ele, o lobolo tinha suas raízes na forma de organização das sociedades *tradicionais*, onde a família desempenhava um papel importante nas relações sociais e na produção econômica do coletivo, tendo como eixo principal, a produção familiar. Assim, o casamento constituía uma instituição significativa porque era através dele que se garantia a produção agrícola e a geração da descendência. Neste sentido as mulheres cumpriam um papel central nessas sociedades. O casamento era um acordo realizado entre dois grupos familiares sob jurisdição do chefe de linhagem, mas a saída de uma das mulheres da família para o casamento exigia da família do noivo, uma compensação que deveria ser paga à família da noiva, sendo esta utilizada posteriormente para o casamento de seu irmão. Junod explica que nestas sociedades, o casamento não tinha um caráter individual e por isso se constituía numa aliança assumida entre as duas famílias que para reparar a perda de um dos seus membros recebia uma compensação[141].

O leitor Vitorino Sambo ainda comentou que antes do século XV, essa compensação geralmente era paga em cabeças de gado e cestos. Mas em decorrência dos *Tsongas* terem sofrido um despojo de seu gado por Sochangane[142] (1820), outros produtos foram acrescidos nestas alianças, como, pulseiras de latão, brincos, panos, vidrilhos e alguns produtos

[139] **Tempo**. n. 512. p. 43, 3 ago. 1980.
[140] **Tempo**. n. 598. p. 48, 28 mar. 1982.
[141] **Tempo**. n. 606, p. 50, 23 maio 1982; JUNOD, ibid., p. 121.
[142] Sochangane foi o primeiro rei de Gaza, cujo trono foi assumido por Maguiguana e posteriormente por Ngungunhane.

europeus, entretanto, em Gaza, o gado continuou a ser a peça principal para lobolar uma mulher e a partir de 1850 houve um uso generalizado da enxada de fabrico local[143].

A colonização européia também trouxe modificações à instituição do lobolo. Segundo a *Tempo,* no modo de organização social ancestral, ele era negociado entre as famílias por intermédio do chefe de linhagem, "em cujas mãos se concentravam a organização e o monopólio das redes matrimoniais", mas sob impacto da colonização, a família alargada foi enfraquecida, assim como o poder dos chefes nessas transações, de modo que o casamento passou a ser uma obrigação individual do noivo que deveria entrar em acordo com o pai da noiva.

Outro impacto sofrido foi à mudança na forma de pagamento da compensação. A princípio, a enxada de fabrico local passou a ser importada da Europa e posteriormente, o lobolo passou a ser monetarizado[144], por isso, muitos moçambicanos passaram a optar pelo trabalho nas minas da África do Sul, pois era esse tipo de trabalho que fazia aceder a uma quantia suficiente para a realização do casamento. Na região meridional de Moçambique, a ida às minas se tornou uma exigência quase geral para aqueles que pretendiam formar uma família, sobretudo devido ao elevado custo do lobolo nessa parte do país.

É o que o leitor Vasco Xaduque Manhique de Maputo reclamou através de sua carta, intitulada "Não casar por não trabalhar na África do Sul". Esse leitor expõe ao público, sua experiência pessoal vivida em Manjacaze, na localidade de Chilumbele, na Província de Gaza, ele foi impedido de casar por não ser um mineiro e morar na capital, pois segundo o pai de sua noiva, os homens de Maputo gozavam muito e chamavam-se por revolucionários, enquanto que a pretendida como esposa não era filha da revolução, o casamento somente se realizaria mediante o pagamento de uma alta quantia em dinheiro e mais 17 cabeças, sendo desnecessário a realização do casamento civil[145].

Nas notícias da *Tempo* sobre a pesquisa realizada pela OMM em preparação a sua IVª Conferência, esse costume foi apontado como uma característica própria das regiões de ascendência patrilinear, ou seja, as Províncias da região sul e algumas do centro do país[146]. No entanto, a carta do leitor Henrique N. Nchilamula Mepo da Força Popular de Libertação de Moçambique (FPLM) mostrou que essa situação estava sujeita a possíveis mudanças. Com experiência em algumas Províncias do sul (Maputo, Gaza, Inhambane) e do norte (Nampula e

[143] **Tempo**. n. 606, p. 50, 23 maio 1982.
[144] **Tempo**. n. 606, p. 51, 23 maio 1982.
[145] **Tempo**. n. 607, p. 56, 30 maio 1982.
[146] **Tempo**. n.736, p.15, 18 nov. 1984.

Cabo Delgado) afirmou que no distrito de Mueda em Cabo Delgado, lugar habitado pela população de origem *Maconde*, até a luta armada não existia o que se chamava de lobolo, embora por ocasião do "roubo de mulheres" [147], o "ladrão" tivesse de pagar uma quantia ao marido ou pai. O referido leitor ainda acrescentou que a exigência para o casamento era que o marido tivesse o cuidado de vestir a sua esposa e não lhe maltratasse, porém após a independência, o lobolo passou a ser praticado com intensidade, mesmo sob vigilância e perseguição dos Grupos Dinamizadores (GDs) locais que ameaçavam encaminhar os envolvidos em práticas como essas ao trabalho nas aldeias comunais ou machambas coletivas [148].

O leitor Paulo Laieque da FPLM da Província de Nampula, mas residente em Maputo também confirmou que o lobolo não era uma prática generalizada no norte. Em sua zona por exemplo, Ribáuè, na localidade de Iapala (Nampula) não havia esse costume e a única exigência para a realização do casamento era que o noivo passasse a morar próximo da casa do sogro, uma regra que se mostrou rigorosa durante o período colonial [149]. A redação da *Tempo* faz semelhante referência em sua reportagem sobre os *Macuas* (1983), ao citar: " o preço pago por uma mulher (lobolo), que é importante no sul do país não é reconhecido entre os *Macuas*, o homem realiza geralmente um período de serviço conjugal na machamba da mãe da esposa"[150].

Apesar de Isaacmam e Stefhan também concordarem que o lobolo não é uma prática própria das sociedades matrilineares mostraram que esta regra tinha exceção. Entre algumas populações da região norte, sobretudo, aquelas que residem na zona costeira, o islamismo teve uma grande aceitação. Conforme a análise de Sheldon entre os *Macuas* (1973), o islamismo era praticado por 35% dessa população, enquanto que a religião ancestral atingia 50% e 10% eram católicos. Segundo Isaacmam e Stefhan, o islamismo introduziu uma série de mudanças nas formas de organização das sociedades matrilineares, como: o reforço da família poligínia, assim como os casamentos prematuros; modificou o vestir das mulheres, forçando-as a cobrirem mais o seu corpo; conferiu valor a virgindade entre os povos que

[147] "O roubo de mulheres" ou rapto de mulheres era uma estratégia utilizada pelos macondes para manter o equilíbrio entre o número de mulheres e homens em seus agrupamentos familiares. Segundo o leitor Henrique Mepo, entre os macondes tratava-se mais de um acordo da "vítima" com o seu futuro marido como forma de fugir de casamento imposto pelos pais ou de relações conjugais desagradáveis. Para saber mais sobre o assunto, consultar GEFFRAY, Christian. *Nem Pai nem Mãe.* crítica do parentesco: o caso macua. [Maputo] : Ndjira, 2000. p. 107-157 e DIAS, Jorge e DIAS, Margot. *Os Macondes de Moçambique.* vida social e ritual. Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar, 1970.
[148] **Tempo**, n. 603 , p.51, 2 maio 1982.
[149] **Tempo**, n. 601 , p.53, 18 abril 1982.
[150] **Tempo**, n. 689 , p.49, 23 dez. 1983.

anteriormente usavam a prática do defloramento artificial durante os seus ritos de iniciação; privou as mulheres de alguma proteção que poderiam ter após o casamento por residir próximo à sua família e introduziu a prática do lobolo aonde não existia[151].

Para o leitor J. Wijenje, residente em Lichinga, capital de Niassa a experiência de lobolo nessa localidade de descendência matrilinear variava quanto à forma e significado conforme os usos e costumes locais dessa Província. Segundo ele, em algumas partes do Niassa até 1964, o lobolo era um acordo realizado entre os pais do noivo e o tio da noiva, compreendendo a compensação, um valor em dinheiro e uma cabeça de gado que poderiam ser devolvidos à família do noivo em caso da esposa não ser virgem ou estéril, sendo essa prática enraizada em princípios religiosos que ainda se fazia notar até o presente ano em que ele escrevia a sua carta (1982)[152].

Mas segundo constatação pessoal do leitor Elias Jossias Muleia de Cuamba, Província do Niassa, o lobolo não era praticado somente em Moçambique, mas em outros países da África, como Lesotho, Botswana, Suazilândia e África do Sul, embora sob formas variadas[153].

Na *Tempo* um extenso artigo mostrou que o lobolo já era um tema em discussão desde o período colonial. Segundo esse artigo, no discurso religioso cristão, católico ou protestante, o casamento lobolado não era reconhecido como legítimo e era uma atitude comum entre os missionários exigir dos seus fiéis, um novo casamento com mulheres "educadas" nas missões em abandono da esposa lobolada, daí que os jovens apesar de manifestarem-se de acordo com o discurso de combate, realizavam três cerimônias quando na ocasião dos seus casamentos: uma no clã familiar, outra perante o Estado e por fim, uma na Igreja. No artigo ainda se afirmou que para a administração colonial, o lobolo era importante porque sua realização implicava na posse de várias cabeças de gado por esposa, por isto, na caderneta de cada trabalhador era obrigatório que se constasse o número de esposas que se possuía[154].

Mas com o surgimento de uma pequena burguesia negra em Moçambique, essa discussão foi intensificada. Segundo Zamparoni esse grupo social manifestava suas opiniões através do seu jornal *O Africano* e seu sucessor *O Brado Africano,* incluindo aquelas relacionadas ao lobolo. Para alguns, o lobolo era visto como uma forma de legitimar o casamento e uma prática inofensiva, para outros ele significava uma compra da mulher com

[151] ISAACMAM, ibid. p. 14 ; 22.
[152] **Tempo**, n.409 , p.55, 13 jun. 1982.
[153] SHELDON, 2002, ibid., p. 16.
[154] **Tempo**. n. 292, p.44, 9 maio 1976.

fins de procriação e trabalho gratuito, devendo ser extinto mediante um processo de educação[155]. Conforme o referido artigo da revista, as proposições abordadas por esse grupo acabaram por instigar essa discussão em outros órgãos de informação como: a rádio *Clube*, o jornal *Notícias, A Tribuna* e o *Diário de Moçambique*[156].

Segundo a *Tempo,* a censura imposta pelo regime fascista silenciou o debate sobre o lobolo por algum tempo, vindo a receber novo impulso em 1963. Nesta ocasião, o Núcleo dos Estudantes Secundaristas Africanos de Moçambique (NESAM) realizou um debate público durante quatro fins de semana, com a participação de estudantes, intelectuais e algumas pessoas da população. Como resultado de investigações feitas e do debate, o lobolo foi reconhecido como uma prática que deveria ser extinta e daí se proliferaram outros artigos e cartas sobre o tema em tom de condenação e defesa[157].

Nesse artigo, a *Tempo* ainda chamou a atenção para a opinião de etnólogos, como Antônio Rita Ferreira. Para ele, o lobolo tinha como função: compensar a família da noiva; transferir a capacidade reprodutora da mulher para o grupo da família do marido; legalizar a estabilidade do casamento; responsabilizar o marido e sua respectiva família pela manutenção e bem-estar da mulher; legitimar os filhos da mulher lobolada e ser um meio de aquisição de outra unidade reprodutora para o grupo enfraquecido com a saída de um membro[158]. Assim, enquanto no parecer da Igreja, estudantes e intelectuais o lobolo deveria ser extinto, os etnólogos, como Junod e Rita Ferreira ofereciam uma explicação sobre a importância e o significado dessa prática valorizando o modelo ancestral de organização da sociedade, que apesar de ter sofrido rupturas com a colonização ainda mantinha suas continuidades. Contudo, os valores e instituições que restaram desse modo de organização ainda viriam a sofrer novos abalos em decorrência da onda de mudanças provocadas pelo projeto de desenvolvimento criado pela Frelimo, em cujo discurso, o lobolo volta a ser condenado.

> Não posso mais lobolar-te o Mulher Moçambicana!/ Devo ajudar-te a livrar-te dos vestígios da sociedade tradicional/ E dos vícios e hábitos da sociedade colonial portuguesa/ Para melhor poderes engajar-te na revolução nacional/ Achas que ainda deve continuar a ser minha escrava? Pensas que ainda deves ser instrumento de satisfação sexual?/ Eu respondo negativamente por ti: Não!/ Não!/Não ao lobolo!!! Não a venda degradante do teu corpo[159]

[155] ZAMPARONI, 1998. ibid ., p. 244-245.
[156] **Tempo**, n.292 , p.45, 9 maio 1976.
[157] **Tempo**, n.292 , p.46-48, 9 maio 1976.
[158] FERREIRA, A. Rita. **Povos de Moçambique**: história e cultura. Porto: Edições Afrontamento, 1975. p 65.
[159] **Tempo**, n.292 , p.49, 9 maio 1976.

Essa poesia também publicada na *Tempo* sintetiza a visão que a Frelimo tinha em relação ao lobolo. Seu discurso não foi muito diferente do pensamento da pequena burguesia negra e da Igreja durante o período colonial. Nele, essa prática continuou sendo vista como uma forma de comprar mulheres que tornadas propriedade privada do marido passavam a ser explorada por ele na sua capacidade produtora e reprodutora, visto que, era delas a obrigação de sustentar a família, a responsabilidade do serviço doméstico e de gerar mais "mão-de-obra", de modo que para a Frelimo, o lobolo também era um meio de reduzir as mulheres a uma condição escrava.

Com base nesta visão, a Frente também não reconheceu a legitimidade do casamento lobolado. O governo, visando a superação dessa forma de casamento, passou a incentivar o casamento civil fundando o *Palácio dos Casamentos*, onde deveria se realizar as cerimônias do matrimônio, assim como passou a apoiar à realização de festas de casamentos coletivos. Segundo o novo código legal do país, o casamento civil garantia alguns direitos para as mulheres em caso de divórcio, como a guarda dos filhos com pensão paga pelo marido, o que não era possível na lei consuetudinária nem mesmo nas sociedades matrilineares, onde as mulheres tinham a guarda filial assegurada, mas, era um dever da mãe assumir, sem o apoio do ex-marido, a inteira responsabilidade pelas crianças.

Entretanto, apesar de ser condenado e perseguido neste governo, sua prática não foi abolida, ao contrário, houve um recrudescimento e foi referindo-se a essa situação que o leitor Francisco Gero Cadzibatire propôs o questionamento: "afinal, a revolução vem fomentar mais o lobolo"? Pois, até mesmo os membros dos Grupos Dinamizadores efetuavam essa prática. Neste sentido, a carta de Celestino Jorge fala por si, ao emitir sua opinião sobre as possíveis soluções para resolver essa contradição entre o discurso do governo e o cotidiano da população.[160]

> Como se pode encontrar uma solução? Uma pergunta pertinente! É facílimo gritar "abaixo o lobolo" e "viva a emancipação da mulher". Mas quando se trata de contribuir para essa emancipação acabando com o lobolo, aí são milhões de moçambicanos a franzir a testa e a torcer o nariz. Porque também tem filhas que para eles significam riquezas, que significam dinheiro que nada mais dizem senão, lobolo, a tentar sobreviver à transformação[161]

[160] **Tempo**, n.292 , p.49, 9 maio 1976.
[161] **Tempo**, n. 603. p. 53, 2 maio 1982.

No primeiro governo após a independência, o lobolo foi um dos problemas sociais mais difíceis de resolver. O debate proposto pela *Tempo* em 1982 ao tornar pública as opiniões de muitas pessoas a respeito, mostrou que a população tinha muita dificuldade de se relacionar com o discurso de negação e combate promovidos pelo governo, pois, se nas cartas enviadas houve pessoas que manifestaram sintonia com esse discurso, declarando-se a favor do combate, ao contrário de muitas outras que mostraram assumir uma posição sincrética entre o discurso socialista e as "práticas culturais". Uma das queixas mais repetidas nas cartas enviadas a essa revista dizia respeito ao elevado preço do lobolo que somado a outros "presentes", dificultava e até impedia a realização de muitos casamentos.

Vários leitores antes mesmo do lançamento desse debate público, já escreviam para a *Tempo* denunciando o alto valor cobrado pelos pais de suas pretendidas noivas, chegando até mesmo a solicitar dessa revista alguma intervenção. Entre essas cartas, a de José L. Muquiel mereceu destaque. Nela, o leitor se identificou como morador da localidade de Guma do distrito de Massinga (Inhambane) e apresentou uma sugestão para resolver esse problema: "eu gostaria que o nosso Partido Frelimo pusesse o preço máximo do Lobolo porque em Inhambane no distrito de Massinga uma pessoa que não tem 40.000 MT (meticais) não pode casar com as senhoras de lá", sendo sua proposta motivo de crítica não somente por parte da redação da revista que tratou de emitir uma nota em resposta, mas um ano depois por outro leitor, Salomão Moyana (Maputo) que reafirmou ser o combate, contra o lobolo e não contra a "inflação na mulher" e acrescentou que muitos leitores se declaravam contra o lobolo devido ao seu elevado valor, mas uma vez conseguindo casar, continuavam a ostentar essa prática em relação às suas filhas[162].

O leitor Antônio M. Berengue Makar, morador de Jangamo (Inhambane) ao reclamar o alto valor do lobolo especificou o que lhe foi exigido para o casamento. Sua compensação compreendia entre outras coisas, na entrega de uma quantia em dinheiro, um boi, um porco, dois cabritos, vários tipos de bebidas, 100 kg de arroz, 100 kg de açúcar, um relógio entre outras coisas e denuncia que "em vez de acabar com o lobolo, este só mudou de nome, agora é ECOELELU e varia de preços". De certo, essa mudança de nome atuava como uma tentativa de desviar as atenções da vigilância em combate a essa prática e o leitor Roberto Tomaz, de Maputo, reconheceu ter sido uma estratégia quando citou em sua carta que: "após a ofensiva e divulgações contra o lobolo emitidos pelo partido, esses inimigos de

[162] **Tempo**, n. 440. p. 52, 27 dez. 1981; n. 598. p.50 , 28 mar. 1982.

novas idéias, tacticamente substituíram o lobolo por agradecimento". Dessa forma, demonstrações de resistência ao abandono desse costume não faltaram[163].

Mas o lobolo devia continuar ou não? Essa foi outra questão que esteve no centro desse debate. O leitor Marinho Armando Rocha, funcionário do Ministério da Saúde e natural da Província de Zambézia, apesar de reconhecer que o lobolo era um grande problema social que desde a independência atraía o interesse da maioria das pessoas "engajadas na Revolução" com preocupações de conhecer as suas origens e elaborar estratégias de combate, se declarou a favor do lobolo. Para ele, essa prática era a forma de casamento reconhecida pela população e por isto a mulher não lobolada era vítima de muitos constrangimentos tanto por parte de outras mulheres quanto da própria família que não reconheciam o seu estatuto de casada. O leitor chegou a citar um pronunciamento comum feito por pais de mulheres nesta situação: "o teu marido é que não te reconhece, ele não nos trouxe nada, não tem vergonha, não sabes que é tua amante? Ficas na casa de teus pais é que arranjarás outro que são muitos e nobres". Também comentou que entre as mulheres existiam aquelas que eram "engajadas nesse papel de combate ao lobolo", mas que acabavam sendo loboladas por imposição dos pais[164].

Para o leitor João Júlio Zucula, morador de Nampula, mas natural de Gaza, o lobolo estava no "sangue" e era parte integrante da cultura do povo. No passado tinha sido motivo de festa, mas o significado dessa prática já havia mudado, se antes ela tinha um sentido muito mais coletivo tratando-se de uma gratificação para a família da noiva, naquela altura servia mais como uma forma de lucro para o pai, por isto era de acordo que o pagamento do lobolo se realizasse levando em conta, as condições do noivo. Mas em contrapartida houve opiniões desfavoráveis à continuidade dessa prática, inclusive de mulheres [165].

A maioria das cartas discutindo o tema acima referido foi escrita por homens, mas mulheres também manifestaram suas opiniões. A estudante de Educação da Universidade Eduardo Mondlane, Eunice Mucache de Maputo, com base no conhecimento das origens do lobolo e do seu significado no modelo de organização da sociedade no passado, considerou um erro referir-se ao lobolo como uma "compra", entretanto também mostrou um apurado conhecimento de seu elevado custo, principalmente nas Províncias do Sul que em sua opinião tornava essa prática um meio de exploração dos homens que eram obrigados a ir para o trabalho nas minas e das mulheres pelos seus maridos porque uma vez lobolada, estavam à

[163] **Tempo** n. 605. p. 60, 30 maio 1982; n. 601. p. 53, 18 abr. 1982; n. 603. p. 53, 25 abr. 1982.
[164] **Tempo**, n. 601. p. 52-53, 18 abr. 1982.
[165] **Tempo,** n. 603, p.52, 25 abr. 1982.

mercê do domínio masculino sobre sua capacidade de trabalho e reprodução, além dos maus tratos. Desse modo, o lobolo deveria ser combatido. A leitora Joana Tivane também considerou a violência conjugal como um dos problemas mais graves enfrentados pelas mulheres loboladas, mas como sugestão propôs que os homens também passassem a ser lobolados. Embora o leitor Leonardo Samimone Bucucha de Maputo achasse que os maus tratos sofridos por mulheres na vida conjugal não tinha correlação com o lobolo, mas sim com o temperamento de seus maridos. Mas esta opinião de Bucucha não correspondeu às experiências de algumas mulheres, operárias da CAJUCA, localizada na área industrial de Machava, em Maputo [166].

A *Tempo* realizou entrevistas com as operárias mais antigas dessa indústria de caju porque o lobolo era uma experiência vivida pela maioria delas. Segundo pesquisa de Hermínia Manuense, a vinda de muitas mulheres para a cidade de Maputo se intensificou a partir de 1950, em razão de várias causas relacionadas às más condições impostas pela administração colonial nas zonas rurais, entre elas, a expropriação de terras, os impostos e o trabalho forçado. Mas para Sheldon a devolução do lobolo foi um motivo determinante desta saída e isso foi confirmado no depoimento de algumas operárias sobre as razões de sua migração das zonas rurais. O depoimento de Helena Matsimbe, é um exemplo[167]:

> Eu separei-me do meu marido porque fiquei muito tempo com ele e não tive nenhum filho. O meu marido chateou-se e foi-se embora para a África do Sul (...) Foi nessa altura que cometi o adultério e fiquei grávida. Meu marido regressou e eu estava prestes a dar o parto. Discutimos muito. Tive o bebê . Tentei criar a criança mas começamos de novo a discutir até que saí de casa e vim para cá. Deixei a criança que tinha em casa dos meus pais, no momento em que me despedia. Eles não me quiseram deixar partir porque achavam que meu marido tinha razão, uma vez que ele só queria ter filhos. (...) Não lhes dei ouvidos e partir assim mesmo (...) Vim para Maputo, trabalhei e fui para a terra devolver o dinheiro do lobolo. Quando voltei de novo a Maputo, comecei a trabalhar para me sustentar. Eu mandava também dinheiro para os meus pais. A criança continuava com eles[168]

Nas entrevistas publicadas pela *Tempo,* os maus tratos do marido reaparecem como um fator fundamental da separação de algumas mulheres. No caso de Helena Matsimbe, a

---

[166] **Tempo** n. 606, p.57-59, 23 maio 1982; n. 605, p.57, 30 maio 1982; n. 609, p.55-56, 3 jul. 1982; n. 609, p.55-56, 3 jul. 1982.

[167] TINGA, Felizberto. Jurei não voltar a ser lobolada. **Tempo**.n.408, p55, 6 Jun. 1982.
MANUENSE, Hermínia. Contribuição ao estudo da mulher operária no Maputo: o caso da Caju. In: **Eu mulher em Moçambique**.República de Moçambique, 1994. p. 40-59; SHELDON, 1994, ibid., p. 33-61.

[168] MANUENSE, ibid., p. 41-42.

esterilidade foi apontada como uma causa determinante dos desentendimentos com o seu marido, uma vez que ter filhos nessa sociedade tinha uma importância fundamental para a descendência e conquista de um estatuto social. A esterilidade era algo extremamente rejeitado e entre os *Tsongas*, geralmente as mulheres eram as culpabilizadas pela falta de crianças na vida conjugal. Situação desse tipo resultava em pedido de divórcio, o que implicava na devolução do lobolo ou o oferecimento de uma segunda mulher da família da esposa para que seu marido pudesse garantir sua descendência. Na experiência das operárias da Caju, as mulheres se sentiam as únicas responsáveis pelo cumprimento da obrigação de devolver o lobolo, uma vez que os pais não apresentavam condições de realizar tal exigência e por esse motivo é que elas se aventuravam às más condições de emprego nas cidades. Assim mostra o depoimento de duas operárias:

Marta Feijão

> Fui lobolada muito menor. Quando tinha talvez 7 anos. No lar fui sujeita a duros trabalhos e muito mal agüentava carregar um balde de água. Os meus sogros e o resto da família diziam: "aguenta-te. Para vires aqui teve de sair muito dinheiro desta casa". Eu é que devia dar banho a toda gente da casa. Depois de crescida, o meu marido levava tudo o que era meu para gastar com amantes, se eu reclamasse era respondida por pancadas. Falava-me em tanto dinheiro que despendeu para o meu lobolo. Como a situação se agravava dia a dia, combinei com mulheres que estavam em situações idênticas a minha para fugir para então Lourenço Marques, procurar emprego para devolver o dinheiro do lobolo, pois o meu marido não se cansava de ir ameaçar a minha família, por causa do dinheiro do lobolo. Comecei a trabalhar na CAJUCA em 1965[169].

Rosária Matavele

> Sou natural de Xai-Xai, devo ter 57 anos neste momento e comecei a trabalhar nesta empresa em 1968, na secção de selecção (...) Para ser lobolada eu é que escolhi o rapaz segundo os meus gostos, de facto.
>
> Fui lobolada por 400, 00 MT que na altura correspondia a um boi de cinco anos de idade. O meu marido era um mineiro, ia constantemente a África do Sul. Instigado pela família passou a não tratar de mim. A minha presença na família do marido era vista sob a perspectiva do

[169] TINGA, ibid., p.55.

> lobolo. Sendo assim, tinha que trabalhar como uma escrava e viver à minha custa. Comecei a sofrer maus tratos juntamente com os filhos. Passei a vestir sacos. A minha sogra ficou indignada e, furiosa levou-me para a casa dos meus pais numa altura em que o meu marido estava na África do Sul. Quando este voltou, tratou de exigir o dinheiro do lobolo imediatamente. Os meus pais recusaram porque a iniciativa de eu regressar a casa dos meus pais foi tecida pela minha sogra. O meu marido, todo enfurecido fez o seguinte: pegou numa catana, zagaia, uma cabaça com água, panelinhas de comida e alguns lençóis com a ajuda de umas estacas fez uma tenda com uma única porta virada para a palhota de meu pai. Partia todos os objectos que estivessem nas mãos de quem quisesse sair para preparar algo para comer. Durante dois dias não se pode preparar nada para uma única refeição.
>
> Alertando o régulo, este veio resolver uma parte do problema, pois conseguiu que o homem desmontasse a tenda e se retirasse para a sua casa (...) Como os meus pais não tivessem possibilidade de pagar a quantia exigida, eu fiz uma machamba de arroz que me rendeu o suficiente para devolver o dinheiro do meu lobolo[170].

Independente das queixas e rejeição do discurso socialista, o lobolo persistiu e a OMM durante a sua IVª Conferência (1984) levantou uma nova onda de discussões sobre o assunto. Tratava-se de um contexto de maior sensibilidade em relação à cultura popular e um momento em que a organização estava revendo muitas de suas posturas. Embora a OMM continuasse a considerar a importância do casamento civil e reafirmasse a necessidade de se garantir o acesso da população a essa forma de matrimônio, o lobolo foi admitido como uma forma de casamento, ao constatar que sua prática atingia a maioria das famílias e era através dele que a nova união conjugal se legitimava perante o público. Entretanto, essa organização no relatório final de sua Conferência, não deixou de reconhecer alguns aspectos julgados como um reforço da inferioridade da mulher e da desigualdade de gênero que deveriam continuar sendo combatidos: a dimensão de mercadoria e lucro tão presente em certas regiões do país, assim como certos ritos e tabus que eram uma fonte de opressão para as mulheres. Porém, nesse relatório ou nos artigos e reportagens sobre a Conferência, existiu um silêncio

[170] TINGA, ibid., p.57.

com quanto à dominação masculina exercida sobre as mulheres loboladas, assunto tão predominante nas cartas do público leitor[171].

O lobolo é praticado em Moçambique até os dias atuais. Paulo Granjo, a partir da cerimônia de lobolo de seu amigo Jaime Zucula, realizado em dezembro de 2003, no bairro de Xipamanine (Maputo) identificou diferentes formas de reapropriação dessa prática no tempo presente. Ele observou que o lobolo adquiriu uma variedade de novos significados, mas mantinha sua relação com a ancestralidade, aspecto fundamental para o entendimento da sobrevivência dessa instituição até os dias atuais. Segundo Granjo, embora na região sul a descendência seja determinada pela linhagem do marido, o pertencimento a ela somente se efetiva através do lobolo. Na descrição da cerimônia acima referida, ele cita o *Kuphalha*, o primeiro ritual dessa cerimônia que é destinado à evocação dos espíritos dos antepassados da linhagem, aos quais é dado o direito de aceitar ou não as oferendas do lobolo, o que implica em proteção ou represália aos noivos. Assim, embora sejam os familiares da noiva que recebem e desfrutam das oferendas, elas são de fato, dirigidas aos ancestrais[172].

Segundo Granjo, seu amigo Jaime procurou realizar o lobolo depois de 12 anos de convivência com a sua esposa. As razões de realizar essa cerimônia depois de tanto tempo foi justificada pelos transtornos e conflitos vividos que o casal vinha enfrentando na sua relação conjugal que foram interpretados como uma conseqüência do lobolo não ter sido realizado, assim, visando superar essa dívida com os antepassados foi que o casal empregou esforços para providenciar o necessário para a realização dessa cerimônia. A relação com a ancestralidade constituiu um motivo fundamental dessa necessidade, mas para além dessa dimensão espiritual, Granjo mostrou que é preciso considerar outras de ordem social, como: o novo estatuto social que o casal lobolado adquire em seu meio, a legitimação da sua vida conjugal perante o coletivo, o controle sobre a sua descendência e as forças invisíveis, assim como a possibilidade de superar as intempéries da vida conjugal no presente[173].

Esta análise de Granjo contribui para explicar algumas lacunas que emergiram no debate sobre o lobolo na *Tempo.* Os leitores através de suas discussões evidenciaram que essa instituição era bastante valorizada entre os homens, em especial dos povos do sul, que reclamavam da atitude especulativa dos pais, mas, no entanto não deixavam de se sacrificarem para obter os valores que lhes era exigido. A razão fundamental apresentada nas

---

[171] ORGANIZAÇÃO DAS MULHERES MOÇAMBICANAS, 1984, ibid., p.8.
[172] GRANJO, Paulo. O lobolo do meu amigo Jaime: um velho idioma para novas vivências conjugais. In: Travessias**. Revista de ciências sociais e humanas em língua portuguesa**. n. 4/5. Lisboa, p. 47-51, julho de 2004.
[173] GRANJO, ibid. p. 57-71.

cartas para tal esforço foi a compensação da família da noiva pela perda de um dos seus membros, porém, havia um hiato nesta argumentação, ela não levou em conta as mudanças sofridas por essa instituição apontadas pelos próprios leitores: a desestruturação da família clânica, o uso do lobolo em benefício individual, não sendo a compensação um bem coletivo em circulação, um enfraquecimento do poder dos chefes de linhagem nestas negociações e nas prescrições do uso da terra, o que não garantia o aumento das unidades de produção. Embora o elevado preço possa ter levado algumas pessoas a conviverem antes mesmo de realizar a cerimônia do lobolo, como foi o caso apresentado por Granjo. Nas cartas enviadas a essa revista foi dada uma extrema importância às crianças que o casal pudesse ter, na opinião de uns devido à descendência e de outros a geração de mão-de-obra gratuita, assim, a relação estabelecida por Granjo entre lobolo, linhagem, ancestralidade e vida cotidiana é essencial para um entendimento maior sobre o lugar da descendência e da importância dessa prática.

Nas discussões da *Tempo*, o lobolo apareceu como uma instituição em benefício do homem. Isto também se refletiu na análise que Granjo fez dessa prática do ponto de vista religioso e social, uma abordagem que foi precedida por Junod e em ambas é nítida a convergência para as necessidades de afirmação do masculino em seu grupo social e na linhagem dos seus antepassados. Argumentação semelhante foi apresentada por leitores dessa revista, segundo os quais, essa prática visava compensar a saída de uma mulher da família para o casamento e garantir principalmente a descendência, a produção, além de outros benefícios mais contemporâneos já referidos no texto. Com base nessas discussões, se verifica que a prática dessa instituição denuncia o valor e a centralidade das mulheres nessas sociedades, mas por outro, a dominação exercida pelos homens sobre elas e o lobolo parece reforçar esse poder masculino.

3.2.3 A Poliginia

> No comício do partido aplaudimos o discurso político: abaixo a poligamia! Abaixo! Abaixo os ritos de iniciação! Abaixo! Abaixo a cultura retrógrada! Abaixo! Viva a revolução e a criação do mundo novo! Viva! Depois do comício, o líder que incitava o povo aos gritos de vivas e abaixos ia almoçar e descansar em casa de uma segunda esposa[174].

[174] CHISIANE, Paulina. **Niketche**: Uma história de poligamia. Lisboa: Caminho, 2002. p. 94.

Ao contrário do lobolo, as discussões sobre a poliginia na *Tempo* foram escassas. Mas de modo algum, isto teve correspondência com a sua expressão no cotidiano da população. Sua prática era comum em várias partes do território moçambicano. Segundo Isaacman e Stefhan, desde o período da luta armada que a Frelimo desenvolvia uma política de combate contra a poliginia, contudo, essa prática era intensa mesmo entre aqueles que já viviam nas zonas já libertadas e como exemplo citou o caso da aldeia comunal Likengane, localizada no distrito de Macomia (Cabo Delgado) onde os homens após se mudarem para essa aldeia procuraram ampliar o número de suas esposas e se recusaram a aceitar interdições por parte das autoridades da Frelimo nessa decisão. A *Tempo,* ao noticiar a experiência de um estudante em uma das aldeias comunais no Distrito de Massingir (Província de Gaza) mostrou que essa prática persistia no período após a independência e neste caso, por iniciativa das mulheres[175]:

> Normalmente acontece precisamente o contrário, ou seja, é a primeira mulher que pede ao marido que lobole uma segunda mulher para ajudar no trabalho da machamba, na casa, e mesmo lhe fazer companhia quando aquele se ausenta para as minas da África do Sul. A segunda mulher por sua vez acabará por necessitar de alguém que a ajude, isto até que se esgotem as posses do marido, ou seja, cinco mulheres para os mais ricos, três para os medianamente ricos (embora o récorde da província de Gaza pareça estar em dezessete mulheres)[176].

Conforme indicação do noticiário acima, era comum aos homens de Massingir continuarem trabalhando nas minas mesmo após o seu primeiro casamento. Isto possibilitava realizar outros lobolos, mas eram as mulheres que indicavam as esposas, administrando os gastos de seus maridos. A OMM em seu relatório da IIª Conferência afirmou que essa iniciativa de procurar outras esposas, geralmente era feito pelas próprias mulheres por motivos vários: casos de esterilidade feminina, interdições sexuais pelas regras costumeiras, para dividir o trabalho executado na família e adquirir um novo estatuto social. Segundo Loforte, com a chegada de outras noras, a primeira esposa ganhava mais liberdade em relação a sua sogra e um ascendente em relação às esposas mais jovens, as quais passavam a serem responsáveis pelos serviços de transporte de água e cozinha[177].

Salome Moiane, em seu pronunciamento nas comemorações de 7 de abril de 1977 comentou que para muitas mulheres, o fato de ser membro de uma família poligínia ainda era

---

[175] ISAACMAN, ibid., p. 51-52;**Tempo**, n.363,p.37-39, 18 set. 1977.
[176] **Tempo**, n.363,p.39, 18 set. 1977.
[177] CONFERÊNCIA DA ORGANIZAÇÃO DA MULHER MOÇAMBICANA,2. ibid., p 96;

considerado um grande prestígio. Esta importância dada a essa prática tinha uma estreita relação com a concepção de riqueza estabelecida no passado. Feliciano ao analisar o aspecto da riqueza entre os Tsongas, apontou uma série de indicadores da idéia de fortuna entre esses povos, destacando o número de mulheres e de bois como os mais importantes, por serem "a expressão do estatuto social de quem tem acesso a quase todos indicadores restantes (terras, casa, comércio, vestuário, número de árvores com fruto e etc..) e ainda porque são as grandes reservas produtivas de produtores", de créditos e bens alimentares. A visão de riqueza entre os *Senas* também comportou semelhante noção. Segundo Domingos, a riqueza constitui um bem coletivo e de troca entre os grupos familiares e estava intimamente associada à divisão sexual do trabalho, à hierarquia das idades e a um contexto mágico religioso[178].

É neste sentido, que os bens matrimoniais equivaliam a bens de prestígio. Os mais velhos eram os seus maiores detentores por serem os responsáveis pela reprodução da sociedade através do controle de circulação das mulheres e das "compensações". Possivelmente essa idéia de riqueza como um bem coletivo sofreu abalos com a colonização, porém a noção de prestígio social associado ao número de mulheres, descendentes e produção agrícola permaneceu no coletivo após a independência, sobretudo nas zonas rurais.

Para Boserup, a poliginia se deve a razões econômicas. Apesar de sua análise ter um caráter mais geral, referindo-se a sua experiência em diferentes países do continente africano, apresenta aspectos comuns às discussões de poliginia em Moçambique expressas na *Tempo* durante os dez primeiros anos após a independência. A partir da constatação de que as mulheres ocupavam um lugar central na produção agrícola e que por influência do sistema de linhagem, o casamento ainda conferia ao homem o direito de acesso à terra e produtos que se multiplicavam a partir do número de esposas e dependentes que tivesse, Boserup afirmou que a produção econômica tinha um papel determinante na existência da poliginia, sem desconsiderar que a procriação era um forte motivo do uso dessa instituição. Em sua análise, em uma família poligínia, as mulheres contribuem de forma singular, uma vez que elas é atribuído a responsabilidade do seu sustento e de sua família, além de se encarregarem de todo o serviço doméstico e da agricultura que segundo observações de Boserup era uma realidade que correspondia à maioria das mulheres yorubás (Nigéria), fulanis (Níger e norte da Nigéria) e da África Oriental, havendo entre elas uma maior preferência por casamentos muçulmanos, nos quais, os maridos é que eram os responsáveis pelo sustento[179].

---

[178] **Tempo**, n.341, p.8, 17 abr. 1977; FELICIANO, ibid. p. 276-277; DOMINGOS, ibid., p. 26-28.
[179] BOSERUP, Ester. The economics of poligamy. In: GRINKER, Roy Richard; STEINER, Chistopher (eds).

No caso de Moçambique, essa realidade não conhecia diferenças. Junod, ao observar os costumes dos povos da região sul desse país, em fins do século XIX, ficou abismado com a quantidade de trabalho que era realizado pelas mulheres que em sua opinião, era desproporcional ao assumido pelos homens, entretanto, foi uma dessas mulheres que lhe alertou sobre a existência de diferentes concepções de divisão sexual do trabalho entre europeus e africanos. Entre os *Tsongas*, as mulheres logo após o casamento recebiam da família de seus maridos, um terreno destinado à produção de alimentos para a subsistência familiar, um encargo assumido quase exclusivamente pelas mulheres devido a vários motivos, entre os quais, a saída dos maridos para a África do Sul por longos períodos. Loforte em sua análise sobre as relações de gênero entre esses povos num contexto mais atual (1991-1993) e urbano notou que independente da presença ou ausência dos maridos, mulheres eram as principais responsáveis pelo sustento familiar[180].

A poliginia gerava uma relação autônoma entre os casados. Segundo Boserup geralmente cada esposa tinha a sua própria casa com os seus filhos e recebiam o marido por temporadas irregulares, o que desobrigava a esposa de alimentá-lo todo o tempo, o que era considerado pelas mulheres como uma das vantagens dessa instituição havendo casos em que a poliginia era preferida mesmo existindo igualdade de tratamento entre as esposas. Mas essa forma de organização familiar também podia se tornar uma fonte de conflitos, é o que mostra o professor Likuekue quando respondeu a pergunta de Sonia Correia sobre este assunto: "Há certas famílias quando vêem que aquela mulher é que é mais amada pelo homem, pronto, vão agredir: esse homem é para nós todas, não é só para ti, aí tem sempre confusão". A experiência de poliginia sobretudo entre as mulheres Tsongas também foi conceituada por Paulina Chisiane em seu romance, *Niketche*[181]:

> Poligamia é uma rede de pesca lançada ao mar para pescar mulheres de todos os tipos (...) Poligamia é uma procissão de esposas, cada uma com o seu petisco para alimentar o senhor (...) Poligamia é um exército de crianças, muitos meios irmãos (...) Viver na poligamia é ser enfeitiçada por mulheres gananciosas, que querem ficar com o marido só para elas. No lar polígamo há muitas rivalidades, feitiços, mexericos e envenenamentos até. Viver na poligamia é usar artimanhas, técnicas de sedução, bruxedos, intrigas, competir a vida inteira com as outras mais belas, desgastar-se a vida inteira por um pedaço de amor (...) A poligamia dá privilégios. Ter mordomia é coisa boa: uma mulher para cozinhar, outra para passear, outra para passar a noite. Ter reprodutoras de mão-de-obra, para as pastagens e gado,

---

Perspectives on África: a reader in culture, history and representations. Oxford: Blackwell, 1996, p. 506-12.

[180] JUNOD, 1974, ibid., p. 330-331; LOFORTE, ibid. p.109-122; **Tempo**, n.363, p.39, 18 set. 1977.

[181] BOSERUP, ibid., p. 512; CORREIA, ibid.,p. 356.

> para os campos e cereais, para tudo sem o menor esforço, pelo simples fato de ter nascido homem[182]

Na sessão de crônicas da *Tempo,* Albino Mugabe afirmou que a poliandria também era praticada no país[183]. Conforme o autor, essa prática consistia no fato da mulher possuir vários maridos e sua discussão partia do princípio de que havia a tendência de se tratar os casos de poliginia com indiferença e maior aceitação pública, exceto quando o envolvido pertencesse a "estrutura" administrativa do Estado, entretanto, com os casos de poliandria a atitude não era a mesma. Segundo Mugabe, o caso de poliandria de uma mulher de Tete, tornado público foi motivo de espanto e julgamento, inclusive pela OMM que contribuiu para estigmatizá-lo como uma situação de imoralidade e prostituição[184].

Para Mugabe não se tratava de um caso extraordinário, uma vez que esta prática era comum nas sociedades de descendência matrilinear. Assim como acontecia em Tete, em Cabo Delgado, era do conhecimento de "todos" que as mulheres tinham os seus "amigos de dormir" que surgiam por motivo de ausência prolongada do marido por prisão, migração ou quando os mesmos "se tornavam incapazes de satisfazer as intimidades da mulher", de modo que, casos de poliandria se tinham aos milhares, contudo a pressão social exercida sobre as mulheres fazia com que eles permanecessem no anonimato. Segundo Mugabe, até mesmo a Frelimo já tinha admitido em seus quadros uma poliandra devido ao exemplo de operária que ela era, o que foi publicado no jornal *Domingo* de 3 de abril de 1983. Assim concluiu Mugabe que se a Constituição da República de Moçambique pregava igualdade para homens e mulheres, então não cabia continuar havendo diferença no tratamento entre poliginia e poliandria[185].

Machel, em seu pronunciamento de abertura da Iª Conferência da OMM (1973) afirmou que a poliginia era uma forma de exploração das mulheres. Possuir várias esposas era aceder a trabalhadoras gratuitas e a reprodução de novos produtores, o que possibilitava acumular riquezas. Neste sentido, essa prática foi reconhecida como uma instituição ultrapassada e própria do modo de produção presente nas zonas rurais, devendo se extinguir em decorrência do novo plano de desenvolvimento e a nova proposta educacional. Na IIª Conferência da OMM (1976), ela também foi definida como uma forma do homem aumentar a força de trabalho em seu benefício, uma vez que ele era o único proprietário dos bens produzidos por suas esposas, com exceção das sociedades matrilineares, cujo código de lei

---

[182] CHISIANE, ibid. p. 93-94.
[183] MUGABE, Roberto. **Uma mulher dois amores**. In: **Tempo**, n.669, p 52-53, 12 de agos. 1983.
[184] **Tempo**, n.670, p.12, 14 agos. 1983.
[185] **Tempo**. n. 670, p.13, 14 ago. 1983.

determina que o direito de propriedade é das mulheres. Como forma de combate a essa prática, a OMM decidiu reunir as mulheres de famílias poligínias para compartilhar seus sofrimentos decorrentes dessa condição, conscientizá-las da exploração presente nesse sistema e interditar a eleição tanto de mulheres quanto de homens para órgãos de gestão (aldeias comunais, cooperativas, Assembléia Nacional e Provincial) e cargos de responsabilidade (grupos dinamizadores, organizações de massa e aparelho do Estado). Mas apesar de ter sido condenada e combatida, a poliginia não se extinguiu, pelo contrário, a OMM em sua IVª Conferência (1984) admitiu que o seu combate até então tinha sido renhido, mas resistindo as intempéries ela ainda era praticada de forma ampla no país[186].

Conforme noticiou a *Tempo*, naquela altura, a OMM tinha investido em pesquisas e consulta da população acerca das práticas culturais. No caso da poliginia, notou-se que as mulheres buscavam essa forma de organização familiar visando sua segurança social, sobretudo, as mulheres divorciadas, viúvas, abandonadas e mães solteiras. O artigo é muito sucinto, mas provavelmente essa segurança social estava relacionada à posse de terras, uma vez que no caso das sociedades patrilineares, esse acesso somente se dava através do marido. Outro fator importante estava na garantia do respeito social a sociedade, de modo especial na região sul do país era profundamente patriarcal, sendo a presença de um marido na família, ainda que de forma esporádica, um valor e uma exigência para as mulheres, sobretudo, nas relações de parentesco patrilinear[187].

Uma característica observada pela OMM com relação as famílias poligínias nos centros urbanos foi a sua dispersão territorial, chegando às vezes nem mesmo se conhecerem. Isto propiciava certo distanciamento das exigências das relações conjugais segundo o direito consuetudinário. Apesar de sua valorização na sociedade, a OMM continuou assumindo uma posição contrária a essa prática por reconhecê-la como um meio de subordinação das mulheres, porém, em 1988 segundo Sheldon, os poligínios que foram proibidos de tornarem-se membros do Partido, voltaram a ser incluídos no quadro da Frelimo, mesmo que essa iniciativa do partido tenha sido em decorrência de interesses políticos, isto demonstra uma flexibilização da política adotada pelo Partido. O valor dessa instituição foi tão relevante que as fez sobreviver às proibições religiosas e à política de combate do Estado no primeiro governo da Frelimo[188].

---

[186] MACHEL, 1979, ibid., p. 22; CONFERÊNCIA DA ORGANIZAÇÃO DA MULHER MOÇAMBICANA, 2 ibid. p.95 ORGANIZAÇÃO DAS MULHERES MOÇAMBICANAS. 1984, ibid, p.9.

[187] **Tempo**,.n.746, p.6, 21 jan. 1984.

[188] **Tempo**, n.746, p.6-7, 21 jan. 1984; SHELDON, 2000, p. 48-49.

3.2.4 "Obscurantismo": entre curandeiras e feiticeiras

Após a independência, a Frelimo declarou o Estado de Moçambique como laico, apesar de existir em seu território uma pluralidade de tendências religiosas com as quais a população se identificava. Entre as quais se destacavam, o cristianismo, o islamismo e as religiões de matriz ancestral, cujas práticas e preceitos eram bastante reverenciados e seguidos pela maioria da população, às vezes, até mesmo em concomitância com outra denominação religiosa. O culto dos antepassados assumia na vida da maioria dos povos em Moçambique, uma importância fundamental. Era através da relação com os antepassados que se garantia o equilíbrio das forças espirituais responsáveis pela prosperidade, proteção em especial da feitiçaria, saúde, procriação, produção, prestígio social, enfim, o bem-estar dos indivíduos na sociedade[189].

Por se acreditar que a vida era regida pela relação de dois mundos, o visível e o invisível, quaisquer acontecimento na vida, como dificuldades, fenômenos naturais que viessem a estrangular a produção agrícola, nascimentos e até mesmo a morte tinha uma relação com o sobrenatural e estava além do entendimento humano. Como os mais velhos e o curandeirismo eram a ponte de relação entre esses dois mundos, seus conselhos e serviços ocupavam um lugar importante na vida das pessoas[190].

Porém, no discurso da Frelimo essas práticas e princípios religiosos foram rotulados de "obscurantistas", "supersticiosos" e "feudais". Na sua interpretação tratava-se de práticas oriundas de uma visão não materialista da realidade e dos fenômenos da natureza que contribuíam para a afirmação de comportamentos, pensamentos e modos de organização do passado que vinham de encontro à proposta revolucionária. Era relevante para aquele momento unir esforços na reconstrução do Estado e da sociedade moçambicanos, o que exigia a desestruturação das instituições e práticas herdadas do período colonial e o abandono de certas práticas e visões de mundo da sociedade *tradicional*. Elas eram consideradas como fomentadoras de antigos valores e modos de organização social marcados por desigualdades

[189] HONWANA, Alcinda Manuel. **Espíritos vivos, tradições modernas**. Possessão de espíritos e reintegração social pós-guerra na sul de Moçambique. Maputo: Coleção Identidades, 2002. p15.
[190] BÂ, Hampate. A tradição viva In: KIZERBO, Joseph (coord).**História geral da África:** metodologia e pré-história da África. São Paulo: Ática, 1982. p. 181-187;

e exploração, devendo ser substituída por uma visão científica, tecnológica e socialista e era nisto que consistia a propaganda do "Homem Novo"[191].

Para Edson Borges, a Frelimo não desconhecia a força motivadora e mobilizadora do passado histórico, mas não pretendia restituí-lo. Sua intenção era integrar o país à contemporaneidade, modernizar instituições como o nacionalismo, a indústria e a tecnologia por um processo de assimilação e adaptação. Entretanto isto fez o país enfrentar um perigo inevitável, a ocidentalização. Partindo desta visão, a Frelimo não somente censurou as atitudes e visões baseadas em princípios religiosos ancestrais, estigmatizando-as como supersticiosas e obscurantistas, mas proibiu o exercício do curandeirismo, de modo que também estavam suspensos, os rituais de chuva, fertilidade da terra, homenagens aos antepassados e consultas para finalidades variadas[192].

Esta atitude da Frelimo em muito contribuiu para aumentar a fratura entre o discurso político e a práticas culturais. A condenação da visão e experiências religiosas cotidianas foi motivo para vigilância e perseguição, atuando como mais um aspecto de auto-censura no coletivo, de tal forma que as pessoas passaram a evitar assumir publicamente essa fé para não correrem o risco de serem ridicularizadas em público e/ou consideradas como inimigas da revolução. Alcinda Manuel Honwana afirmou que profissionais do curandeirismo chegaram a ser presos em caso de morte do paciente e muitos foram obrigados a migrar para outras Províncias durante o plano do governo chamado Operação Produção[193]. Sinais dessa política de combate também se mostraram nas edições da *Tempo* através da publicação de flagrantes desses profissionais, incluindo exibição fotográfica. Em uma dessas publicações sob o título de "Curandeiros Espiritistas Desmascarar a Mentira", a *Tempo* ao denunciar a persistência dessa prática na Aldeia Comunal de N'Gouabi, no distrito de Xai-Xai, mostrou que para a maioria dos residentes daquele agrupamento, essa prática religiosa ainda tinha um grande significado[194].

Porém, o curandeirismo continuou a exercer forte influência na vida dos indivíduos. Segundo Honwana, as pessoas continuaram respeitando essa visão religiosa e fazendo uso desses serviços para resolver os problemas que as afligiam, no entanto, em segredo e essa atitude era adotada até mesmo por militantes da Frelimo que durante o dia seguiam as

---

[191] MACHIANA, 2002. p. 85-86 ;

[192] BORGES, Edson. A política cultural em Moçambique após a independência (1975-1982) In: FRY, Peter (org). **Moçambique**: ensaios. Rio de Janeiro: UFRJ, 2001. p. 226; HONWANA. ibid p. 170-171.

[193] Operação Produção foi um programa de redistribuição populacional estruturado pelo governo, visando diminuir o contingente de pessoas nos centros urbanos e principalmente arrefecer o problema de desemprego.

[194] **Tempo**.n.474, p.10-11, 11 nov. 1979.

orientações da política do governo, mas à noite participavam de suas celebrações religiosas e seguiam as orientações de seus líderes espirituais[195].

Outras manifestações de resistência aparecem na *Tempo* através de um artigo sobre a iniciativa do Ministério de Saúde de estudar a utilidade curativa das plantas (1977). Segundo o artigo, a intenção do Ministério era divulgar o conhecimento da medicina popular no país e e internacional, contudo, dissociando a utilidade terapêutica dessas plantas da mística que geralmente envolvia o seu uso. Entretanto, essa atitude do Ministério provocou reações dos profissionais do curandeirismo, evidenciada nesse artigo através da classificação diferenciada que seus praticantes receberam da equipe responsável por esse projeto, sendo chamados de "colaboracionistas" as pessoas que aceitaram transmitir o seu conhecimento junto a esse Ministério e de "tradicionalistas" os demais que julgaram ser essa atitude, uma atitude de traição aos antepassados devido ao fato desse conhecimento ser algo confiado a pessoas escolhidas. Mas esse conflito tinha seus antecedentes. Em 1975 um grupo de curandeiros havia procurado a Comissão de Reestruturação de Saúde, visando fundar uma organização própria e uma escola, mas como isto contrariava a política da Frelimo, eles não obtiveram sucesso, independente da recusa, "repetidas petições" foram encaminhadas "ao partido e ao governo para institucionalizar o curandeirismo", mas continuaram sendo recusadas. O certo é que o Estado, através dessa iniciativa buscou se apropriar desse conhecimento na tentativa de torná-lo científico e por sua vez, esvaziar o seu significado religioso[196].

Provavelmente, as ações de resistência foram fundamentais na mudança de atitudes por parte do governo. Conforme pesquisa realizada por Honwana, apesar de o curandeirismo ter sido constantemente rejeitado pelo discurso da Frelimo, o poder dessa prática e de seus praticantes não deixou de ser reconhecido por esse mesmo governo e isto se tornou visível através da realização de seguidos encontros nacionais 1978, 1980 e 1981, e posteriormente pela medida do Ministério da Saúde e Cultura de fundar uma Associação dos Médicos Tradicionais de Moçambique no ano de 1992. Bem antes do surgimento dessa associação, a *Tempo* já tinha mudado a sua forma de abordar esse tema. Se antes em suas notícias, o assunto tinha um tom de denúncia e negação, a partir de 1982 suas publicações assumiram um caráter de interesse pelo tema[197].

Um dos indicativos dessa mudança está na publicação da crônica de Felisberto Tinga sobre uma experiência de curandeirismo. Trata-se de uma conversa que uma mulher de nome

[195] HONWANA, ibid., p. 173.
[196] **Tempo**,.n.459, p.13-17, 29 jul. 1979.
[197] HONWANA, op cit. p. 177;

Mandiezane tem com o seu vizinho, ao saber dele que gostava de ouvir falar de coisas de obscurantismo. Na crônica, Mandiezane é de família camponesa da Província de Gaza, na qual se preservava o costume anual de oferecer um culto em honra aos antepassados, sacrificando nessa ocasião alguns animais como, por exemplo, galinhas. A escolha desse animal deveria ser rigorosa porque uma vez recusado o sacrifício pelos antepassados, uma série de infortúnios poderiam atingir a família. Ela conta que viveu em Gaza com uma tia que era curandeira, exorcista e advinha, desde os seis anos de idade, sendo preparada para assumir esse ofício para substituir a sua tia em caso de morte, assim, aprendeu a se comunicar com os espíritos, a posição dos ossos para exercer a função de advinha, as roupas usadas nas cerimônias, os códigos utilizados pela tia nas consultas e acabou por se casar com Mafondoro, o antepassado-chefe mais temido na família. Até mesmo uma casa tinha sido reservada para si e seu marido espiritual, onde ela dormia e guardava pertences religiosos, como missangas, preparados de remédios e o *tihlolo* (ossinhos de adivinhação). Mas ao completar 20 anos fugiu para a cidade de Xai-Xai e se casou com Macamo, com quem teve 7 filhos, enfrentando na altura da sua última gravidez ameaças e agressões por parte do marido ao lhe revelar o conselho médico de que não poderia mais gerar. No entanto, Madiezane veio a óbito durante o parto do seu sétimo filho[198].

A mudança de abordagem da *Tempo* ainda se mostrou de forma particular através da interpretação que foi dada a essa experiência religiosa. Seu conhecimento foi visto como algo necessário para compreender a visão de mundo que a maioria da população tinha dos fenômenos da natureza e dos problemas sociais.

Essa crônica traz à cena alguns aspectos importantes para o entendimento sobre o curandeirismo. Primeiro, a relação que existe entre curandeirismo e culto aos antepassados, uma vez que a cura da doença não consiste exclusivamente em sanar a debilidade física, mas também em averiguar as razões que teriam levado o indivíduo a ficar doente, providenciando o equilíbrio das energias espirituais e se ocupando de cuidar de outros fatores da vida social dos indivíduos, de modo que "os espíritos dos mortos através dos vivos, exercem uma influência poderosa sobre a sociedade"[199]. Um segundo aspecto diz respeito às atribuições do curandeirismo e como as mulheres se inserem nesse campo. Alcinda Honwana explicou que se chamam de *tinyanga* os profissionais dessa prática e esses se subdividem em *nyangurume*, os possuidores de espíritos e do conhecimento das plantas, mas que não entram em transe, e

[198] HONWANA, op. cit. p. 176.
TINGA, Felizberto. Miquelina ou Mandiezane. **Tempo**. n.586, p.15-17, 3 jan. 1982.
[199] HONWANA, op cit. p 53.

nyangas, dotados do saber ervanário, da adivinhação, do exorcismo e possessão de espíritos. Era o caso da tia de Mandiezane. A autora ainda acrescenta que embora a função de *nyanga* pudesse ser exercida tanto por mulheres quanto por homens, a maioria era mulher e isto no contexto sul de Moçambique também se justificava pela ausência dos homens de suas comunidades em decorrência do trabalho nas minas, o que exigia das mulheres assumirem os encargos familiares, inclusive, os rituais[200].

Nas denúncias de "obscurantismo" feitas pela *Tempo,* são também as mulheres quem mais aparecem nas fotos[201]. Nas "cartas dos leitores", a única denúncia identificada sobre o assunto se refere também a uma mulher que foi acusada de ter poderes de se comunicar com o espírito de um macaco, caso que foi considerado pela leitora Ahamada Nácir como um boato que corria pela escola primária de Malhangalene, no distrito de Quissanga (Cabo Delgado)[202].

Além do caso de Mandiezane, outro indicativo da mudança de abordagem na *Tempo,* foi a proposta de um debate sobre a distinção entre feitiçaria e curandeirismo. Embora, o acesso a essa discussão tenha sido limitado em decorrência do reduzido número de cartas, a de Hilário Matusse ganhou destaque pela sua riqueza de comentário, sobretudo, a respeito da feitiçaria. Matusse, partindo do conceito mais geral definiu os profissionais do curandeirismo como aqueles que são encarregados de curar, identificando entre eles, dois tipos: os que utilizavam exclusivamente o seu conhecimento medicinal das plantas, enquanto que outros combinavam a adivinhação, possessão de espíritos e saber sobre as ervas, e por isto, cumpriam estes últimos um importante papel nos processos de cura relacionados com atos de feitiçaria. As ações da feitiçaria, ao contrário do curandeirismo tinham a finalidade de agredir, trazer perturbações sociais à vida dos indivíduos que iam desde o insucesso no trabalho até a morte de alguém, de modo, que a feitiçaria era entendida como uma fonte de males contra os quais, as pessoas precisavam se proteger e combater[203].

O leitor ainda acrescentou que a feitiçaria era considerada como um dos crimes mais graves que uma pessoa pudesse vir a cometer, sendo severamente punida. Na observação de Junod em fins do século XIX, entre os Tsongas, essa prática equivalia a um assassinato ou homicídio e seus praticantes eram condenados à morte, o que era um problema para os

---

[200] HONWANA, op. cit. p. 59-75

[201] CASTANHEIRA, Narciso. **Curandeiras espiritistas. Desmascarar a mentira.** Algumas horas num "Ndomba".In: **Tempo**. n 474, p 10-12, 1979.

[202] **Tempo**. n. 434, p. , 28 jan. 1979.

[203] MATUSSE, Hilário. Curandeiros ou feiticeiros? In: **Tempo**. n. 669, p.52-53, 7 agos. 1983.

missionários europeus e a administração colonial. Mas a posição da Frelimo e da OMM não foi muito diferente. Conforme a carta de Matusse, após a independência algumas ações tinham sido tomadas no combate tanto do curandeirismo quanto dos julgamentos por feitiçaria, contudo, essa batalha estava sendo difícil e prolongada porque a crença da feitiçaria era algo intríseco ao pensar das pessoas, sendo muitos os casos de espancamento até a morte, rejeição e expulsão da comunidade sofrida por pessoas acusadas de feitiçaria, além de outros tipos de castigos [204].

Após a independência, o temor da feitiçaria também continuou exercendo influência na vida das pessoas. Eduardo Homem e Sônia Correia em sua visita ao país nos primeiros anos do governo independente, notaram que embora houvesse um silêncio em relação às práticas religiosas, a crença na feitiçaria era uma realidade do cotidiano popular e seus atos ainda eram submetidos a julgamentos, tal foi o caso de um casal, cujo filho tinha falecido e diante desse fato tinham se dirigido a um curandeiro para saber quem era o responsável por aquela morte, sendo acusada uma de suas vizinhas. Esse caso de feitiçaria acabou sendo levado até a sede da Frelimo para ser resolvido, pois o ato exigia uma punição. Segundo os autores, embora o governo fosse contra a violência dirigida aos praticantes de feitiçaria, essa não deixava de acontecer e eram constantes as solicitações que chegavam até ao Partido para exterminar feiticeiros. Apesar disso, esse tipo de crime já incluía outro tipo de condenação, o pagamento de indenizações[205].

Ainda que de forma implícita, na *Tempo* a feitiçaria também se mostrou como um motivo de denúncias. O primeiro caso foi levado ao Tribunal Popular e tratou-se de um jovem acusado de vadiagem, o que tinha como conseqüência a sua transferência para outra Província, nos chamados Centros de Reeducação do Estado. O interessante é que ele somente havia sido acusado porque ficava em casa durante o dia e somente saía à noite. Ora, isto é um forte indício de que na realidade se tratava de uma acusação de feitiçaria, pois uma das características atribuída à feitiçaria é que seus praticantes somente realizam suas tarefas à noite, ocasião quando se reúnem com outros adeptos para "comer", leia-se matar outras pessoas ou fazer-lhes o mal. Denúncia da mesma ordem também se faz notar na carta do leitor Ezequiel Zaqueu Nhamue da Província de Maputo que denunciava o fato das cantinas não venderem sal à noite. O sal era um produto útil à prática de feitiçaria[206].

---

[204] JUNOD, ibid., p. 420-421; MATUSSE, op cit. p.53.
[205] CORRÉIA, ibid., p. 513-532.
[206] **Tempo**. n.627, p.21, 17 out. 1982; n.591, p.48, 7 fev. 1982.

Assim como no curandeirismo, a feitiçaria era uma prática mais atribuída às mulheres. Matusse assim como Junod, afirmou que segundo crenças, esse temível poder era hereditário e transmitido exclusivamente pelas mães, entretanto, não era algo comum a todas elas, mas constituíam a maioria entre as pessoas acusadas de tal prática e a exemplo apresentou o caso de uma viúva de Tsalala, da Província de Maputo que foi acusada de matar o marido por feitiçaria, sendo por isso expulsa da sua casa e comunidade, e obrigada a se isolar. A prova de tal acusação teria sido o fato dessa mulher ter mandado derrubar uma árvore já velha no fundo do quintal, onde se prestava culto aos antepassados familiares do marido.

Para Feliciano, entre os Tsongas, a crença no poder feiticeiro era de natureza exterior e provinha de grupos aliados através das esposas. A sua concepção de poder admitia a existência de espíritos agressores podendo ser estes linhageiros ou estrangeiros, porém, enquanto esses primeiros se dedicavam a solicitar dos vivos, a atenção não recebida em vida, os segundos eram considerados como geradores de malefícios, tratando-se de um poder inconsciente, involuntário e descontrolado que fora herdado de espíritos matrilineares e por isto deviam ser expulsos através do exorcismo. Entre os Tsongas, as mulheres ainda eram acusadas de feitiçaria por exercerem um maior domínio nos processos de fecundação (pessoas, gado, chuva, economia, ordem social, sexual e etc..) na relação complementar com seus maridos e como conseqüência, eram as maiores responsáveis pelos desagravos que pudessem vir a se apresentar, como a esterilidade, falta de chuvas, doença ou morte do marido e filhos, inclusive por abortos provocados[207].

Portanto, as mulheres eram as donas dos mistérios da vida e da morte. Essa representação do feminino está muito bem refletida no sétimo capítulo do romance *Ventos do Apocalipse* de Paulina Chisiane, quando ela conduz o público leitor ao cenário de uma grande reunião na aldeia de um lugar chamado Mananga, solicitada pelo seu ex-régulo com pretextos de resolver os problemas da fome, mortes, doenças e falta de chuva que acometia aquela população, sofrendo as mulheres um julgamento severo:

> A mulher é a causa de todos os males do mundo; é do seu ventre que nascem os feiticeiros, as prostitutas. É por elas que os homens perdem a razão. É o sangue impuro por elas espalhado que faz fugir as nuvens aumentando a fúria do sol. Os juízes instigados pelos homens de Sianga flagelam impiedosas as mulheres desprotegidas. Dos ventres fecundos de Mananga germinaram sementes. Onde estão as flores que

[207] FELICIANO, ibid. p. 442-445.

> o Sol não viu? Onde é que foram enterrados os rebentos dos homens, semeados com os ideais da multiplicação da vida? A vossa maldade abafou-os. O sangue desses inocentes clama por vingança, expulsa os ventos que trazem as nuvens, e a chuva. Onde foi enterrado o fruto dos vossos crimes, vergonha de todas as mães do mundo? (...) A chuva não cai mulheres, a culpa está convosco. Ide aos lugares escondidos, às sombras das árvores, às ruas e desenterrai com as vossas mãos os frutos da vossa vergonha[208].

Chisiane através da ficção ajuda a compreender alguns dos aspectos já abordados sobre a relação entre mulheres e feitiçaria. Conforme referência de Feliciano[209], as mulheres ocupavam um papel central na sustentação familiar e eram responsáveis pelo equilíbrio das forças espirituais propiciadoras de condições favoráveis à vida, assim, normalmente eram culpabilizadas pelas catástrofes que atingiam o coletivo e por isso feiticeiras, mas também somente a elas cabia a mudança dessa situação, de modo que, a participação das mulheres nos rituais de caráter mágico-religioso de uma forma geral era fundamental, mesmo não se tratando de curandeiras[210].

No romance, a ordem recebida pelas mulheres de desenterrar os seus abortos foi descrita na análise de Feliciano como parte de um antigo ritual chamado "*mbelele*". Sua finalidade era atrair chuva e somente as mulheres deveriam participar. Esse ritual exigia delas, abrir as sepulturas onde tinham sido enterrados seus abortos com o objetivo de torná-las úmidas e esse processo deveria ser acompanhado por canções licenciosas, isto porque a feitiçaria e o enterro de mortos "anormais" em terras secas eram reconhecidos como duas das causas mais recorrentes na explicação dos períodos de seca. Segundo Feliciano até outubro de 1980 ainda se teve registro da realização desse tipo de ritual entre os Tsongas. Desse modo, a feitiçaria servia como um meio de controle dos homens sobre as mulheres, legitimava a dominação masculina e a inferioridade na mulher, mas obviamente a feitiçaria tinha outras funções[211].

A relação entre mulher, feitiçaria e curandeirismo envolviam outras questões. As curandeiras deviam prestar uma assistência necessária nas comunidades aonde não chegava o atendimento médico institucional. Por mais que a Frelimo incentivasse a população a procurar os serviços de assistência de saúde oferecidos pelo Estado, havia de fato uma carência qualitativa e quantitativa de profissionais. O leitor Matusse havia afirmado em sua

---

[208] CHISIANE, Paulina. Ventos do Apocalipse. Lisboa: Caminho, 1999. p. 92-93.
[209] FELICIANO, op cit., p. 445.
[210] CHISIANE, 1999, ibid,
[211] FELICIANO, ibid., p. 205-206.

carta que os profissionais do curandeirismo eram tratados em suas comunidades como doutores e por vezes sua casa servia para o internamento de pessoas que buscavam obter a cura para os seus males. A própria OMM em sua IIª Conferência já havia demonstrado à importância do curandeirismo, quando ressaltou em uma de suas resoluções que a política de combate ao obscurantismo deveria fazer exceção às pessoas que se dedicavam somente à cura pelas ervas, apesar de manifestarem total silêncio sobre esse tema em sua IVª Conferência[212].

Entretanto, o fato da feitiçaria e do curandeirismo ser mais incidente entre as mulheres fazia com que no discurso do governo elas fossem vistas como as maiores usuárias e difusoras da superstição e do obscurantismo, interpretado como um entrave à emancipação feminina e por conseqüência ao "triunfo da revolução". Em resposta, a Frelimo tinha confiado à OMM, a grande tarefa de mobilizar as mulheres para aquisição de um "nível cultural, científico e técnico", incentivá-las a participação nos programas de alfabetização, organizações sociais e no processo de estruturação do socialismo em geral. Dessa forma, esperava-se que as mulheres pudessem abandonar a crença nas práticas mágico-religiosas[213].

[212] **Tempo**. n.669, p.52, 7 ago. 1983.
[213] CONFERÊNCIA DA ORGANIZAÇÃO DA MULHER MOÇAMBICANA,2., ibid., p. 116-117.

3.3 A MULHER NA PRODUÇÃO

O engajamento das mulheres na produção foi uma das atividades prioritárias da OMM. A meta estabelecida pela Frelimo para o fortalecimento da economia do Estado consistia no aumento da produção e da produtividade através da industrialização da agricultura e, um maior investimento no mercado de exportação. Historicamente o trabalho na agricultura foi um campo de predominância feminina e as mulheres cumpriam um papel central na economia, no entanto, seu desempenho esteve voltado basicamente para uma produção artesanal e de subsistência, de forma que a sua inserção no novo modelo de desenvolvimento apresentava-se como um grande desafio. Contudo, sua participação na economia foi vista pelo governo como algo necessário à conquista de sua emancipação e garantia do sucesso do desenvolvimento nacional, cabendo a OMM, organizar, formar e incentivar as mulheres para participarem desse processo.

A agricultura era à base de sustentação do novo plano da economia nacional e a maior fonte de rendimentos do país onde se concentrava uma considerável força de trabalho. Para o governo, o aumento da produção e da produtividade nesse setor era uma prioridade e isto seria possibilitado através da mecanização do campo e da adoção do trabalho coletivo que consistia na participação do trabalho nas machambas do Estado, formação de cooperativas e aldeias comunais. Assim, o novo plano econômico exigia mudanças profundas no modo de produção de uma agricultura que até o momento existia pela força da enxada para alimentar o agregado familiar, de forma dispersa e sob a proteção dos ancestrais.

No discurso do governo, as aldeias comunais era a forma de trabalho coletivo mais importante. Sua formação era uma estratégia fundamental para o desenvolvimento no campo e indispensáveis na estruturação do socialismo, por isto essa iniciativa deveria ser incentivada pelos Grupos Dinamizadores, OMM, demais estruturas do governo e meios de informação. A *Tempo* noticiou várias experiências de aldeias comunais, onde a participação das mulheres foi demonstrada como ativa, aliás, a imagem da mulher no trabalho agrícola é algo predominante em suas edições, sobretudo através das fotografias.

Fig. 7. Aldeia Comunal de Mahubo
Tempo. N.272,p.18,21 dez. 1975.

Conforme reportagem da *Tempo*, na aldeia comunal de Mahubo, localizada na Província de Maputo a presença feminina era significativa.Trata-se de uma das primeiras reportagens da revista sobre o assunto, cujo interesse era demonstrar o que era e como se construía uma aldeia comunal, mas para espanto e frustração da equipe envolvida na visita, Mahubo ainda não vivia de fato essa experiência. Apesar de naquela região habitar cerca de 1.000 pessoas, somente 162 se dedicavam ao trabalho coletivo nas machambas, sendo que 108 eram mulheres e 54 homens, contudo, esse grupo de pessoas não morava na aldeia comunal, mas se reuniam para o trabalho duas vezes por semana devido à necessidade do cultivo em suas machambas familiares. Segundo o secretário do círculo Elicto Michael Mondlane, na machamba coletiva da aldeia comunal não se podia colher segundo a vontade pessoal, ao contrário daquela familiar, onde se tinha acesso aos produtos em abundância[214].

Na experiência de Mahubo, o trabalho coletivo se mostrou como uma atividade a mais para as mulheres, desde quando era uma responsabilidade da esposa, trabalhar na terra de seu marido para produzir o sustento familiar. Isto fazia parte da lei consuetudinária da divisão do trabalho na região sul do país.

[214] **Tempo**, n.272, p.19-27, 21 dez. 1975.

Aspecto de uma reunião em Marrengo. Ali a mulher tem desempenhado um papel fundamental na produção agrícola.
Fig. 8. Reunião da aldeia comunal de Marrengo (Inhambane)
Tempo. n. 341, p. 44, 17 de abr. 1977.

Mas em geral, a formação das aldeias comunais foi noticiada pela *Tempo* como um sucesso. Em decorrência do seu compromisso com a política do governo, essa revista investiu numa propaganda sensacionalista dessas aldeias e da atuação das mulheres nesses espaços. Em suas reportagens procurou mostrar que essa proposta do governo estava tendo uma boa acolhida por parte da população, principalmente pela divulgação do número de moradores por aldeamentos. A aldeia comunal Luis Prestes na Província de Gaza foi um exemplo, sua população chegou a um total de 8.337 moradores, tratando-se de algo vantajoso e de grande progresso, apesar de admitir que existia uma "minoria renitente". Se pronunciando sobre as vantagens de morar em aldeias comunais, essa revista afirmou que elas corrigiam a dispersão do espaço para a produção, aproximava as famílias que antes moravam a quilômetros de distancia uma das outras, possibilitava o acesso à escola, a serviços de saúde, a orientação nutricional, a creches, a uma produção mais abundante e era um espaço inclusivo das mulheres no trabalho coletivo. A participação feminina nessas experiências ganhou destaque nessas reportagens. Na foto da aldeia comunal de Marrengo em Homoíne, na Província de Inhambane, elas sobressaem, formando a maioria[215].

[215] **Tempo**, n.688, p.18-21, 18 dez. 1983; n.440, p.8-11, 18 mar. 1979; n.696, p.10-11, 26 fev. 1984; n.693, p.9-13, 22 jan. 1984; n.341, p.42-44, 17 abr. 1977.

Segundo a *Tempo,* as aldeias comunais permitiam às mulheres assumirem novos papéis sociais. Na aldeia comunal da OMM, localizada no distrito de Gaza, elas também constituíam a maioria de um total populacional de 5. 835, dividido em quatro bairros, onde as mulheres atuavam na educação das crianças e nos trabalhos de uma cooperativa que somente funcionava às tardes devido à responsabilidade das machambas individuais pela manhã. Na aldeia comunal 7 de Setembro, localizada no Distrito de Chibuto da mesma Província, a presidência das cooperativas era assumida por uma mulher, Mariana David Banze e na aldeia comunal de Muaria, localizada no Distrito de Mecudia na Província de Cabo Delgado, as mulheres chegaram a ocupar 17 vagas na cooperativa de sal, um trabalho que era executado exclusivamente pelos homens[216].

Até mesmo nas zonas urbanas, as cooperativas foram noticiadas como um espaço de geração de empregos para as mulheres e onde elas exerciam papéis de liderança. Esse foi o caso da cooperativa 1° de Junho, que segundo a *Tempo* foi criada por iniciativa de Lídia Mucavele junto com outras mulheres do bairro de Maxaquene, em Maputo. Elas começaram com 5 máquinas de costura e enfrentaram muitas dificuldades, sobretudo, a falta de salário, motivo que ocasionou uma evasão da mão-de-obra, de modo que das 56 mulheres restaram somente 28. Mas nos anos 1980, com o apoio da OMM conseguiram ampliar o número de máquinas, salários para as costureiras e sede própria, tornando-se uma fonte de emprego para 30 mães do mesmo bairro[217].

A *Tempo* também identificou alguns problemas. Geralmente em suas notícias sobre as aldeias comunais, as dificuldades mais apontadas eram a falta de transporte para a venda ou troca da produção e de abastecimento nas cooperativas de consumo, cujo mau funcionamento atraía para a sessão "carta dos leitores" uma abundância de reclamações e denúncias de reserva de estoque para vendas a parentes entre outras pessoas privilegiadas. Esta deficiência das cooperativas de consumo atingia tanto as zonas rurais quanto as zonas urbanas e as discussões com a administração sobre esse descontrole apontavam vários fatores, como: roubo, desorganização na estrutura interna, número insuficiente de funcionário e a falta de transporte. A *Tempo*, constantemente publicava nas suas edições, fotografias de quilométricas filas que davam lugar a longa espera, brigas e disputas para a compra de alimentos e nelas, a presença feminina também era marcante.

---

[216] **Tempo**, n., p., 23 dez. 1982.
[217] **Tempo**, n., p.12-14, 18 mar. 1984; n.459, p.18-21, 20 jul. 1979.

Foto de KOK Nam
Fig. 9. Fila para a compra de alimentos .
Tempo, n. 777, 1 Set. 1985.

As filas foram motivos de muita indignação. Este tema também esteve presente nas cartas enviadas á *Tempo* e uma delas foi à do leitor Virgílio Albino Joze, do bairro Ferroviário da Província de Maputo que ao fazer sua reclamação, declarou: "não é com o cartão de abastecimento nas filas que se mata a fome". Já o leitor Carlos Mucojele de Gurué, na Província de Zambézia, se mostrou preocupado com as mães que levavam suas crianças paras as filas e propôs como sugestão que a fila passasse a ser separada por gênero porque isto impediria a queda das crianças na hora dos empurrões e, além disso, teve o cuidado de chamar atenção para o perigo do roubo das carteiras durante a longa espera. Dá para se imaginar a enormidades de transtornos que essa situação de falta de abastecimento e alto custo dos alimentos ainda causaram à população moçambicana nesse período[218].

A mecanização da agricultura foi vista pela *Tempo* como um investimento necessário, porém arriscado. Na sua visita à aldeia comunal de Mahubo, membros da redação dessa revista notaram que durante a conversa com a comunidade sobre as dificuldades do trabalho coletivo ninguém havia se queixado da falta do trator, mas sim das enxadas. Como

[218] **Tempo**, n.509, p.22, 12 maio. 1980, n., p.18-20, 29 mar. 1981; PROBLEMAS das mulheres para além das aparências **Tempo**, n.694, p.15, 29 jan. 1984; n.636, p., 19 dez. 1982; n., p.46, 29 mar. 1981.

bem citou essa revista, todos os camponeses controlavam a enxada, mas muito poucos sabiam utilizar o trator ou a charrua mecânica, havendo entre esses instrumentos de trabalho um abismo não somente histórico, mas cultural. E ainda acrescentou que se tratava de um perigo a introdução de máquinas, porém era um desafio a ser vencido através do investimento na alfabetização e formação técnica. A mecanização do campo era uma meta do governo para a década dos anos 80 e esse projeto prometia a inauguração de uma fábrica de equipamentos agrícolas em Beira (1982) e o envio de 390 moçambicanos para uma formação na União Soviética, o que seria uma oportunidade de geração de 3.000 novos empregos[219].

De fato, essa mecanização representava um grande problema para a população camponesa, mas em especial para as mulheres. Sua introdução exigia um preparo técnico e para isso, um nível mínimo de escolaridade, o que faltava à maioria delas envolvida numa experiência agrícola artesanal. Segundo a *Tempo,* em suas visitas às aldeias comunais, os camponeses se mostravam favoráveis á introdução do trator na medida em que o trabalho de destronca e lavra era feito muito mais facilmente. Ora segundo as leis consuetudinárias que regem a divisão do trabalho, a função de destronca era exclusivamente masculina, enquanto que a de lavrar a terra era das mulheres, podendo receber contribuições dos homens em algumas regiões. Desta forma, a justificativa colhida nas aldeias comunais pela *Tempo* indica que este equipamento podia estar sendo usado muito mais em benefício do trabalho dos homens e por eles. Sendo dessa forma, a entrada do trator nessas aldeias em vez de transformar a atuação das mulheres no trabalho agrícola, representou um maior distanciamento delas das inovações tecnológicas no campo da produção. Embora a camponesa Achieta Zona, delegada do IVº Congresso da Frelimo (1983) do Distrito de Majune, Província de Niassa, dissesse que era comum ver mulheres guiando tratores e tomando conta do motor da central elétrica em seu Distrito. Para Sheldon, as tratoristas ganharam proeminência na propaganda de emancipação feminina, entretanto elas formavam uma minoria[220].

Mas, a relação entre trabalho coletivo e participação das mulheres comportou outras visões. Ao contrário da imagem promissora veiculada na *Tempo*, algumas reflexões problematizaram a formação das aldeias comunais, cooperativas e a participação das mulheres nessas formas de trabalho. Geffray, em sua pesquisa de campo no Distrito de Erati, Província de Nampula, identificou a existência somente de duas aldeias comunais no ano de

[219] **Tempo**, n.272, p. 21 dez. 1975; n.599, p.30-35, 4 abr. 1982.
[220] **Tempo**, n.599, p.30-35, 4 abr. 1982; .657, p.19, 15 maio 1983; SHELDON, 1994, ibid, p. 50.

1976, enquanto que a população da área somava o total de oitenta mil habitantes, mas este não parece ter sido um caso particular de Nampula e nem mesmo por tratar-se de um período recente do lançamento dessa campanha[221].

Isaacmam e Stefhan afirmaram que em 1979 a maioria das mulheres ainda não morava em aldeias comunais, com exceção das províncias de Gaza e Cabo Delgado. No norte do país, onde o sistema de família era de influência matrilinear, muitas mulheres recusavam se mudar das terras dos seus pais por temerem perder certas proteções e privilégios, uma vez que por ocasião do casamento era o marido que vinha morar nas terras de sua família. Enquanto que na região sul do país, a maior oposição era por parte dos homens porque as suas esposas passariam a trabalhar em terras que não pertenciam à sua família. Outro agravante dessa resistência apontado pelas autoras seria a desvalorização das instituições sócio-culturais que ainda exerciam uma poderosa influência no comportamento e identidade da mulher. Talvez devido a pouca proliferação das aldeias comunais no território moçambicano é que a *Tempo* em sua propaganda sobre essa forma de trabalho coletivo até 1985 somente se referiu às experiências da Província de Gaza e Cabo Delgado[222].

Para Isaacmam e Stefhan, não bastava criar aldeias comunais para a igualdade entre homens e mulheres se estabelecer, nem mesmo a OMM determinar em suas Conferências, a igualdade de gênero como um princípio político. A experiência mostrou que foi sob pressão desses órgãos que em alguns espaços, as mulheres alcançaram o status de participantes. Foi o que aconteceu na aldeia comunal de Muaria, no Distrito de Mecufi, em Cabo Delgado, onde em conseqüência da intervenção da OMM, as mulheres passaram a ocupar dezessete vagas na cooperativa de sal. Apesar disso, em Gaza, as mulheres passaram a ter uma participação de fato nas aldeias comunais mesmo sem interferência do Partido ou da OMM e isto se devia ao fato delas terem sido as protagonistas na formação de aldeias comunais, no período das cheias do rio Limpopo (1977), tornando-se as colunas vertebrais desses agrupamentos familiares e únicas provedoras do se sustento devido às ausências dos seus maridos. Na aldeia comunal de 3 de Fevereiro, a presidente de uma cooperativa era uma mulher. Mas foi para esta mesma aldeia que se mudaram o chefe de linhagem junto com um bom número de camponeses[223].

Isaacmam e Stefhan ainda acrescentaram que mesmo passando a morar nas aldeias comunais, as mulheres continuaram se dedicando às machambas familiares e aos serviços domésticos. Isto diminuía sensivelmente o seu tempo de participação nos trabalhos coletivos e

[221] GEFFRAY, 1991, p. 17;
[222] ISAACMAM, 1984, ibid., p. 69-71.
[223] ISAACMAM, 1984, ibid., p.34; 72-82.

embora algumas delas tivessem ganhado proeminência nas cooperativas, as funções por elas assumidas ainda eram determinadas pela divisão cultural do trabalho. Para Sheldon, apesar dos dados da região sul indicarem uma alta taxa de emprego para as mulheres nas machambas do Estado, a agricultura familiar continuou sendo o trabalho assumido pela maioria delas e embora o setor de subsistência tenha sido a maior fonte de alimentação para as famílias em todo o país, ele foi bastante negligenciado nas reformas da política agrícola. Segundo Sheldon, essa falta de investimento no setor familiar, somado a não participação das mulheres no planejamento do desenvolvimento rural e o desequilíbrio econômico em conseqüência da guerra civil foram fatores centrais da crise de falta de comida que o país enfrentou no início dos anos 1980. Sendo assim, em geral, a participação feminina no modelo de economia preconizado pelo Estado foi marginal e a falta de investimento no setor familiar foi um desafio que as mulheres tiveram de enfrentar para garantir o sustento das suas famílias e em especial, para as suas crianças, mesmo que fosse dos seus lânguidos seios[224].

Contudo, a crise de abastecimento no país foi determinante para a mudança de rumos nessa participação. Em 1980, o governo lançou mão de um plano emergencial denominado Zonas Verdes com o objetivo de gerar uma maior produção de comida que respondesse as necessidades da população nas cidades. O número de habitantes nas cidades tinha se elevado consideravelmente nos últimos anos e isto se devia ao aumento do fluxo migratório vindo das zonas rurais em decorrência principalmente das agressões promovidas pela guerra civil desencadeada pelo movimento de Resistência Nacional (Renamo)[225] e os ataques diretos da África do Sul, o que obrigou o governo a investir fundos na defesa do país e posteriormente recorrer a empréstimos, o que agravou a desestabilização econômica já estabelecida no país. Neste programa, as mulheres tiveram uma atuação singular. Este projeto incluía a formação de cooperativas agrícolas (hortícola, frutícola) e pecuárias (avicultura e suinocultura) ou o cultivo individual nos quintais de suas próprias residências. Segundo Sheldon, as cooperativas de Maputo alcançaram um grande destaque, formadas quase exclusivamente por mulheres (90%), mas em Beira a maior participação se deu individualmente. Na *Tempo,* até 1982, o programa de Zonas Verdes tinha um grande êxito e as pessoas envolvidas no trabalho eram

[224] ISAACMAM, op cit. p. 79.
[225] A princípio esse movimento denominou-se de MNR (Mozambique National Resistance) e era composto por colonialistas ingleses, ex-colonos e soldados portugueses refugiados na Rodésia do Sul e antigos soldados moçambicanos. O objetivo do movimento era sobretudo de natureza econômica, porém, com a independência da Rodésia, ele se fragilizou mas sobreviveu em decorrência do apoio da África do Sul, alguns países árabes e da direita ocidental e a partir dessa fase é que o movimento passou a assumir uma versão portuguesa, passando a chamar-se de Renamo (Resistência Nacional de Moçambique).

beneficiadas por cursos de formação técnica, política e alfabetização, sendo crescente a adesão.[226]

As cooperativas das Zonas Verdes atuaram como espaços de poder para as mulheres. Na análise de Ana Loforte, a adesão ao programa possibilitou às mulheres do bairro de Laulane da Província de Maputo acederem a uma série de benefícios de grande contribuição para as despesas familiares, especialmente as chefiadas por mulheres. Era através das cooperativas que as associadas tinham acesso a tecidos, gêneros alimentícios, sapatilhas, mantas, creches, alfabetização e refeitório comunitário. Essa participação trouxe considerável impacto na vida dessas mulheres, sobretudo por ter possibilitado o seu acesso à posse de terra, onde passaram a trabalhar como cooperativistas e não como esposas. Algumas chegaram a exercer cargos de lideranças, participar em órgãos de decisão, assumir a presidência de cooperativas e ser representantes no governo (Gabinete de Zonas Verdes). A partir dessa iniciativa, as mulheres desenvolveram uma grande rede de cooperativas que acabou por se desvincular da assistência do Estado e da OMM e teria sobrevivido frente às dificuldades econômicas pela qual passava o país nos anos 80. As cooperativistas atraíram com o seu desempenho, notabilidade pública e investimentos por parte de órgãos internacionais[227].

3. 4 NOVOS PAPÉIS, VELHAS FUNÇÕES

A política de emancipação feminina propiciou às mulheres terem acesso a novos papéis na sociedade. Durante a guerra pela independência, o desempenho de algumas delas foi determinante para convencer parte dos líderes da Frelimo de que a mulher também podia combater, o que lhes possibilitou ocuparem o estatuto social de guerrilheiras e milícias populares, conquistando por meio de sua atuação, um grande prestígio na sociedade. Após a independência, a emancipação tornou-se uma prioridade das políticas sociais do Estado e em decorrência disso, a OMM buscou incentivar a participação das mulheres em vários programas políticos nacionais, sobretudo, na produção e defesa do país. Contudo, o mesmo discurso que projetava as mulheres para fora dos limites do espaço domiciliar era enfático quanto ao dever delas no cumprimento de funções vistas por convenção como uma responsabilidade feminina. Essa contradição é notória na *Tempo.*

---

[226] SHELDON, 1994, ibid., p. 46-47; **Tempo**, n.609, p.26-27, 13 jun. 1982; n.610, p.14-16, 20 jun. 198, n.615, p.21-25, 23 jul. 1982.
[227] LOFORTE, 2000, p. 168-169.

Nessa revista, a imagem da mulher revolucionária foi marcada por uma atuação intensa em diversos setores da sociedade. Em suas notícias sobre o assunto procurou evidenciar a superação da divisão sexual do trabalho segundo as leis consuetudinárias e a existência de igualdade entre homens e mulheres no acesso aos direitos e deveres. Segundo Isaacmam desde 1977 o governo havia instituído os Grupos de Vigilância Popular para apoiarem as FPLM contra a sabotagem econômica em ambientes residenciais e de trabalho, a penetração de pessoas "estranhas" nessas áreas e nos limites do território moçambicano. Conforme já foi comentado, a defesa também foi uma atribuição das mulheres, mas a sua atuação como milícias somente passou a ser noticiada pela *Tempo* com o agravamento dos ataques sul-africanos e da guerra civil, principalmente a partir dos anos 80 [228].

Um desses exemplos foi o de Elisabete Hlahla, responsável por impedir uma das invasões sul-africana nas fronteiras do país (17/03/ 1981). No combate direto a Renamo, mais divulgada nessa revista como "bandidos armados", as notícias e fotografias mostraram que mulheres de várias Províncias participaram de treinamentos político-militares, a exemplo do caso de Mabote, na Província de Inhambane, sendo mobilizadas pela OMM para aprenderam a detectar áreas minadas, utilizar armamentos e tomar iniciativas em caso de ataques às aldeias[229].

Segundo a *Tempo* essa capacitação possibilitou as mulheres cumprirem um papel importante. A secretária da OMM de Gaza, Maria José Mucavele, em sua entrevista disse que o trabalho das mulheres tinha ajudado a população a se conscientizar de que a guerra comprometia suas vidas, bens e produção e que isto tinha conduzido à soma de esforços na vigilância e combate contra os ataques durante a guerra, de modo que naquela região foram impedidas invasões nas aldeias com prisões de grupos armados. Lúcia Antônio, secretária provincial de Manica comunicou em entrevista que os alvos da Renamo eram as grandes áreas de produção econômica, mas as suas maiores vítimas eram as mulheres e as crianças. Segundo Sheldon, a OMM havia treinado 10.000 milicianas em todo o território e a coragem que algumas mulheres manifestavam era singular, pois mesmo depois de terem sido vítimas de ações da Renamo, elas continuaram a exercer suas atividades como secretárias da OMM em socorro do sofrimento de outras mulheres. Essa participação ativa das mulheres no

[228] ISAACMAM, 1984, ibid., p. 45.
[229] **Tempo**, n.346, p.12-15, 29 mar. 1981; n.621, p.16-19, 3 set. 1982 .

enfrentamento da guerra foi demonstrada pela *Tempo* não somente através de entrevistas, mas também de fotografias[230].

Milícias Populares treinando em Mabote. Província de Inhambane, podendo de ver também mulheres.
Fig. 10. Treinamento de Milícias
Tempo. n. 621 p. 19, 3 set. 1982.

Além do papel de milícias, as mulheres também foram noticiadas como construtoras. Essa tarefa veio a ser desempenhada na campanha de construção de casas familiares incentivada pelo Gabinete de Urbanização e Habitação do Estado. Com início na cidade de Maputo, essa campanha incluía assistência material e técnica por parte do governo, enquanto que o trabalho da construção deveria ser desenvolvido por mutirões, nos quais, as mulheres também se incluíram. O fato de a mulher assumir essa função foi motivo de grande admiração por parte do leitor Augusto dos Anjos, da Província de Maputo que sendo um soldado das FPLM, confessou nunca ter visto mulheres ajudando os homens na construção de casas. De fato, esse era um papel exclusivamente masculino tanto nos agrupamentos familiares de influência matrilinear quanto patrilinear. Na *Tempo*, a imagem da mulher construtora atuando em diferentes Províncias do país foi bastante massificada, inclusive construindo centros para o desenvolvimento de atividades da OMM[231].

---

[230] **Tempo**, n.629, p.17-18, 3 set. 1982; n.717, p.22-23, 8 jul. 1984; SHELDON,1984, ibid., p. 46.
[231] ALBUQUERQUE, Fátima. Mulheres de Vanguarda mobilizam pelo exemplo. **Tempo**, n.309, p.21, 5 set. 1976; n., p.26, 17 out. 1982.

Outro papel que as mulheres passaram a desempenhar foi o de juiz nos Tribunais Populares. Esse cargo foi assumido por elas, mediante processo eletivo e tratou-se de um lugar de prestígio, uma vez que, esse papel segundo o modo de organização social ancestral cabia aos homens mais velhos e/ou chefes de linhagens, e durante a colonização aos régulos das aldeias. Desse modo, esse era um novo espaço de poder para as mulheres. Maria Luisa Fernando Moiana, eleita juiz pelo operariado da fábrica de confecções Ninita, em Maputo, em sua entrevista a *Tempo* afirmou que através dessa atividade ela podia tomar decisões para resolver os problemas da população e orientar os juízes de formação acadêmica que por vezes se mostravam inexperientes na resolução de certos casos que exigiam o conhecimento da cultura local. Segundo Isaacmam, em 13 distritos da Província de Nampula, mais de 30 mulheres tinham sido eleitas como juízes e no distrito de Namapa, da mesma Província 6 dos 48 juízes eram mulheres[232].

Nas notícias da *Tempo,* algumas mulheres também foram noticiadas como membros do partido e deputadas. Apesar da ênfase dessa revista à participação feminina nesses espaços, em suas fotografias é flagrante, a mínima quantidade que elas representavam no acesso ás Assembléias Populares e reuniões do partido.

[232] AUTO construção assistida: trabalho coletivo é o cimento da unidade. **Tempo**, n. 627 , p. 25, 17 out. 1982. ISAACMAM, 1984, ibid., p. 42.

Participação de deputados provenientes da classe operária, do campesinato, das forças de segurança: na nossa assembléia popular, os deputados somos nós, nós os operários, nós os trabalhadores nascidos do povo explorado.

Fig.11. Reunião da Assembléia Popular.
Tempo, n. 363, p. 57, 11 Set. 1977.

A tímida presença das mulheres na política partidária foi confirmada por Isaacmam através dos resultados da campanha de estruturação do partido (1978). A Frelimo se mostrou majoritariamente masculina, sendo uma exceção os casos da Província de Gaza e Cabo Delgado, onde o número de mulheres eleitas superou o de homens. Conforme resultados, no distrito de Macomia (Cabo Delgado) 50% dos membros eleitos foram mulheres. Outra exceção a considerar foi o caso das eleições na fábrica de Caju, em Chamanculo (Maputo) onde a eleição do público feminino também foi significante, isto por que a maioria dos profissionais dessa empresa eram mulheres. Contudo, essa participação feminina na política partidária foi submetida à discriminação de gênero, uma vez que nas atividades dos Partidos eram elas as únicas responsáveis pela limpeza e cozinha, além de ter uma atuação resumida às áreas de cultura, saúde, educação e OMM[233].

De um modo geral, a representação feminina no governo se deu muito mais a nível periférico. Sua expressão foi distrital e local, incluindo a participação em Assembléias Populares, apesar da *Tempo* noticiar que as mulheres também eram eleitas como delegadas

[233] ISAACMAM, 1984, ibid., p. 32-39; **Tempo**. n. 654, p. 19, 24 abr. 1983;
Segundo Casimiro, Moçambique é o primeiro país em África em termos de mulheres no Parlamento, totalizando na altura dos anos 1990, 28% e um dos poucos a inscrever a dimensão de gênero nos programas do governo, saindo de uma eleição multipartidária, enquanto que a nível mundial, a representação feminina no Parlamento decrescia de 14.8% (1988) para 11,7% (1997). Para maiores informações sobre a participação das mulheres na política consultar OSÓRIO, Conceição. "Poder político e protagonismo feminino em Moçambique". In: SANTOS, Boaventura de Souza. *Democratizar a Democracia.* Reinventar a Emancipação Social. 2ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. Vol 1 pp 421-49 e CASIMIRO, Isabel. "A Sociedade e o Estado em Moçambique: a situação das mulheres". In: CASIMIRO, Isabel. *Paz na Terra Guerra em Casa.* Feminismo e Organização de Mulheres em Moçambique. Maputo: Promédia, 2004 pp 125-144.

para participarem nos Congresso da Frelimo. Em comemoração ao dia 7 de abril de 1983, essa revista entrevistou cinco mulheres em um grupo de seis delegados para o IVº Congresso (1983): Lúcia Nhkota, membro do destacamento feminino e da Frelimo desde 1965; Amélia Chamusse e Delfina Julieta Bila, donas-de-casa e lideranças de organização das mulheres nos bairros; Guilhermina Filipe, operária da indústria de caju de Machava; Lina Mkhala, camponesa de Cabo Delgado e membro de uma cooperativa[234].

Conforme discurso do governo o exercício desses novos papéis sociais era vital para a emancipação feminina. O desempenho dessas tarefas não estava dissociado de uma formação política, científica e técnica, o que exigia a superação do analfabetismo por parte das mulheres. Aceder a esses benefícios possibilitaria às mulheres mudarem o seu comportamento social, suas formas de pensar e as capacitaria para contribuírem nos trabalhos da estruturação da sociedade socialista.

Contudo, essa imagem da mulher revolucionária que aparecia nas notícias da *Tempo* se contradizia entre novos papéis sociais e velhas funções. Salomé Moiane em entrevista a *Tempo* afirmou que as mulheres moçambicanas estavam respondendo aos incentivos do partido e da OMM ao aderirem a campanha de alfabetização e se envolverem na construção da nova sociedade através de diferentes atividades nas áreas da saúde, defesa, produção e justiça, o que as ajudava no desenvolvimento de suas capacidades, uma vez que a maioria tinha como trabalho somente a agricultura. Entretanto, ela ainda acrescentou que a OMM também estava investindo em programas de "promoção social da mulher" através dos cursos de educação nutricional, sanitária de higiene e limpeza, além de oferecer cursos de corte e costura para que as mulheres pudessem aprender a fazer uma bainha e roupas para seus filhos. Para Moiane, esse programa era necessário para que as mulheres pudessem ter um bom desempenho nas suas funções de mães, esposas e educadoras das suas crianças. Essa contradição do discurso teve uma expressão ainda maior no lançamento da campanha de limpeza e conservação das casas pelo governo, sob responsabilidade da OMM[235].

A campanha de conservação das casas foi uma tentativa do governo de reeducar as pessoas para o uso do espaço urbano. Pelo costume, os cuidados com a moradia era um dever da mulher e essa campanha não contrariou esse princípio, sendo as mulheres, as principais responsabilizadas pelos danos dos imóveis e pela sua conservação. Em conseqüência da nacionalização das casas muitas famílias das zonas rurais passaram a ocupar os prédios das

[234] **Tempo**, n.652 , p.15-18. 10 abr. 1983; JORNADA nacional do trabalho voluntário: patriotismo apóia Congresso; **Tempo**, n.644 , p.15-18. 13 fev.1983.
[235] **Tempo**, n.647 , p. 30-34, 6 mar. 1983.

"cidades de cimento", trazendo muitos dos seus costumes e formas de viver. A *Tempo* de vez em quando chamou a atenção do seu público para o mau uso do espaço residencial através de fotografias e dos discursos de Machel, criticando algumas tentativas de apropriação desses novos espaços. Neste sentido, se atribuiu às mulheres a responsabilidade quase exclusiva do equivocado uso do espaço domiciliar urbano, ao lançar mão de iniciativas, como fazer machamba no banheiro, pilar milho dentro dos apartamentos e trançar cabelos nas ruas em frente de suas casas[236].

Desde 1977 que Machel em um dos seus discursos dirigidos à população de Beira, tinha alertado a OMM para o fato de que as escolas, sobretudo as das capitais deveriam ensinar as mulheres a manterem uma casa. Essa campanha teve grande impacto na preparação do IVº Congresso da Frelimo, quando a OMM mobilizou as mulheres para o estudo das teses do Congresso, a eleição de delegadas e uma grande campanha de embelezamento e conservação das casas. Deste modo, a função de limpeza e arrumação também foi legitimada no discurso do governo e OMM como um trabalho restrito às mulheres, não ocorrendo aí, nenhuma incompatibilidade com o projeto de emancipação. Na *Tempo*, esse apoio das mulheres oferecido ao Congresso foi propagandeado como um ato de patriotismo[237].

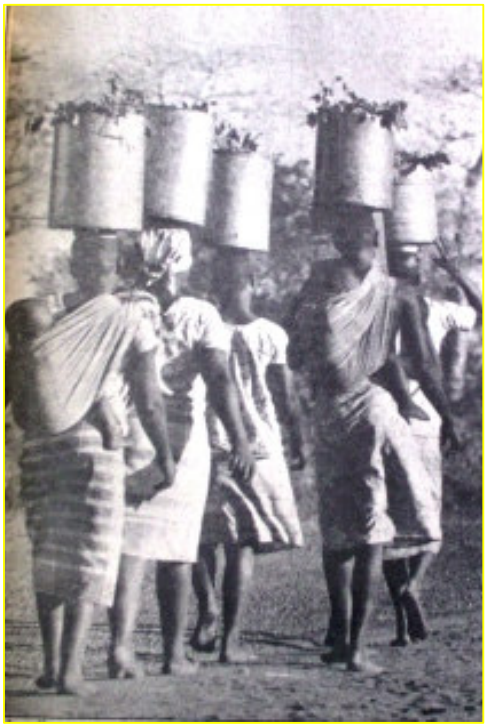
Fig. 12. Propaganda do 4º Congresso do Partido Frelimo
Tempo, n. 493, p.13, 6 Fev.

[236] ELIMINAR a marginalidade nas cidades. **Tempo**, n. 663, p. , 26 jun.1983
[237] Tempo,n.599, p.15, 4 abr. 1982.

Conciliar participação política e trabalho doméstico era uma tarefa individual das mulheres. A *Tempo* em um artigo em homenagem ao dia das mulheres moçambicanas de 1982, intitulado "mulheres libertação foi conquistada, afirmou que a restrição das mulheres a função de reprodutora no lar e no campo era uma coisa do passado, embora o trabalho domiciliar visto como uma "obrigação" da mulher ainda fosse algo pouco questionado e houvesse discriminação salarial por gênero, apesar da lei estabelecer o contrário. Essa situação era responsável pela geração de uma dupla jornada de trabalho para as mulheres assalariadas e a continuidade da dependência dos maridos, reconhecidos socialmente como os chefes da família. Esse artigo ainda comentou que a situação nas zonas rurais não conhecia muitas diferenças, pois eram as mulheres que trabalhavam nas machambas e garantiam o sustento da família, mas o produto do seu trabalho pertencia ao marido mediante a lei do lobolo. Embora existisse uma divisão sexual do trabalho, não se pode desconsiderar sua profunda desigualdade de gênero[238].

Uma das grandes exigências do serviço doméstico e que ocupava muito o tempo das mulheres tanto nas zonas urbanas quanto rurais era a aquisição de água. Para atender a essa necessidade elas enfrentavam filas nos fontenários, furos de água e percorriam distâncias até uma fonte ou rio, nem sempre com êxito. Licínio de Azevedo através do filme "A Guerra da Água" oferece uma noção dos transtornos enfrentados pela população feminina para adquirir esse líquido e a jornalista Nina Swain constatou essa realidade numa pesquisa sobre a mulher e o uso da água, entrevistando 200 mulheres de 40 aldeias dos distritos de Bárue, Guro e Tambara da Província de Manica. Segundo Swain, as mulheres eram as responsáveis pelo fornecimento de água nas aldeias, podendo alguns homens executar esse serviço, porém, mediante pagamento. A água era utilizada pelas mulheres na maioria de suas tarefas e geralmente ela era obtida através de carregamentos em mutirões, o que fazia dessas ocasiões um espaço de sociabilidade entre elas, mas o seu carregamento exigia o emprego de horas[239].

[238] Mulheres, libertação foi conquistada. **Tempo**. n. 599, p. 14-17, 4 abr. 1982.
[239] CARVALHO, Sol. A mulher e o uso da água nas zonas rurais. **Tempo**. n. 598 , p. 25-27, 28 mar. 1982.



As mulheres deslocam-se à fonte acompanhadas por outras mulheres. De acordo com a sua opinião tal é feito porque ajuda a erguer o recipiente e por proteção, ajuda mútua na lavagem de roupa, guardar o lugar nas filas, proteção dos jacarés (rio Zambeze de Luenha), por tratarem-se de parentes ou por gosto de ter uma companhia.
Fig. 13. Ida à fonte
Tempo, n. p. 27, 28 mar. 1982.

No entanto, a OMM não estava sensibilizada para essa dificuldade que atingia o cotidiano da maior parcela da população feminina. Para Salomé Moiane, um grande mérito das mulheres era saber realizar o duplo esforço de participar na produção e garantir uma vida estável e bom ambiente em casa, neste sentido, a maior preocupação da OMM e a mais noticiada na *Tempo*, foi a socialização do cuidado com as crianças através da construção de creches[240]. Segundo Isaacmam, as mulheres acumulavam mais funções políticas do que os homens. Geralmente aquelas que assumiam o cargo de secretárias da OMM eram também membros do partido, podendo ser escolhidas para deputadas, juízes e representar a organização em encontros internacionais, ocasionando uma constante rotatividade das lideranças da OMM que por motivo de cansaço, tendiam a abandonar a organização ao longo de um tempo, além do mau humor dos maridos que por vezes costumavam impedir suas esposas de participarem das reuniões e atividades. Este foi um dos aspectos abordados por

[240] **Tempo** n.338, p. 64, 27 mar. 1977; n.731, p. 26, 14 out. 1984.

Machel em seu discurso dirigido à população da Província de Niassa (1979) quando chamou a atenção da população masculina contra essa atitude, alertando-os para o fato de que a participação das mulheres nas várias tarefas da revolução e no trabalho assalariado era uma necessidade para a sua emancipação[241].

Embora Machel contestasse a autoridade dos maridos em defesa do direito de participação política para as mulheres, defendia que as mulheres não comprometessem o seu estatuto de esposas e mães, assim como a autoridade marital. Isto mostra o quanto o discurso de emancipação feminina da Frelimo era contraditório. Aliás, o discurso de emancipação procurou constantemente legitimar as funções de educadora, mãe e responsável pela família como algo próprio das mulheres e uma expressão relevante do seu processo participativo na revolução.

Contudo, a OMM avançou nas discussões sobre os papéis de gênero. Em sua IVª Conferência Extraordinária de 1984 formulou uma política importante nesse sentido, ao considerar necessário incentivar as mulheres a ocuparem profissões até então exclusivas dos homens, assim como incentivar a população masculina a realizar serviços domésticos. A partir dessa Conferência, surgiu na *Tempo* uma sessão intitulada "Mulher".

[241]ISAACMAM, 1984, ibid., p. 42;
Tempo. n.especial. p.42, dez. 1979; n. especial, p.112, 25 jun. 1975.

Fig. 14. Tereza Alberto Chambe: uma funcionária da Imprensa Nacional
Tempo, n. 830, p16, 7 Abr. 1986.

Através dessa página, a revista passou a publicar testemunhos individuais de mulheres em suas carreiras profissionais. Embora a oportunidade de emprego assalariado não fosse uma realidade para as mulheres em geral, principalmente por causa do alto índice de analfabetismo entre elas. Sua formação educacional inferior aos homens diminuía sensivelmente as chances de ocuparem cargos, por isso é ainda predominante, entre as mulheres, o trabalho na agricultura e no mercado informal[242].

[242] MORA,1999, ibid., p. 54-55.

RECONSTRUINDO VALORES SOB FOGO CRUZADO DE PODERES

Fig. 15. Operárias da Fábrica de Caju em Maputo
Tempo, n. 423, 11 nov. 1978.

A política de combate às práticas culturais empregada pelo governo e OMM gerou acirrados conflitos. No discurso da Frelimo essas práticas foram identificadas como retrógradas, *feudalistas, obscurantistas*, um entrave à emancipação feminina e à edificação da sociedade socialista, por isso deveriam ser proibidas. Isto ocasionou constantes colisões entre pessoas da população e responsáveis do governo, mas em especial com líderes dos Grupos Dinamizadores, dos Grupos Populares de Vigilância e da OMM que tentaram manter um determinado controle sobre o comportamento social das pessoas. Na *Tempo*, essa contradição foi externada através de constantes denúncias e críticas na sessão de "cartas dos leitores", nas crônicas e demais publicações da página cultural dessa revista, entretanto, conforme discussão apresentada no capitulo anterior, o fato de algumas instituições culturais terem sido proibidas e perseguidas não impediu que elas continuassem sendo praticadas, havendo no caso de algumas delas até um recrudescimento[243].

Outro combate desenvolvido pela Frelimo e OMM foi contra o que se chamou de *tribalismo*. Na visão do novo governo, a identidade Nação deveria superar a identidade povo, de modo que, a afirmação da moçambicanidade implicava na negação do pertencimento enquanto Maconde, Macua, Ajáua, Nianja, Ronga e Changana entre outros.

A Frelimo, na tentativa de fortalecer o seu poder de Estado e erradicar a importância do pertencimento "étnico" e das "práticas culturais" procurou desestruturar o poder dos chefes de linhagens. Na sua visão, os chefes de linhagens eram os principais responsáveis pela reprodução das formas de organização social tradicional, contudo o não reconhecimento dessas autoridades tradicionais acrescido da cotidiana colisão entre estruturas do governo e populares em decorrência da política de combate adotada, conduziu a uma profunda fratura do poder institucional, opondo de um lado os líderes do Estado de orientação marxista e do outro, os chefes de linhagens. Esse conflito de poderes comprometeu de forma direta, a posição das mulheres na sociedade[244].

Assim, esse capítulo visa abordar a relação entre os diferentes poderes políticos que se configuraram no período após a independência e possíveis reações apresentadas pelas mulheres nesse tempo de fogo cruzado de poderes. Busca identificar tal qual aparece nas notícias da *Tempo*, suas manifestações de indiferença, resistência e adesão ao discurso do governo e/ou aos princípios ancestrais. Durante o período da guerra de libertação nacional, as mulheres conseguiram até certa medida intervir e co-participar na construção do discurso de

[243] **Tempo**. n 734, p15, 18 nov. 1984; n 512, p 43, 3 ago. 1980.
[244] GEFFRAY, 1991, ibid. p 18-21; CASIMIRO, 2004, ibid. p 180-183.

emancipação feminina e após a independência como elas teriam reagido? Teriam sido vítimas de uma política concessória da sua própria emancipação? Como elas teriam se apropriado e significado esse discurso?

4.1 PODERES EM CONFLITOS: FRELIMO X CHEFES DE LINHAGENS

A Frelimo, movida por uma visão marxista de desenvolvimento desconsiderou aspectos profundos da cultura de seus povos. Nas notícias da *Tempo* é notável a rejeição e indiferença dispensada durante o primeiro governo aos costumes de ordem religiosa, modos de vida, de organização social e política respeitado pela maioria da população, assim como, a interpretação do poder dos mais velhos e principalmente, dos chefes de linhagens como uma ameaça à estruturação do socialismo. Em alguns dos discursos de Machel noticiados na revista esta situação é flagrante e um bom exemplo disso foi o pronunciamento do presidente para a população de Massingir, na Província de Gaza quando tentava convencer seus habitantes da importância de se formar aldeias comunais.

> (...) Por que não quereis deixar as campas dos antepassados, tens medo de deixar as campas, irem para lugares onde lhes serão indicados campos para cultivar, ter água, construírem escolas, hospitais, e outras coisas ?[245].

Nas notícias da *Tempo*, o abandono das terras da família foi apontado como uma das grandes dificuldades na formação das aldeias comunais. A posse da terra tinha uma estreita relação com a ancestralidade, cuja proteção era essencial para a garantia da produção e boas condições de vida. Mas para a Frelimo, o culto aos mortos não passava de uma superstição e não contribuía para o desenvolvimento social e econômico do país, mas era um reforço ao poder dos chefes de linhagens e consequentemente, a poliginia, aos ritos de iniciação, ao lobolo, ao curandeirismo e a crença na feitiçaria. Partindo dessa visão, a Frelimo mostrou-se bastante intransigente em relação a esses chefes, buscando vetar a sua permanência deles nas aldeias comunais, ocuparem cargos no governo ou de responsabilidade pública e negar-lhes

[245] **Tempo,** n.263, p.8, 19 out. 1975.

até mesmo o direito de serem eleitos. As eleições de deputados para a Assembléia Popular na Província de Nampula (1980) refletiram esse conflito de poderes. Chefes de linhagens e anciões, considerados conservadores e tradicionalistas foram expulsos do local de votação. Segundo Isaacman, embora os chefes tenham sido destituídos de seus poderes, eles continuavam exercendo uma influência moral em suas comunidades, constituindo-se muitas vezes num governo paralelo ao da Frelimo. Contrariando a ordem estabelecida pelo governo, alguns chefes residiram em aldeias comunais, revertendo à dinâmica de organização pretendida para esses espaços. Esse foi o caso de algumas aldeias de Chiúre na Província de Nampula que segundo a *Tempo,* em conseqüência da presença dessas autoridades *tradicionais*, perderam ou não chegaram a atingir a condição de comunal[246].

Geffray, através de sua pesquisa de campo no distrito de Eráti, Província de Nampula, ofereceu um bom exemplo dessa contradição de poderes. Conforme a lei eleitoral definida pela Frelimo, os régulos[247] estavam impossibilitados de se candidatarem e por extensão todos os chefes mesmo em caso de não terem ocupado cargos na administração colonial. Porém, esse critério eleitoral não foi um empecilho para que certos grupos populacionais lançassem mão de decisões contrárias. Nas primeiras eleições para deputado em 1977, em duas aldeias comunais de Nampula, Geffray observou que justamente tinham sido eleitos os *mahumu*, nome que era dado aos chefes de linhagens nesta região, mas em respeito às normas eleitorais estabelecidas, os líderes do novo governo anularam as eleições, estendendo tal proibição a todos os notáveis de linhagens. Mas em resposta, as duas aldeias elegeram pessoas consideradas incapazes para tal função, na intenção de que passados alguns dias das eleições, eles nem sequer lembrassem da responsabilidade que lhes tinham sido atribuída. Assim, apesar da rejeição da Frelimo, houve grupos populares que procuraram legitimar o poder de seus chefes[248].

Esse conflito de poder entre a Frelimo e os chefes de linhagem também foi retratado no romance de Paulina Chisiane. Em *Ventos do Apocalipse*, ela mostrou através da ficção, a tensa disputa de poder entre a nova e velha ordem que passou a caracterizar a sociedade moçambicana após a independência, representando essa primeira, um poder hegemônico, porém estrangeiro, enquanto que o outro, um poder enraizado nos saberes culturais dos vários

---

[246] **Tempo**. n.508, p.11, 6 jul. 1980;. n.361, p.59, 4 set. 1977; ISAACMAN, 1984, ibid. p. 71.
[247] Os régulos em geram foram funcionários durante a administração colonial. Era uma espécie de intermediários entre as populações aldeãs e o colonizador, responsáveis pela cobrança de impostos e contratação de mão-de-obra. A Frelimo pregou contra os régulos de forma enfática, devido à função que ocuparam durante o colonialismo.
[248] GEFFRAY, 1991, ibid.,. p. 18; **Tempo**. n.508, p.11, 6 jul. 1980.

povos do país. Conforme comentário de Chisiane, as idéias e modos de vida importados geraram uma profunda crise existencial na população e em especial, aos habitantes das áreas urbanas, se de um lado as pessoas procuravam seguir as orientações políticas do partido, do outro, diante de situações em que a ciência e a técnica do governo não conseguiam responder (seca, catástrofes naturais, morte e fome) era aos antepassados que a população ia consultar, porque[249].

> Que poderes tem o secretário da Aldeia para realizar o *mbelele* (ritual de chuva)? Noutros tempos havia régulos eleitos, autênticos representantes da tribo perante a reunião do Grande Espírito. Tinha nhamussoros (curandeiros) dos bons que pressagiavam tudo. A revolução transformou tudo. Agora não há chicote, nem xibalo, e o negro jamais será deportado. E o mbelele? Quem vai realizar o mbelele se os régulos foram banidos?[250]

Esse sentimento de insatisfação retratado por Chisiane também se fez refletir em depoimentos de alguns chefes de linhagens. Segundo comentário de Chirindja, antigo chefe de Munguine, Província de Maputo. A Frelimo ao destituir os chefes de linhagens também pôs fim às cerimônias dos ancestrais da terra e em conseqüência disso, as pessoas deixaram de ser protegidas por eles, sobrevindo para a comunidade, a guerra, a fome e muitos outros transtornos, uma vez que não mais estavam sendo respeitados os antepassados, os mais velhos e o costume. Essa interpretação também se repetiu no depoimento de Yamaruzu, uma nobre decana da Província de Nampula recolhido por Geffray. Para ela, os "abaixo" foram à causa da origem da guerra que veio em decorrência da Frelimo ter proibido e perseguido o culto aos antepassados[251].

Entretanto, a rejeição da Frelimo por referências culturais da população e dos chefes de linhagens provocou reações. Para Geffray, isto foi um fator decisivo para criar uma oposição ao governo da Frelimo que se demonstrou mais agressiva através do apoio que chefes de linhagens e populares prestaram a Renamo. Em sua análise sobre as causas da guerra, Geffray ainda acrescentou que o apoio estrangeiro recebido pela Renamo foi insuficiente para sustentar a guerra por tanto tempo (1976-1991), sendo as rupturas sociais e políticas internas da sociedade moçambicana, sua maior fonte[252].

---

[249]CHISIANE, 1999. ibid., p. 50-65
[250] CHISIANE, op. cit. p. 64.
[251] HONWANA, 2002, ibid., p. 171; GEFFRAY, 1991, ibid., p. 27-28.
[252] GEFFRAY, 1991, ibid., p. 10– 13.

A *Tempo* em suas notícias também mostrou ter havido alianças entre os chefes de linhagens e a Renamo. O chefe Zunguene João Chinguno em seu depoimento a essa revista confessou ter tido contato com líderes da Renamo, os quais haviam lhe solicitado mobilizar a população para fornecer farinha aos seus soldados em troca da restituição da autoridade do chefe, mas ao ser questionado por Chinguno sobre o tipo de benefício que pretendia trazer à população, respondeu: *Eu quero que o povo viva a vida que quer. Eu não quero aldeias comunais, lojas do povo, mas diz à gente que tem de me dar comida*. Outra demonstração dessa aliança se fez notar no discurso enfurecido de Machel, na Província de Zambézia, no qual o presidente declarou morte aos régulos que estavam conduzindo grupos populacionais a se aliarem a Renamo, chegando a usar uma expressão comum aos casos de morte por feitiçaria, "comer" [253].

> Aqui na Zambézia alguns régulos roubaram a população para entregar aos bandidos armados. Esses régulos hão de ser comidos também. Estou a fazer apelo a todos estes régulos, para regressarem depressa com as populações, porque nós vamos desencadear ofensiva grande na Zambézia. Temos em primeiro lugar o povo inteiro da Zambézia. Em segundo lugar as armas que temos. Vamos comer também o régulo que leva a população para entregar ao bandido armado. Mas também vamos comer alguns reacionários[254]

Segundo a *Tempo,* a Renamo nessa Província também tinha recebido o apoio de uma líder da OMM que no ano anterior a esse encontro de negociação de líderes da Renamo com o chefe Chinguno (1982) tinha sido condenada pelo Tribunal Militar Revolucionário[255].

Geffray se referindo ao distrito de Erati na Província de Nampula concluiu que a adesão da população a Renamo foi massiva. Mas a imagem desse movimento nas notícias da *Tempo* assumiu um caráter degradante, vários testemunhos apresentados nessa revista apontaram para as mais horrendas atrocidades praticadas por seus líderes, como abrir a barriga de mulheres grávidas ainda vivas ou cortar membros de suas vítimas. A Frelimo os apelidou de *bandidos armados* e procurou mostrar constantemente que o seu único objetivo era destruir os bens do Estado e do povo, sendo assim, como se explicaria a adesão de chefes e populares a esse movimento[256]?

Honwana em sua análise dos processos de reintegração social no pós-guerra na região sul de Moçambique, observou que a Renamo, ao contrário da Frelimo foi mais

---

[253] **Tempo**. n.510, p.9, 20 jul. 1980.
[254] **Tempo.**. n.671, p.12-13, 21 de Set. 1983.
[255] **Tempo**. n.671, p.16, 21 de Set. 1983.
[256] GEFFRAY, 1991,ibid.,p.24-26.

receptiva às instituições culturais. Adotou como base de seu movimento, a "etnia" e os valores culturais, sobretudo religiosos, utilizando-se do curandeirismo para obter proteção, orientar suas estratégias de guerra e ganhar imunidade contra as balas. Além disso, manteve uma postura intransigente contra as aldeias comunais e outras iniciativas de organização social da Frelimo. Honwana ainda afirmou que a "etnia" teve importância fundamental na Renamo, que procurou privilegiar em sua direção até certo tempo, indivíduos de origem Ndau ou que se demonstrassem como tal. A diversidade étnica também foi uma reivindicação da Renamo por democracia na representatividade do governo, acusado de restringir-se até então aos Changanas (Eduardo Chivambo Mondlane, Samora Machel e posteriormente Joaquim Chissano). Segundo Honwana, essa posição da Renamo teve importância fundamental na atração de alianças e no caso das autoridades tradicionais, tratou-se de uma questão de poder, uma vez, que a sua importância e prestígio poderiam ser recuperados nesse movimento. A autora ainda acrescentou que outros fatores também estiveram envolvidos nessa adesão,como o desejo de desenvolver um movimento de reafirmação dos costumes locais e o medo de morrer devido à fama de violência que tinha a Renamo[257].

Uma das maiores e mais famosa liderança espiritual da Renamo foi uma mulher, de nome Mwamadjosi. Segundo Honwana, os testemunhos sobre o motivo de sua adesão variaram. Alguns acusaram a Renamo de ter imposto a Mwamadjosi essa função enquanto outros indicaram tratar-se de um caso de disponibilidade devido às contrariedades com a política da Frelimo, sobretudo por que essa curandeira era viúva de uma autoridade tradicional[258].

Entretanto, no início dos anos 80, a Frelimo se tornou mais benevolente em relação aos costumes e "práticas culturais". Para Honwana, a mudança do governo esteve ligada a dois fatores: primeiro, a perda de apoio popular em conseqüência da crise econômica e social, as dificuldades no controle da guerra civil e a quantidade de pessoas que estavam morrendo; segundo, a necessidade de garantir a vitória sobre a guerra que se desenrolava. Contudo, além desses fatores é preciso levar em conta que as populações movidas pela necessidade de garantir a sua sobrevivência e existência social, manifestaram resistências ao abandono das práticas e crenças condenadas ao longo do primeiro governo e isto atuou como um fator preponderante para essa mudança. A atenção da Renamo às instituições culturais foi determinante para a formação de alianças desse movimento com as populações e chefes de

[257]HONWANA, 2002, ibid., p. 166- 201
[258] HONWANA, op. cit. p. 190-191.

linhagens e talvez, essa atitude receptiva tenha sido a arma mais eficaz desse movimento contra a Frelimo[259].

O conflito de poder estabelecido entre a Frelimo e os chefes de linhagem atingia diretamente as mulheres. De um lado, a OMM em defesa da emancipação feminina pressionava as mulheres a ocuparem novos papéis na sociedade e superarem a *mentalidade feudal* e do outro estavam os chefes de linhagem que representavam uma forma de organização social distinta daquela pregada pelo governo, na qual a posição das mulheres estava profundamente marcada por aspectos culturais tão rejeitados na visão revolucionária. As mulheres, habitantes das áreas rurais ou urbanas, ainda que de forma variada, também estavam envolvidas em teias de relações familiares, nas quais, lhes eram exigidos certos comportamentos em respeito aos princípios ancestrais, alguns destes, demarcadores de sua existência social. Para Sheldon, o controle sobre a produção e reprodução das mulheres foi essencial para o patriarcalismo rural e a mudança da sua posição na sociedade ameaçava o poder político e econômico dos chefes[260].

Mas isto não significa que as mulheres não exercessem poder na sociedade. Geffray, em seu estudo sobre as relações de parentesco entre os Macuas de Eráti, uma localidade da Província de Nampula e de influência matrilinear, mostrou que as mulheres cumpriam um papel central na organização social. A produção e a reprodução eram áreas de domínio feminino. Apesar dos homens também trabalharem na agricultura eram as mulheres que administravam os celeiros e somente elas eram reconhecidas socialmente como as alimentadoras do grupo familiar. A pertença da filiação era legitimada pela passagem do nome ancestral durante a realização dos ritos de iniciação e esta também era uma função atribuída unicamente às mulheres. Por ocasião do casamento, o marido tinha o dever de se deslocar de suas terras para morar com os parentes da futura esposa e deveria demonstrar ser um bom fecundador e trabalhador, assim antes mesmo do casamento tinha que mostrar ser capaz de engravidar sua futura esposa, assim como deveria oferecer horas de trabalho nas machambas de seu sogro, sogra e demais mulheres das famílias. Somente após estas provas e a depender de seu desempenho é que o marido estaria apto a casar-se, recebendo um pedaço de terra onde pudesse morar debaixo de seu próprio teto com a sua esposa, mas caso não tivesse êxito na prova, podia ser dispensado. Este poder e prestígio social das mulheres ainda

[259] HONWANA, 2002, ibid., p. 174-175.
[260] SHELDON, 1994, ibid. p. 41.

eram simbolizados nos panos que seus maridos deveriam lhes ofertar anualmente, incluindo os demais parentes femininos da família [261].

Para Luis Mora e Verónica Pereyra, a discussão de mulher e poder em África exige a consideração de um conceito específico. Ambos concordam que em termos de África *tradicional*, poder não se define pelo domínio que um indivíduo possa ter sobre os fatores de produção, mas pela capacidade dele exercer autoridade sobre a sua existência e a dos demais. A importância dada à procriação e de modo especial, nas sociedades de descendência matrilinear propiciou as mulheres condições de prestígio e poder e, numa fase mais antiga, essa capacidade foi vista como divina. Apesar das mudanças, o valor se mantém até os dias atuais. Neste sentido é que Luis Mora e Verónica Pereyra consideraram que a autoridade das mulheres depende extremamente de seus filhos. Segundo o casal, considerando as variações, em África, as mulheres têm gozado de certa ascendência tanto no âmbito doméstico quanto no seio das relações familiares e isto tem sido demonstrado muito mais incisivamente através das redes de solidariedade do comércio informal criadas por elas, de modo especial, entre as mulheres urbanas, ocasionando maior autonomia e exercício de autoridade no âmbito doméstico e, devido ao fato desse espaço possuir caráter de privado e ao mesmo tempo de público, os ganhos das mulheres nas relações familiares também modificaram o seu estatuto social fora da família[262].

Mas a discussão sobre o poder das mulheres em África também conhece outras reflexões. Ana Maria Loforte propõe que o poder em geral, nas sociedades africanas emerge como eminentemente masculino. Segundo a autora, nas sociedades de descendência patrilinear "são os homens que asseguram a defesa da linhagem, preservam sua unidade e mantêm a ordem social, e são ainda estes que controlam os meios de produção (terras e outros recursos) e, a força do trabalho, os saberes, os circuitos matrimoniais, a circulação de pessoas e bens, isto numa relação assimétrica e legitimada pelos discursos e práticas rituais". No entanto, ela observa que entre os Tsongas, povos da região sul de Moçambique, *o* poder dos homens é exercido numa relação de complementaridade com as mulheres, as quais ocupam lugares de poder através do seu papel estratégico nas redes de alianças entre as famílias, na garantia da sobrevivência e nos rituais[263].

---

[261] GEFFRAY, 200, ibid., p. 41-70

[262] MORA, Luis Maria; PEREIRA, Verónica. **Mujeres y solidariedade:** estratégias de supervivencia em al África subsahariana. Madrid: Instituto Universitário de Desarollo, 1999. p. 38-48.

[263] LOFORTE, 2000, ibid., p. 17-20.

Nos primeiros anos após a independência de Moçambique, o discurso de emancipação feminina atuou como um instrumento de poder para as mulheres. Obviamente que esse discurso não atingiu as mulheres em geral, mas evocou no coletivo, credibilidade para elas, sendo um tempo propício para reivindicarem uma melhor condição social, conquistarem mais autonomia, questionarem as estruturas patriarcais predominante na sociedade e rejeitarem imposições, fossem elas legitimadas pela política do governo ou pelas formas de organização do sistema de linhagens, embora a subversão da ordem estabelecida pela cultura fosse algo bastante difícil. Paulina Chisiane retratou essa situação através de um mito.

> Era uma vez uma princesa. Nasceu da nobreza, mas tinha o coração de pobreza. Às mulheres sempre se impôs à obrigação de obedecer aos homens. É a natureza. Esta princesa desobedecia ao pai e ao marido e só fazia o que queria. Quando o marido repreendia, ela respondia. Quando lhe espancava, retribuía. Quando cozinhava galinhas, comia moelas e comia coxas, servia ao marido o que lhe apetecia. Quando a primeira filha fez um ano, o marido disse: vamos desmamar a menina, e fazer outro filho. Ela disse que não. Queria que a filha mamasse dois anos como os rapazes para que crescesse forte como ela. Recusava-se a servi-lo de joelhos e a aparar-lhe os pentelhos. O marido, cansado da insubmissão, apelou à justiça do rei, pai dela. O rei, magoado, ordenou ao dragão para lhe dar um castigo. Num dia de trovão levou-a para o céu e a estampou na lua, para dar um exemplo ao mundo inteiro. Quando a lua cresce e incha, há uma mulher que se vê no meio da lua, de trouxa à cabeça e bebê nas costas. É Vuyazi, a princesa insubmissa estampada na lua. É a Vuyazi, estátua de sal, petrificada nos altos dos céus, num inferno de gelo. É por isso que as mulheres do mundo inteiro, uma vez por mês, apodrecem o corpo em chagas e ficam impuras, choram lágrimas de sangue, castigadas pela insubmissão de Vuyazi[264].

Ainda que de maior incidência no âmbito familiar, mulheres reivindicaram uma renegociação dos papéis de gênero, partindo de estratégias de apropriação do discurso do governo sobre a emancipação.

[264] CHISIANE, 2002, ibid., p. 157

4.2 MULHERES RECONSTRUINDO VALORES

Foto de Naíta Ussene. Objectiva
Fig. 16. Campanha de Alfabetização
Tempo. p 64

A alfabetização das mulheres se mostrou como uma das necessidades políticas mais urgentes do governo após a independência. O censo de 1980 publicado na *Tempo* mostrou grande desproporção no acesso ao ensino por gênero. Em uma mostra populacional de 9.682.267 de pessoas, onde 4.713.245 eram homens e 4.969.022 eram mulheres se identificou um total de 7.261.417 analfabetos, sendo que 2.980.783 correspondiam ao total de homens e 4.280.634 ao de mulheres. Segundo essa estatística, o analfabetismo atingia a maioria da população, no entanto, sua incidência era maior entre as mulheres, atingindo quase a totalidade da população feminina. Este alto índice de analfabetismo, em especial entre as mulheres, teve como agravante a sua quase exclusão da escola e mercado de trabalho durante o período colonial. Outro fator importante dessa situação é a variedade de línguas faladas no território moçambicano, entre a população se falavam mais de trinta, mas a língua nacional escolhida pelo governo após a independência tinha sido o português, deste modo, a maioria

estava condenada a ser classificada como analfabeta. Embora em boa parte da África, as populações em geral fizessem uso de um modelo educacional diferente daquele ocidental, baseado na tradição oral e na experiência. Até os dias atuais, o número de pessoas que usa o português para se comunicar é bastante reduzido[265].

A ausência do conhecimento da língua portuguesa dificultava o acesso à informação. Isto foi sentido de perto por algumas lideranças no decorrer dos trabalhos da IIª Conferência da OMM (1977), ao notarem que uma grande parte das delegadas demonstraram dificuldades para acompanhar a leitura e discussão dos relatórios. Por isso, o governo junto a OMM procurou intensificar em todo o território uma campanha de alfabetização, em especial para as mulheres. A *Tempo* durante o primeiro governo também procurou incentivar as mulheres através da propaganda, sendo freqüente nessa revista imagens de mulheres estudando, quer individualmente ou em grupo, a exemplo da foto que abre o texto[266].

Porém, o fato da maioria das mulheres não saber ler, escrever ou falar o português não significa pensar que elas estivessem excluídas do acesso às informações e participação política. Helena Macucule, uma operária da fábrica de caju deu a conhecer através de uma entrevista a *Tempo*, uma das formas de se ter acesso à informação nessas condições.

> Quando vemos por aí fotografias da luta, das mulheres que trazem filho nas costas, panelas nas cabeças, machados e armas em punho, para nós, que não estudamos dá-nos a conhecer que a mulher tem valor e luta como o homem porque é dessa maneira que ganhamos a nossa terra. Por isso decidi entregar-me e que mais outras se entreguem, para que nos encontremos unidos, homens e mulheres, sermos membros do Partido, determinados na edificação do nosso País[267].

Assim como Helena Macucule, boa parte da população tinha acesso às informações veiculada pela *Tempo,* através de fotografias. Machiana comentou que o uso das reportagens fotográficas foi algo generalizado, constituindo-se em uma estratégia fundamental para tornar a revista útil às camadas analfabetas. O acesso à informação também era bastante incentivado pelo governo por diversas formas: cinema móvel, programas de rádio e jornais do povo em forma de grandes painéis que também podiam ser escritos na língua local. Porém, na sessão da "carta dos leitores" da *Tempo*, verifica-se que as mulheres escreviam muito pouco, das 513 edições entre 1975 e 1985 foram identificadas cerca de 13 cartas escritas por mulheres.

---

[265] **Tempo**n. 625, p.18-31, 3 out. 1982; BÂ, 1982. ibid., p. 182-183; n. especial, p.28, 25 jun. 1975.
[266] **Tempo**. n. 625, p.18-21, 3 out. 1982.
[266] **Tempo**. n. especial, p.28, 25jun. 1975.
[267] **Tempo**. n. 423, p.33, 12 nov. 1978.

Este silêncio das mulheres também chamou a atenção do leitor Paulo João Mussa, estudante da Escola Secundária de Massangulo (Niassa) que em sua carta perguntou o porquê das mulheres não escreverem? Confessou ele ter na sua Escola estudantes, funcionárias e camponesas, mas que estas não se disponibilizavam a manifestar suas opiniões através das cartas[268].

A redação da *Tempo*, reforçando o questionamento deste leitor, revelou que no mês de maio de 1980 das 100 cartas recebidas, somente uma tinha sido escrita por mulher. Essa revista mostrou desconhecer as causas de tal procedimento, mas não é nenhum exagero pensar que isto pudesse ter sido um reflexo do analfabetismo, porém, esta explicação não é suficiente para responder ao questionamento do leitor Paulo Mussa. Salomé Moiane, em entrevista, informou que os primeiros cursos de alfabetização tiveram início em 1977, resultando na alfabetização de 3.637 membros da OMM; em 1978, 3.600 mulheres e entre 1979 e 1980, um total de 4.607 tinham sido alfabetizadas. Assim, teria sido a campanha de alfabetização mais um desejo do que realidade? A metodologia e condições de ensino não foram adequadas[269]?

O fato é que as mulheres preferiam manifestar-se através da oralidade. Desde os tempos da luta armada que as mulheres eram visitantes regulares do Departamento de Assuntos Sociais do Partido, solicitando com freqüência a intervenção de Josina Machel para resolver seus problemas. Essa prática também foi notada no período pós-independência por Eduardo Homem e Sônia Correia na Província de Tete, onde era grande o número de mulheres que se dirigiam ao Partido Frelimo para exigir pressão sobre os seus maridos, visando receberem um tratamento mais digno. Ambos consideraram que as razões destes *milandos* (conflitos) tanto nas cidades como nas aldeias não diferiam muito, sendo freqüentes os pedidos de divórcio e conflitos entre casais, sendo predominantes, questões ligadas ao lobolo e a feitiçaria. As queixas eram apresentadas de forma oral e relatadas por escrito pelos responsáveis dos setores. Um desses casos apresentados nessa Província se referiu a apresentação da queixa de uma mulher contra o seu marido. Conforme relato de Augusta, uma liderança da OMM encarregada de escutar o caso: "o marido não pára em casa, está sempre na paróquia, e quando recebe dinheiro não dá à mulher, não faz as despesas de casa, e a mulher quer saber o motivo por que ele não faz as despesas. E os filhos estão lá, sem

[268] MACHIANA, 2002. p. 30; **Tempo** n. 501. p. 50-51, 18 maio 1980.
[269] **Tempo** n. 647. p.30-39, 6 mar. 1983.

comida, sem roupa, a sofrer. Ela disse que gosta do marido, mas ele é que deve decidir o que ele quer. Porque ela está maltratada e ele a deixa sozinha em casa" [270].

Para Eduardo Homem e Sônia Correia essa prática de recorrer ao Partido para a resolução de problemas familiares e pessoais tinha uma estreita relação com a visão de justiça consuetudinária. Sua origem estava "no sentido coletivo de organização clânica, na integração profunda dos fatores que interferiam na vida cotidiana e na organização do grupo para se relacionarem socialmente, produzir e distribuir este produto"[271]. O casal ainda acrescentou que os acontecimentos responsáveis pelo desequilíbrio na vida dos indivíduos ou que afetassem sua convivência eram tratados de forma coletiva porque, apesar de ser de ordem pessoal, eles eram vistos como fatores que interferiam na vida da comunidade, sendo a reunião no pátio central da aldeia, um recurso frequentemente utilizado[272]. Em conseqüência da colonização, os conflitos cotidianos das comunidades passaram a ser confiados à pessoa do régulo, mas com a independência, esta tarefa foi transferida para a Frelimo.

A *Tempo* também foi um espaço utilizado pelas mulheres para expressarem suas necessidades e reclamações. O interesse do público feminino pelos repórteres dessa revista chamou a atenção da própria redação que ao visitar o Mercado de Inhagóia, em Maputo noticiou ter sido recebida por um aglomerado de mulheres que afluíram em direção de alguns dos seus funcionários para falar sobre a sua situação. Tratava-se das "vendedeiras de peixe".

Elas podiam não saber ler nem escrever, mas estavam convencidas de que a revista era um espaço onde podiam e tinham o direito de se expressarem. As palavras dirigidas a estes repórteres por uma destas "vendedeiras", já idosa, refletem esta certeza: "Os senhores são da revista *Tempo* não é? Quero falar e peço que publiquem a melhor das minhas expressões na revista". Infelizmente a *Tempo* não publicou nesta reportagem o que aquela senhora desejava falar, mas como ela também era uma "vendedeira" de peixe, a queixa era uma só. Estas comerciantes passavam por uma situação problemática. Elas compravam o peixe no armazém, mas antes que esse produto chegasse em suas bancas estragava-se. A causa deste prejuízo estava na complicada condição de transporte deste produto até a feira porque a empresa não fazia uma distribuição do produto nos locais de revenda[273].

---

[270]CORREIA, ibid., p 503-506
[271] CORREIA, op. Cit., p. 498.
[272] CORREIA, op. cit., p. 499- 503.
[273] **Tempo**. n. 490, p.34-35, 2 mar. 1980.

Delfina João Manhiça afirmou em sua entrevista que as "vendedeiras" chegavam cedo àquela empresa e enfrentavam filas para a compra do produto, mas também ficavam horas esperando o transporte até a Feira. Segundo ela, o problema já tinha sido comunicado a direção, porém, nenhuma providência tinha sido tomada, a não ser pelas próprias "vendedeiras" que passaram a comprar o peixe em menor quantidade a fim de aliviar as perdas com um possível estrago. Juliana Sarmento, outra entrevistada, comentou que o lucro da empresa se fazia em detrimento das "vendedeiras retalhistas" e a sua situação ainda se tornava mais agravada pela propaganda de desqualificação do seu produto, passando elas a serem estigmatizadas como "vendedeiras" de produtos que faziam mal a saúde. Na opinião de Rosita Fifitine os transportadores também exploravam ao exigir um preço muito elevado pelo serviço prestado [274].

Em defesa do seu *ganha-pão,* as "vendedeiras" de bebida artesanal também procuraram se manifestar contra medidas do governo. A Frelimo, sob justificativa de controlar o consumo de bebidas no país implementou uma campanha de combate ao alcoolismo. No entanto, essa medida ameaçava estagnar mais uma fonte de renda das mulheres, pois em geral, o fabrico artesanal e venda de bebidas era feito por elas. Em decorrência dessa campanha, esse tipo de comércio passou a ser perseguido pelos Grupos Dinamizadores (GDs) e OMM. Desde 1976 que a Frelimo tinha designado à OMM, a tarefa de desviar as negociantes desse tipo de comércio, organizando-as em cooperativas e por outro lado, os GDs foram encarregados de promover a vigilância e o embargo desse comércio nos bairros. A *Tempo* também manifestou apoio a esse combate. [275]

[274] **Tempo**. n. 490, p.36-39, 2 mar. 1980.
[275] **Tempo**. n. 348, p. 58, 5 jun. 1977; CONFERÊNCIA da Organização da Mulher Moçambicana, 2, 1976. ibid, p. 107-108

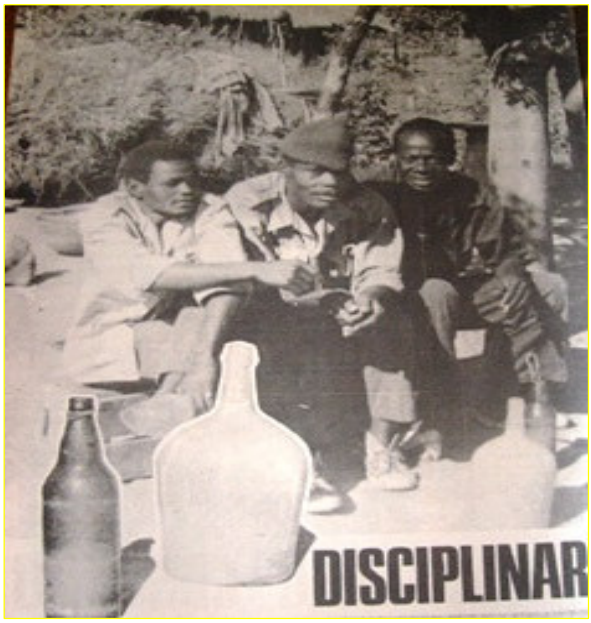


Fig. 17. Campanha para disciplinar o uso de bebidas
Tempo, n.348,p.58, 5 jun. 1977.

Entretanto, a implementação dessa campanha foi acompanhada de constantes desentendimentos entre lideranças dos grupos de base do governo, população e comerciantes. As "vendedeiras" de Inhangóia, da Província de Maputo, sentindo-se prejudicadas, cercaram os repórteres da *Tempo* para questionar sobre essa medida do governo de suspensão do fabrico e vendas de bebidas e, argumentar que as vendiam para ajudar os seus maridos que ganhavam pouco ou por causa da pobreza. No bairro de Chinhambanine, na Província de Inhambane, os GDs acabaram se deixando convencer pelas mulheres e por conta própria, decidiram encaminhar as negociantes desse bairro para comerciarem no mercado. Somente depois de muita confusão foi que o IIIº Congresso da Frelimo decidiu que apenas as bebidas de alto teor de álcool continuariam sendo embargadas e reconheceu que era urgente a necessidade de "disciplinar os militantes do Partido e órgãos Estatais", envolvidos nestas campanhas[276].

A tentativa de controle desse tipo de comércio não tinha sido uma realidade enfrentada por essas "vendedeiras" somente no período após a independência. Durante colonização, a administração também perseguiu esse negócio visando garantir a exclusividade de comércio na venda de vinho para o público trabalhador africano[277]. Contudo, o negócio

[276] **Tempo**, n. 348, p. 58-63, 5 jun. 1977; n. 323, p. 34, 12 dez. 1976.
[277] ZAMPARONI, 1998, ibid., p. 340-242

artesanal de bebidas sobreviveu às pressões do governo colonial e da Frelimo por iniciativa de suas protagonistas que souberam se utilizar de estratégias capazes de flexibilizar o discurso do governo da Frelimo.

Uma realidade constatável não somente em Moçambique, mas em boa parte do continente africano é a predominância das mulheres nos setores da agricultura e do comércio informal. Segundo Luis Mora e Verônica Pereyra, a presença das mulheres na atividade mercantil é algo secular e cultural, próprio da divisão sexual do trabalho segundo o costume e ainda de grande expressão em tempos atuais. O casal ainda afirmou que segundo a atividade exercida e o seu estatuto social, essas comerciantes chegam a receber nomes específicos, podendo dessa forma ser chamadas em Benim e Togo de mama benz; em Gana, de makola; em Dar-Es-Salam de vendedoras de comida; em Cabo Verde de rabidantes e em Moçambique, "vendedeiras", termo bastante utilizado na *Tempo.* Mora e Pereyra comentando sobre as dificuldades que essas comerciantes enfrentam para manter seu negócio, destacaram como mais grave o acesso ao crédito. A liberação de empréstimos pelos bancos exigia em muitos casos, o consentimento dos maridos ou parentes masculinos, mas em decorrência de dificuldades como essas é que as comerciantes tiveram a iniciativas de criar o sistema de crédito alternativo e associações[278]

Um aspecto importante dessa atividade é a possibilidade que ela oferece de garantir a sobrevivência das famílias, sobretudo naquelas que são chefiadas por mulheres. Loforte, ao analisar a experiência das moradoras do bairro de Laulane, periferia de Maputo, observou que o setor do comércio permitia as mulheres ter acesso e controle direto a rendimentos que constituía na maioria dos casos, a única fonte do sustento de suas famílias, além de contribuir para a mudança de relações de poder nas unidades domésticas e na comunidade onde elas atuavam. Marzia Grassi, observou semelhante situação entre as trabalhadoras do comércio em Cabo Verde, onde a maioria também são chefas de família e sobretudo preocupadas em investir na formação de seus filhos, propiciando desta forma certa mobilidade social na família[279].

Embora em escala bastante reduzida, mulheres também ocuparam o mercado *formal* de trabalho. Conforme já foi referido nesse texto, os dados do censo de 1980 demonstraram que a indústria era um setor bastante reduzido na economia do país e ainda assim, a desproporção entre o número de homens e mulheres que trabalhavam nesse setor era

[278] MORA, ibid., p. 91-105
[279] LOFORTE, ibid., p. 145-155; GRASSI, Marzia. De Cabo Verde para o mundo: economia informal e gênero. **Travessias**: revista de ciências sociais e humanas em língua portuguesa, Lisboa, 4/5, p. 99-117, 2004.

significativa. Essa distribuição por sua vez refletiu a divisão de trabalho imposta durante o período colonial que priorizava o trabalho assalariado para a população masculina, ainda que no final do período colonial, mulheres também foram admitidas no quadro de funcionários de uma indústria de caju localizada na cidade de Lourenço Marques (atual Maputo)[280].

Segundo notícias da *Tempo,* a maioria das mulheres que se empregaram na indústria Caju haviam migrado das localidades de Inhambane e Gaza. Nesse artigo, essa revista apontou como justificativa dessa migração feminina para os centros urbanos, a acentuada ausência de trabalhadores masculinos devido à ocupação com o trabalho nas minas em África do Sul, embora esse fenômeno se devesse a outras razões. Conforme discussão já apresentada no segundo capítulo, a fuga dos maus tratos sofridos na vida conjugal foi motivo preponderante para a migração dessas mulheres. Segundo Hermínia Manuense na antiga cidade de Lourenço Marques, até mesmo o trabalho doméstico era uma área de domínio masculino e a Caju foi uma das poucas oportunidades de trabalho para essas camponesas[281].

Apesar dessas operárias em sua maioria ser analfabetas elas conseguiram denunciar através da *Tempo* as condições extremamente desfavoráveis em que trabalhavam. Rememorando as duras condições de trabalho no tempo colonial, Ester Manjate, uma das operárias do descasque, viúva e que veio a se tornar uma representante da OMM nesta empresa, confessou que era comum às mulheres passarem fome durante as nove horas de trabalho e o consumo de castanhas era proibido, sendo os casos de desobediência tratados com espancamentos. Cristina José Machava, em seu depoimento afirmou que quando estavam por concluir o custoso trabalho de descasque, os fiscais costumavam fazer a "balança voltar atrás" e a qualquer reclamação sobre o assunto, eram encaminhadas à cadeia. Na Caju, as mulheres recebiam um baixo salário e a realização de todo serviço era feito manualmente; a constante exposição à poeira lhes causavam doenças pulmonares e além disso, ainda eram expostas a humilhações e chantagens sexuais por parte dos patrões que não hesitavam em espancá-las mesmo tendo filhos às costas, estando grávidas ou sendo idosas. No entanto, com a independência, as operárias denunciaram que essa situação não conheceu muitas diferenças, uma vez que na administração permaneciam alguns funcionários do período colonial que insistiam em reproduzir os antigos esquemas de relações de trabalho, mas a maioria

[280] **Tempo**. n. 625, p. 20, 3 out. 1982.
[281] **Tempo**. n. 423, p. , 11 nov. 1978; MANUENSE, ibid., p. 40-43.

empregada eram mulheres, totalizando, em 1979, 1.709 trabalhadoras dos 2.160 funcionários e o discurso da emancipação feminina soprava ventos a favor de mudanças [282].

Após a independência, a atuação das mulheres foi fundamental para a transformação das condições de trabalho nesta empresa. É o que demonstrou Ester Manjate em seu depoimento. Segundo ela, foi por iniciativa das mulheres que se conseguiu mudar uma prática até então proibida às trabalhadoras: encher as latas de castanhas. Para ela, isto era uma forma de exploração do trabalho das mulheres porque o salário era pago mediante o número de latas que se conseguia encher. Essa experiência teve início quando uma das trabalhadoras tomou uma lata das mãos de Ester Manjate, vestiu calças e passou a encher de castanhas. A princípio, essa atitude serviu de motivo para brincadeiras, mas aos poucos, passou a ser uma prática assumida por outras mulheres. Entretanto, os "chefes", ao tomarem conhecimento desta inovação demonstraram-se contrariados e em reunião procuraram saber de quem havia partido a idéia. Manjate convicta da lucidez de sua iniciativa, respondeu: "fui eu e segui as orientações que vêm nos documentos da Frelimo que dizem que a mulher deve realizar trabalho feito pelo homem", mas para a sua surpresa, os chefes determinaram que a função de encher as latas, assim como a de descasque da castanha voltasse a ser dos homens[283].

O pronunciamento e a atitude desta trabalhadora dão a entender que ela tinha conhecimento da linha política da Frelimo, porém, confessou: "ler e escrever não sei, gostaria de estudar agora, mas a minha vista não vê bem e isso aflige-me bastante (..) terei que freqüentar a escola porque estar a orientar as massas sem ter estudado torna-me difícil(..) porque há momentos que sinto-me defrontar com situações que devo saber bem para dar vida às massas"[284].

Embora a empresa já fosse administrada por funcionários ligados à estrutura do novo governo, ainda aconteciam muitas irregularidades. As trabalhadoras conviviam com a ameaça de desemprego face a quaisquer manifestações de contrariedade, mas superando esta política do medo, as mulheres conseguiram fazer várias denúncias em público por ocasião da estruturação da célula da Frelimo na empresa. A exemplo de Isabel Vicente Machava que revelou haver desvio de verba na empresa, pois, mensalmente era recolhido um dinheiro para melhoria do ambiente de trabalho, como a creche e a cantina, no entanto nenhuma obra tinha sido realizada. Por sua vez, Ester Manjate afirmou que o trabalho de formação política era

[282] **Tempo**. n. 423, p. , 11 nov. 1978.
[283] **Tempo**. n. 423, p.31 , 11 nov. 1978.
[284] **Tempo**. n. 423, p.31 , 11 nov. 1978

boicotado e Matilde Tembe denunciou que ali existia diferença de salário por sexo, ao comentar: "aquela máquina, ali, fomos nós que a fabricamos pelas nossas mãos e dói-nos todas as costelas, mas agora os que trabalham na máquina ganham mais do que nós, porquê, não sei" [285].

O resultado desta lavagem de roupa suja foi a dissolução da comissão administrativa com algumas prisões e a elaboração de projetos que conferiram às mulheres melhores condições de trabalho. Estas mudanças incluíam a utilização de uma máquina de descasque, com preparação técnica para seu manejo, cursos de alfabetização, melhoria dos serviços de creche e cantina, abertura de uma cooperativa de produtos alimentícios na empresa, visto que essas mulheres não tinham tempo de freqüentar as filas nas cooperativas de abastecimento, o remanejamento das mulheres mais velhas para ocuparem serviços mais leves, como, ensinar o trabalho às mais novas em outras filiais[286]. A experiência das mulheres da Caju é um exemplo de como o discurso político da Frelimo foi sendo utilizado pelas mulheres para melhorarem a sua condição. Como disse Cacilda Mbiza:

> Trabalhar no Partido significa que nós também somos pessoas como outras, dignas. Porque antes quando cozinhasse galinhas em casa, Oh! Tinha que ir cozinhar ao lado matapa, porque diziam que nós, mulheres, não éramos coisa alguma. Agora....Josina lutou por nós, mostrou dignidade e emancipação da mulher, e hoje sentimo-nos como pessoas dignas. Agora já posso comer perna de galinha e até moela, quando dantes nem pensar nisso ousava.... Agora até no andar sinto-me alguém. Quando me vêem dizem: Aquela pessoa... expliquei no bairro que no serviço me candidatei. Logo perceberam... Este trabalho realiza[287].

A adesão ao discurso da Frelimo permitiu a estas mulheres passarem da condição de marginalizadas e humilhadas à posição de sujeito. Suas intervenções possibilitaram mudanças e conceder um novo significado a sua presença na indústria, no bairro e nas suas famílias. Hermínia Manuense em sua análise sobre as operárias da Caju apontou outros impactos que o trabalho na cidade trouxe a vida cotidiana dessas mulheres. Além de conseguirem devolver o lobolo pago por seus maridos por ocasião do casamento, puderam enviar algum sustento para suas famílias nas zonas rurais e investir na formação de seus filhos, assim como, a possibilidade de morar nas cidades como proprietárias de suas casas, com autonomia

[285] **Tempo**. n. 405, p.15-20 , 9 jul. 1978.
[285] **Tempo**. n. 423, p.31 , 11 nov. 1978
[286] **Tempo**. n. 423, p.28-33 , 12 nov. 1978.
[287] **Tempo**. n. 423, p.31 , 12 nov. 1978.

financeira e independência do poder marital. Aspectos que por sua vez introduziram mudanças nas relações conjugais. Manuense realizou entrevistas com 38 funcionárias da Caju contratadas entre os anos de 1950-1975 e em dois desses depoimentos, lê-se[288]:

Primeiro Depoimento

> Quando cheguei aqui, vim viver para a casa do meu irmão. Era uma casa pequena que parecia cozinha. Não tinha o mínimo de condições. Pensei em arranjar imediatamente emprego. (...) Quando me acostumei ao trabalho, aluguei uma casa e saí da casa do meu irmão. Nós não zangamos antes. Eu já podia viver sozinha e tinha também arranjado um homem. Ele não podia estar a vontade na casa onde vivia o meu irmão. Esse homem não pagou lobolo. Ele tinha a sua mulher e a sua própria casa. Na minha ele vinha como amigo. Ele dava-me às vezes alguma coisa, mas não como sua própria mulher. (...) Não sei se a esposa me conhecia, mas ele não chegou a apresentar-me.

Segundo Depoimento

> Quando o meu marido faleceu, não tive outro. Só arranjei um amante para brincadeiras. Mas como fiquei muito tempo com ele, tive que o apresentar a família e ele também apresentar-me à sua. Ele trabalha na África do Sul. Quando parte passa por aqui e quando volta também.

Conforme afirmou Manuense, a distância da família ajudou a flexibilizar certas exigências da vida conjugal, como por exemplo, o lobolo. Muito prezado entre os povos Tsongas, passou a não ser uma condição determinante para a união conjugal, embora isso não signifique dizer que essas uniões fossem reconhecidas como legítimas perante a sociedade, pois até os dias atuais o lobolo tem valor assegurado tanto nas zonas rurais quanto nas cidades. As operárias desses depoimentos mostraram iniciativa e maior autonomia na escolha de seus parceiros mesmo já sendo casados. Essa prática se assemelha a uma das mais antigas instituições culturais entre esses povos, a poliginia, apesar de no contexto das cidades essa lei consuetudinária não ser seguida a rigor pelos cônjuges.

Além das operárias da Caju, outro exemplo de apropriação do discurso da Frelimo pelas mulheres que aparece na *Tempo,* é o das cooperativistas. A formação de cooperativas foi um incentivo do governo para a população em geral, mas de modo particular para as mulheres por ser visto como uma medida propiciadora de sua emancipação. Através do programa de Zonas Verdes, o governo possibilitou o surgimento de um aglomerado de cooperativas nos

[288] MANUENSE, ibid., p. 48-49.

centros urbanos destinadas a produção agrícola e pecuária, nas quais as mulheres tiveram uma participação massiva. Em decorrência da falta de comida nos centros urbanos, o objetivo dessas cooperativas era "produzir para matar a fome" de muitas famílias que estavam desprovidas de emprego e terras nas cidades e, fornecer produtos para a venda no mercado interno. Além disso, os associados teriam direito a benefícios, como aquisição de roupas, gêneros de primeiras necessidades e alfabetização[289].

Essa proposta do Programa de Zonas Verdes atraiu um número expressivo de mulheres que mobilizadas pela OMM e GDs ampliaram em curto prazo de tempo o número dessas cooperativas. Isto deu origem em 1980 à formação da União Geral das Cooperativas (UGC), a qual, em 1981 tinha alcançado o total de 24 cooperativas com 1.177 membros, se elevando para 10.500 membros e 194 cooperativas no ano de 1986. As mulheres ocuparam 95% do total de seus membros[290].

A UGC nasceu do programa de Zonas Verdes, mas se tornou uma instituição autônoma. Celina Cossa, presidente eleita dessa rede de cooperativas (1982), afirmou em sua entrevista a *Tempo,* que essa instituição surgiu da necessidade de se ter uma organização gestora das cooperativas que havia crescido consideravelmente, sendo elaborado nessa assembléia um estatuto próprio. A criação desse organismo somado as demandas que esse trabalho foi apresentando e as dificuldades surgidas a partir do controle exercido pela OMM e GDs, sobretudo na distribuição dos lucros das cooperativas conduziram a UGC a tornar-se uma estrutura independente do governo. Loforte indicou alguns desses problemas na experiência das mulheres do bairro de Laulane na cidade de Maputo durante os primeiros anos da criação das cooperativas que apesar de apresentar-se como um sucesso enquanto um suporte na sustentação das famílias, sobretudo, as chefiadas por mulheres, no aspecto econômico demonstrava uma baixa produtividade devido a problemas tais como, deficiência de organização interna, carência de força de trabalho especializada, falta de infra-estrutura para a produção (água) e atraso da chegada de sementes, cujo maior provimento vinha da Europa e com pouca capacidade de adaptação ao clima de Moçambique. Loforte ainda acrescentou que as dificuldades financeiras sofridas por essa organização em decorrência da

[289] LOFORTE, ibid., p. 161-162.
[290] SILVA, Tereza e Cruz. União geral das cooperativas em Moçambique: um sistema alternativo de produção? In: SANTOS, Boaventura de Souza (org). **Produzir Para Viver***:* os caminhos da Produção não- capitalista. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. p 413.

instabilidade econômica do país em 1984 ocasionou a evasão de cooperativistas para o mercado informal[291].

Contudo, sobrevivendo aos maus ventos, a UGC se transformou em um dos maiores fornecedores de carne e vegetais da cidade de Maputo e lugares circuvizinhos, além de ser uma das principais fontes de trabalho para as mulheres em Maputo. Podia oferecer a cada uma de suas associadas um salário mensal, creches, escolas e formação técnica para os filhos das associadas. Sua atuação, atraiu o apoio de instituições internacionais, como Cáritas, Unicef, Africare e o reconhecimento legal por parte do Estado (1990)[292.]

A União Geral das Cooperativas trouxe melhoras à condição social das cooperativistas e tornou-se uma fonte principal para o sustento de suas famílias. Celina Cossa, eleita presidente dessa organização, em seu pronunciamento sobre o balanço dos dez anos de independência na Universidade Eduardo Mondlane, afirmou que a maioria das mulheres que aderiu às cooperativas era muito pobre e não tinham acesso a terra, principal fonte de sustento familiar. Isto era uma situação de profundo constrangimento para essas mulheres porque conforme comentário de Loforte, na visão de mundo entre os Tsongas, a habilidade de boa produtora era um elemento importante para a afirmação do sentido de orgulho e do estatuto social de uma mulher, por isto, existe uma preocupação por parte delas em otimizar ao máximo sua produção, um valor por sinal, muito comum em termos do continente africano. Através da UGC, afirmou Celina Cossa, as mulheres puderam trabalhar, tomar parte nas decisões, dirigir as cooperativas e desfrutar dos seus lucros. Para Casimiro, essa organização possibilitou as mulheres romperem com a condição de subserviência e conquistarem uma existência social como pessoa, criando novas relações na família, uma vez que em um contexto urbano, elas passaram a contribuir na sustentação do grupo domiciliar como os homens e na maioria dos casos, seu trabalho era a única fonte de renda da família. Manter o sustento da família já era uma obrigação das mulheres, mas o fato é que agora trabalhavam fora como produtoras e não como esposas, podendo dirigir, decidir e participar dos rendimentos de sua produção[293].

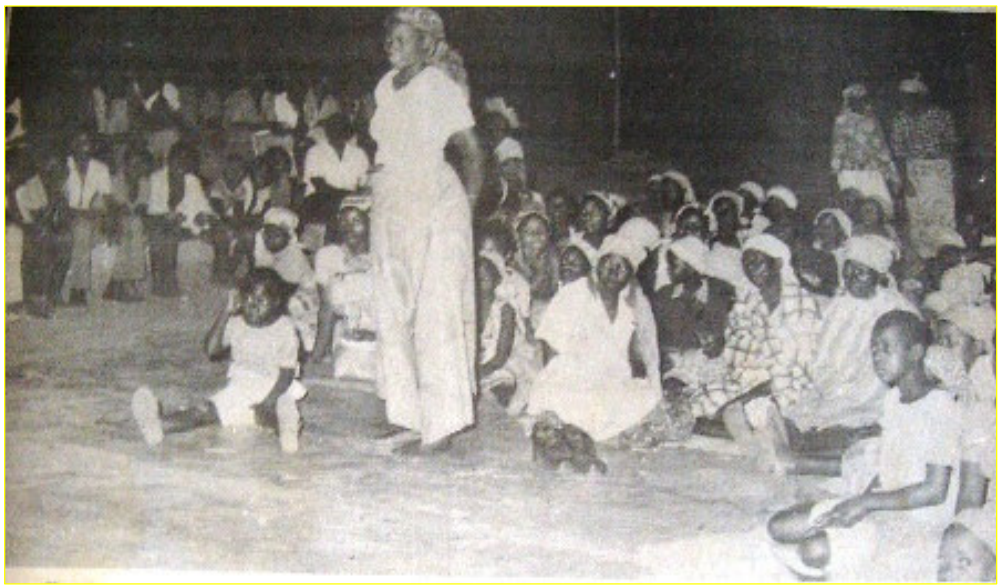
Assim como Loforte, Teresa Cruz e Silva considerou a UGC como uma fonte de poder para as mulheres tanto a nível individual quanto coletivo. Em decorrência da possibilidade das mulheres acederem à terra, créditos, educação formal, tecnologias modernas

---

[291] **Tempo**, n. 802, p. 13-16, 26 fev. 1986; LOFORTE, ibid., p. 169.
[292] SILVA, ibid., p. 411-418.
[293] CASIMIRO, ibid., p. 195-196; LOFORTE, ibid., p.173; MASTO, Raffaele. **Eu, Safiya**:. *a* história da nigeriana que sensibilizou o mundo. São Paulo: Verus, 2004 p. 56-68

de produção e ao controle democrático das atividades da organização. Embora a conquista da condição de sujeito histórico seja um processo gradual em vista de que as relações de gênero são também relações de poder e que as relações na sociedade e família possuem uma base altamente androcrática. A UGC é mais um dos exemplos de como as mulheres podiam se apropriar do discurso de emancipação feminina da Frelimo, conquistando alguma melhora para as suas vidas e autonomia[294].

Além das experiências acima citadas, nas notícias da *Tempo,* pode-se notar outras formas de apropriação do discurso do governo pelas mulheres. Fez parte desse discurso, o incentivo às mulheres para manifestarem suas opiniões em reuniões públicas, algo que o costume não permitia. Na *Tempo,* a publicação de fotografias de mulheres se pronunciando em público durante o primeiro governo foi muito comum.



Uma mulher dá a sua opinião sobre o que é o congresso
Fig. 18. Uma mulher falando em público
Tempo, n.339, p. 59, 23 jan. 1977.

Essa revista noticiou pronunciamentos de mulheres que se tornaram grandes personalidades políticas. Salomé Moiane que assumiu a secretaria nacional da OMM durante todo o primeiro governo e foi representante internacional dessa organização teve lugar

[294] SILVA, ibid., p. 407

reservado sobretudo, nas comemorações do dia nacional da mulher moçambicana. Outra personalidade que era freqüente nas páginas dessa revista foi a ministra da educação, Graça Machel. Contudo, a *Tempo* também registrou a fala de mulheres simples da população nas assembléias de suas localidades.

Um desses casos é o de uma camponesa em uma assembléia para estruturação de uma primeira escola na Província de Nampula. Tratava-se de uma reunião de aldeias vizinhas para resolver o que era preciso providenciar para garantir o bom funcionamento desta escola e a falta de camas foi uma das necessidades reconhecidas, uma vez que a escola funcionaria como uma espécie de internato, sendo combinado que os pais as providenciariam, mas ao pensaram se deveriam recolher este móvel ao fim do ano letivo ou deixar na escola, entraram em um grande impasse, somente resolvido depois do pronunciamento de uma das camponesas que indagou a todos da seguinte forma: "há homens que quando acontece o divórcio, levam tudo consigo, deixando as mulheres de mãos a abanar. Outros vão, mas deixam tudo com a mulher e os filhos. Agora eu pergunto, qual é o melhor, o primeiro ou o segundo homem?" [295].

A manifestação de opinião em público possibilitava às mulheres intervirem na tomada de decisões e ganhar maior influência no grupo social, elementos importantes na conquista do poder político. O fato das mulheres constituírem a maior representação política local no primeiro governo pode ter sido uma conseqüência direta dessa intensa projeção pública do feminino.

Recorrer a sessão das "cartas dos leitores" da *Tempo* para fazer denúncias foi outro recurso utilizado por algumas mulheres. Uma moradora da Província de Tete, E. do Nascimento Nyary e mãe solteira escreveu a essa revista uma carta denunciando um caso de assédio sexual do qual fora vítima, intitulando-a de "chantagem sexual". Alegou ter recebido de um funcionário da linha aérea de Tete a Maputo a proposta de concessão de bilhetes em troca de "sua atenção". Este havia se dirigido a sua casa às 23: 50 do dia 16 de outubro de 1979 e como não lhe tivesse aberto a porta, ele tinha deixado o recado por escrito. Nyary, argumentando sobre a vulnerabilidade que as mulheres na condição de mãe solteira estavam submetidas na sociedade e apoiando-se no artigo 7º da Constituição da República Popular de

[295] **Tempo**, n. 651, 3 abril 1983.

Moçambique que concede igualdade aos homens e mulheres em direitos e deveres, solicitou a tomada de providências para este caso[296].

Outra iniciativa foi a de Malisa Muluniga, residente do Distrito do Gilé (Zambézia). Em sua carta perguntou se as mulheres não tinham o direito a serem julgadas? Porque até os traidores eram julgados nos termos da lei. Tratava-se da denúncia de demissão conjunta de onze mulheres de uma empresa como punição por duas delas terem sido flagradas consumindo "as canas", produto com o qual trabalhavam. Embora tenha sido reconhecido entre os redatores da revista que as mulheres escreviam muito pouco, esta carta das trabalhadoras foi exposta em resumo na sessão "Posta Restante", um espaço criado pela redação devido à impossibilidade de publicação na íntegra de muitas cartas que se recebiam[297].

Na sessão "carta dos leitores" da *Tempo* também houve reclamações que diziam respeito às mulheres mas necessariamente não tinham sido escritas por elas. Um desses exemplos foi a carta do leitor Aly Jamal na qual se manifestou em defesa do direito das mulheres escolherem seu próprio noivo. Sua carta se referiu a uma situação de casamento forçado na Ilha de Moçambique que tomou conhecimento através da manifestação de descontentamento da esposa prometida. Segundo o leitor, ela se lastimava pelo insucesso da emancipação feminina pelo motivo de estar sendo obrigada pela família a casar-se em troca de produtos alimentícios, a qual já havia tentado abandonar o marido meses depois do casamento, mas tinha sido obrigada pela família a retornar. Partindo dessa situação muito comum em todo o território do país, Jamal terminou a sua carta com um questionamento. "Como poderia a mulher se emancipar sendo submetida publicamente a condições como estas" [298]?

As iniciativas até aqui descritas mostram que as mulheres entendiam que o momento político lhes era propício. Respaldadas pelo discurso de emancipação feminina veiculado pela Frelimo reivindicaram proteção, justiça e melhora da sua condição social e quando não o faziam por iniciativa própria, outros podiam fazer em sua defesa. Sem romper com o discurso do governo fundaram nele suas próprias visões de emancipação. É o que se pode ver no exemplo das vendedeiras, operárias da Caju e cooperativas da UGC. Mas além de lutar pela

[296] **Tempo**, n.747, p.53, 11 nov. 1979.
[297] **Tempo**, n.599, p.49, 2 ago. 1981.
[298] **Tempo**, n.528, p.47, 6 fev. 1980.

sobrevivência, garantir o sustento da família e formação educacional, a *Tempo* mostrou que as mulheres enfrentavam outros problemas de ordem social.

4.3 DIREITOS REPRODUTIVOS

A emancipação feminina era uma prioridade do governo, mas as discussões dos direitos reprodutivos da mulher ocuparam um lugar marginal. O programa de planejamento familiar fez parte de suas políticas sociais, mas o maior investimento se direcionou à assistência materno-infantil. Na *Tempo,* artigos, fotografias e reportagens demonstraram esse interesse do governo e da OMM através dos constantes cursos e reuniões promovidos para as mulheres nos Centros de Saúde, visando instruí-las sobre os cuidados com a mãe e a criança, incluindo o incentivo a realização de partos nos hospitais, ao aleitamento materno, aos cuidados higiênicos e, sobretudo uma orientação nutricional que garantisse alimentação mais saudável à família.

Um dos postos de trabalho criado pelo diploma ministerial é o de enfermeiras de saúde materno-infantil. Data-se assim o país de 250 quadros recentemente formados pelos institutos de ciências de saúde, em vários centros hospitalares.

Fig. 19. Assistência materno-infantil
Tempo, n.670,p.9, 14 agos. 1983.

Segundo artigo da *Tempo*, a política de planejamento familiar do governo centrou-se mais no espaçamento entre as gravidezes do que no seu limite. O curto intervalo entre os partos, assim como o seu acontecimento prematuro era acreditado entre os profissionais de saúde como um forte agravante para elevação da mortalidade materna e infantil. Conforme análise de Isaacmam, o grupo de maior atenção à saúde no país era constituído por mulheres na idade de ter filhos (60%) e crianças com menos de 5 anos de idade que totalizavam 80% das consultas médicas (1979) e era uma meta do Ministério de saúde lançar uma campanha de planejamento familiar por três anos, visando atingir até dezembro de 1979 25.000 mulheres. Contudo, alguns profissionais de saúde do Hospital Central de Maputo, em entrevista a *Tempo* no início dos anos 80, afirmaram que o controle da reprodução entre as mulheres ainda era um grande problema a resolver. Pesquisa realizada pelo Dr. Francisco Songane, diretor Adjunto do Setor de Maternidade deste Hospital verificou desconhecimento dos meios contraceptivos e um uso restrito entre aquelas que tinham acesso. Do total de 100 mulheres entre 14 e 18 anos entrevistadas, 13 conheciam a existência de métodos, 5 faziam uso e 9 já tinham filhos[299].

Maria Luiza Lemos, técnica em saúde materno-infantil, afirmou que o Centro de Saúde disponibilizava anticoncepcionais. Entre eles, o dispositivo intra-uterino, a pílula, a espuma espermicida, a laqueação de trompas e o preservativo e, a norma estabelecia que o seu acesso era um direito da mulher em geral. Porém, segundo ela, no cotidiano a distribuição somente era permitida as mulheres casadas e a sua aquisição se dava mediante receita médica. Deste modo, as jovens e as mães solteiras estavam impossibilitadas de acederem a essas informações e ao uso dos métodos[300].

Um fator que ainda precisa ser considerado é o valor que a sociedade moçambicana atribuía a maternidade. Em uma entrevista a *Tempo* sobre doenças venéreas, a Dra. Margarida Menezes, diretora do setor de Ginecologia do Hospital Central de Maputo, afirmou que as mulheres geralmente manifestavam vergonha de se revelarem estéreis e que o estado de infertilidade significava repúdio do marido e marginalização social, não sendo raro que mulheres fossem espancadas ou repudiadas por seus maridos, às vezes somente por motivo de desconfiança de que elas tivessem cometido aborto ou adultério. Um esposo que identificasse que sua mulher era estéril deveria devolvê-la a sua família e receber de volta o lobolo investido no casamento, ou então receber de sua família uma outra mulher. No levantamento

[299] **Tempo**, n. 703, p. 23, 1 abr. 1984; ISACMAN, ibid., p. 128-131
[300] **Tempo**, n. 703, p. 23, 1 abr. 1984.

de Isaacman, a taxa de infertilidade em 1979 calculada por médicos de Maputo entre as mulheres chegava a cerca de 30% e isto se devia as infecções contraídas por ocasião do parto, doenças sexualmente transmissíveis e aos abortos espontâneos. De modo que as mulheres se dirigiam aos centros de saúde muito mais em busca de orientação médica para a concepção do que para evitar filhos[301].

Mas esse comportamento face à infertilidade tinha uma profunda relação com a concepção de maternidade vigente na sociedade. Na análise de Loforte, entre os Tsongas o que dá a uma jovem o estatuto de mulher não é a perda da virgindade, nem o casamento, mas a concepção, sendo a sexualidade vista principalmente como o lugar da produção de descendentes, logo a limitação do nascimento dos filhos se constituía em algo marginal e era devido à importância da procriação que a sexualidade e capacidade reprodutora das mulheres era cuidadosamente controlada pelos mais velhos encarregados de defenderem os interesses da comunidade. Em caso de viuvez, por exemplo, a relação sexual era obrigatória logo após a morte do marido, mas com o irmão do falecido ou outro representante masculino da sua família, já nos primeiros meses de gravidez ou alguns meses após o parto ela era proibida, no caso de transgressão ou surgimento de gravidez nesse período, as mulheres estariam sujeitas a repressão familiar, ao escárnio, ao desrespeito e a retirada da própria criança dos seus cuidados por parte dos sogros A obediência às regras sexuais estabelecida pelo costume por sua vez, determinava um espaçamento entre os partos. No ambiente urbano essas regras sexuais não eram seguidas com tanto rigor, mas a importância da procriação prevalecia[302].

Mesmo nas cidades ter muitos filhos conferia prestígio social aos indivíduos e em especial aos homens. A Diretora do setor de Ginecologia do Hospital Central de Maputo, Margarida Menezes também afirmou a *Tempo* que era muito comum às mulheres casadas se queixarem aos médicos sobre a recusa de seus maridos ao uso dos métodos contraceptivos. Quando não jogavam os anticoncepcionais fora se negavam a usar os preservativos, alegando desconforto. Eles também demonstravam violenta resistência à orientação médica de limitar o número de filhos mesmo em caso de risco de vida da sua esposa. Geralmente esse comportamento masculino era legitimado sobretudo, devido ao valor que a procriação tinha na sociedade[303].

---

[301] **Tempo**, n. 504, p. 32-338 jun. 1980; ISAACMAN, op. cit., p. 132
[302] LOFORTE, ibid.,p. 201-218.
[303] **Tempo**, n. 504, p. 33, 8 jun. 1980.

Outro procedimento que dificultava o acesso e uso dos anticoncepcionais foi a política de restrição desses métodos às mulheres casadas. Através de algumas entrevistas, a *Tempo* procurou mostrar como a generalização do uso de anticoncepcionais estava sendo discutida e entre as opiniões apresentadas vale destacar a de Gertrudes, membro do secretariado nacional da OMM que afirmou ser a liberação dos métodos contraceptivos para as jovens uma contribuição para o abuso da prática sexual descomprometida e ela própria não seria capaz de aceitar que um dos seus filhos se casasse com uma mulher que "andou por aí porque tinha a defesa dos anticoncepcionais". O parecer de Gertrudes refletia o senso comum e em parte a orientação da OMM, cuja preocupação se centrou mais no combate ao "liberalismo sexual" do que a questões ligadas a gravidez em si, embora outras pessoas fossem a favor da sua liberação por considerar-lo uma solução para prevenir o surgimento de mães solteiras na sociedade. A advogada Gita Honwana também entrevistada pela *Tempo* afirmou que de um lado, as mulheres e principalmente a camada juvenil não tinham acesso aos anticoncepcionais, mas na sua experiência profissional notava que casos de aborto eram julgados nos tribunais[304].

Apesar da Constituição do país considerar essa prática como um crime, o aborto era recorrente entre as mulheres. A Ginecologista Margarida Menezes em sua entrevista a *Tempo* comentou que frequentemente surgiam no consultório, estudantes do ensino secundário entre 14 e 16 anos para solicitar um aborto, mas não era possível atendê-las tanto por ser considerado um crime como um procedimento contrário à ética médica. Porém não havendo meios de realizar um aborto seguro no centro de saúde, as mulheres tanto casadas quanto solteiras, do campo ou da cidade recorriam a métodos artesanais e inseguros. Conforme artigo da *Tempo* até mesmo entre as mulheres das zonas rurais, onde os tabus sexuais e a concepção ancestral de procriação eram mais rigorosamente respeitados, se lançava mão de várias técnicas, muitas das quais de caráter mágico-religiosas para evitar a gravidez indesejada, como por exemplo: amarrar em torno da cintura um fino cordão ou ingerir antes da relação sexual uma porção de cinza diluída em água, ou até mesmo enterrar uma garrafa de barro contendo uma espécie de absorvente higiênico, voltando a ser desenterrado na ocasião em que se deseja conceber[305].

Segundo Loforte, entre os Tsongas o aborto era reconhecido como um veículo de *nzaka* (malefícios). A mulher que cometesse este ato deveria ser submetida a uma cerimônia

[304] **Tempo**, n. 703, p. 22-27, 1 abr. 1984.
[305] **Tempo**, n. 504, p. 28, 8 jun. 1980 .

de purificação somente realizada após a terceira menstruação depois do aborto e incluía relação sexual obrigatória como forma de expulsão da impureza contraída[306].

A única discussão da OMM sobre a prática do "aborto clandestino" identificada nos documentos consultados, ocorreu em sua IIª Conferência (1976). Conforme relatório dessa Conferência, suas líderes reconheceram a gravidade desse problema, responsável por levar as mulheres a óbito, e torná-las inférteis ou lhes trazer transtornos psicológicos. No relatório de sua Conferência também foram apontadas razões variadas que levavam as jovens, inclusive casadas a essa prática: a inexperiência e o medo da marginalização social como mães solteiras, a "concepção burguesa" de não querer ter filhos, por já terem muitos filhos ou pelo fato de ter realizado um parto recentemente. Das discussões efetivadas sobre o assunto, a OMM decidiu que a orientação de planejamento familiar deveria ser direcionada às mulheres casadas, enquanto que as solteiras deveriam ser atingidas através de uma campanha de educação sexual. Entretanto, com essas medidas a OMM se desviou do centro do problema, a prática do aborto inseguro. A generalização do uso de anticoncepcionais era uma necessidade, mas assim como a educação sexual nas escolas, isso não garantia a possibilidade do surgimento de uma gravidez indesejada, vide testemunhos das mulheres casadas sobre a recusa de seus maridos ao uso de métodos para evitar a gravidez [307].

Diante das dificuldades de acesso às informações e medicamentos, da resistência dos maridos ao uso dos métodos e a exigência da maternidade, a prática do aborto acabava por romper uma secular dominação patriarcal sobre a sexualidade e reprodução das mulheres. Apesar da OMM não ter considerado o controle da reprodução pelas mulheres como uma medida de emancipação feminina, as mulheres procuraram meios de assumir esse controle, embora isso pudesse lhes custar um preço muito elevado, sua própria vida.

Atualmente, o acesso aos meios seguros de interrupção da gravidez ainda é um grave problema de saúde pública no país. Através de um inquérito realizado em 1994 abrangendo 6115 mulheres em idade reprodutiva na cidade capital de Maputo, onde o número de profissionais de saúde por habitante é o maior do país, Ana Granja afirmou que embora 73% das mulheres tinham conhecimento da existência do programa de planejamento familiar, 70% não o utilizam. Por outro lado, entre as mulheres que "quer os filhos que já tem", apenas 36% usavam o planejamento familiar, mas 78% o conheciam. Para Granja, uma série de

[306] LOFORTE, ibid. p. 216-17; CONFERÊNCIA da Organização da Mulher Moçambicana, 1976, ibid. p. 124-126.

complicadores dificultava o uso generalizado dos métodos anticoncepcionais como: a falta de medicamentos e materiais no almoxarifado do hospital, a distância dos centros de saúde, as dificuldades econômicas e educacionais, o tempo de espera das consultas e a qualidade no atendimento dos funcionários da área de saúde. Granja ainda afirmou que embora a interrupção voluntária da gravidez no centro de saúde já fosse possível, esse benefício se tornava restrito a algumas mulheres de maior poder aquisitivo e educacional, uma vez que sua realização exigia das pacientes a realização de exames específicos e um pedido por escrito encaminhado ao diretor do hospital, além do pagamento das despesas que no início dos anos 1990 equivalia a um salário mínimo[308].

4.4 AS MULHERES NO COMBATE À VIOLÊNCIA DOMÉSTICA

> *Senhores juízes, venho denunciar o meu marido. Nesta semana tão sagrada ele ousou dormir na minha esteira. Foi mesmo nesta última noite, obrigando-me a desrespeitar e violar todos os princípios.*
>
> *- O meu marido também, senhores juízes. Passou a tarde de ontem bebendo sura e quando chegou a noite quis dormir na minha esteira. Como eu recuasse agrediu-me aos gritos, pontapés, vejam, vejam estes arranhões que tenho no pescoço, estas chagas nas costas, vejam, eu não estou a mentir.*
>
> *-Bravo, bravo, aqui estão as mulheres de coragem. Muito bem. Vieram até aqui denunciar os vossos maridos. Qual a contribuição por vós dada no sentido de evitar tais desvios*[309]?

Para a Frelimo, a família era a "célula base da sociedade" e um lugar privilegiado para a formação das novas gerações de revolucionários. A partir deste reconhecimento e em defesa de um modelo de família monogâmico, o governo empenhou-se em incentivar casamentos e tentou evitar a dissolução de famílias, defendendo a reconciliação acima de qualquer conflito. Neste sentido, uma das medidas tomadas pelo governo foi à eleição do dia 25 de dezembro como o dia da família. Com a escolha dessa data, a Frelimo não pretendia fazer qualquer apologia ao calendário cristão, mas dar-lhe um significado político, visto que o costume religioso de celebrar o natal que era uma herança da colonização continuou sendo

---

[308] GRANJA, Ana Carla. O aborto e o direito de controlar o próprio corpo. **Notícias de Moçambique**, Maputo,n.76, 7 abr. 1996.
[309] CHISIANE, Paulina. *Ventos do Apocalipse*. Lisboa: caminho, 1999. p 94.

respeitado pela população. Outra medida adotada foi a construção de um Palácio dos Casamentos, onde passou a ser celebrados casamentos coletivos, inclusive de casais que já conviviam há anos mas que não eram reconhecidos como casados perante a lei do novo Estado[310].

O governo incentivou a realização de casamentos, mas essa instituição já era bastante valorizada na sociedade. Na *Tempo* não foram raras as notícias de realização de casamentos coletivos através do apoio da OMM, do Estado e empresas. Realizar o casamento civil parece ter sido uma exigência, de modo particular, para os funcionários da estrutura do governo ou que exerciam um papel de liderança em organizações sociais e no partido. Um desses casos noticiado na *Tempo* foi o dos trabalhadores da tipografia e fotografia "Globo" que ao se destacarem nas campanhas de apoio ao IVº Congresso da Frelimo, foram beneficiados pela célula do partido e da referida empresa com o financiamento da cerimônia e festa matrimonial no Palácio dos Casamentos. Na sessão de cartas da *Tempo*, os leitores demonstravam-se excessivamente preocupados com a impossibilidade de realizar seus casamentos, no entanto, apresentavam como motivo determinante desse impedimento, o elevado custo do lobolo que lhas era exigido[311].

Apesar das facilidades e incentivo do governo para a realização de casamentos civis, o consuetudinário continuou sendo o mais requisitado pela população. Isto foi demonstrado através da predominância que as discussões sobre o lobolo ocuparam na revista e a atitude da OMM em sua IVª Conferência que se viu obrigada a admitir a legitimidade dessa forma de união conjugal. Assim, a exigência do governo de realizar casamentos civis foi uma medida de controle, desvalorização e combate aos casamentos por lobolo.

O casamento lobolado tinha uma importância fundamental na garantia da descendência familiar. Conforme discussão já realizada no segundo capítulo, na análise de Paulo Granjo, o lobolo legitima a pertença da filiação a linhagem paterna, confere estatuto social aos cônjuges e está intimamente relacionada a concepções das religiões *tradicionais*. Nas notícias da *Tempo*, até mesmo nos centros urbanos este tipo de casamento era exigido sobretudo como uma condição para a procriação. O estado de "mães sem marido" era motivo de marginalização, desrespeito e perseguição na sociedade, sendo um dos problemas sociais bastante discutidos pela OMM.

---

[310] **Tempo**, n. 639. p. 8, 9 fev. 1983; n. 741. p. 10-14, 23 dez. 1984; n. 785. p. 13, 15 abr. 1984; n. 733. p. 2-4, 11 nov. 1984; n. 554. p. , 2 agos. 1981

[311] **Tempo**, n. 690. p. 21-23, 1 jan. 1984; n. 549. p. 15, 29 jul. 1979; ORGANIZAÇÃO DAS MULHERES MOÇAMBICANAS , 1984,ibid., p. 8

O lobolo era uma exigência nas sociedades patrilineares, porém nas matrilineares, com exceção daquelas influenciadas pelo islamismo, a condição era que o marido realizasse um "serviço conjugal" na machamba da mãe da esposa e familiares. No caso de separação futura do casal, o costume determinava que os maridos deveriam abandonar a casa deixando bens e filhos para sua ex-esposa, neste sentido, a cultura garantia uma proteção social às mulheres. Já nas relações conjugais legitimadas pelo lobolo se admitia o divórcio sob representação da linhagem paterna com ressarcimento da compensação oferecida no ato do casamento e como geralmente não havia disposição dos membros masculinos de realizar a devolução, as mulheres eram aconselhadas pela própria família a manter o casamento mesmo que sofressem maus tratos ou espancamentos e, se tentassem fugir, a lei consuetudinária permitia que fosse devolvida ao seu esposo. Para as pessoas reconhecidas adultas, o casamento era uma regra e conservar o estado de solteiro não era uma atitude bem vista na sociedade, quer seja por influência da Frelimo ou do costume[312].

A desigualdade de gênero no direito ao pedido de divórcio foi uma preocupação da OMM. Segundo a *Tempo*, o divórcio foi uma das discussões que marcaram a IVª Conferência da OMM em 1984, onde se constatou ter sido um avanço da IIª Conferência, a extensão do direito de divórcio às mulheres. Entretanto, o aumento de casamentos desfeitos alcançou um número elevado depois da aprovação dessa medida. Apesar das campanhas de apoio à família desenvolvida pelo novo governo, da importância cultural que tinha o casamento e a exigência de devolução do lobolo, em caso de separação, as mulheres frequentemente faziam uso desse direito. Na *Tempo,* um dos artigos discutia as razões que estaria por trás do divórcio e identificou como causas: a falta de preparo e diálogo, o alcoolismo, a esterilidade, a transferência de um dos cônjuges por razões de trabalho, incompatibilidade sexual, gravidez antes do casamento, adultério e casamentos precoces[313].

A OMM em suas discussões sobre o assunto centrou-se na situação das crianças com a separação dos pais que passavam a uma condição de abandono. Nas sociedades de influência patrilinear e muçulmanas, a custódia dos filhos em caso de separação pertencia ao pai e sua família, mas ficando com a mãe, os pais costumavam não se responsabilizar pelo seu sustento. Já no sistema matrilinear, as crianças pertenciam à mãe. A OMM assim como a Frelimo defendiam a integridade da família, sendo mais adeptos ao discurso de conciliação

[312] GEFFRAY, 2000, ibid.,p. 43-48; **Tempo**, n.689 , p. 49, 23 dez. 1983; n.746 , p. 8, 21 jan. 1984.
[313] **Tempo,**n.746 , p. 8-13, 21 jan. 1984.

do que de rompimento das relações conjugais, provavelmente por isso, essa organização privilegiou em sua discussão a situação dos filhos[314].

No entanto, a relação conjugal também podia ser uma fonte de opressão para as mulheres tanto das zonas urbanas quanto rurais. Em um dos artigos sobre a condição social das mulheres nas cidades, a *Tempo* comentou que o fato da mulher não trabalhar fora de casa e depender unicamente do marido para o sustento da família, a obrigava a sustentar uniões conjugais, mesmo sofrendo dia a dia, violências quer físicas, sexuais e/ou psicológicas. Esse mesmo artigo, se referindo as zonas rurais, afirmou que quem garantia o sustento familiar era a mulher, porém, o marido era o dono do seu trabalho e da sua produção e por isso manifestavam uma oposição violenta contra a emancipação das mulheres[315].

Embora não fosse uma característica própria do sistema de parentesco matrilinear, em localidades de influência islâmica, a situação das mulheres casadas também se mostrava opressora. Em um artigo sobre a situação da população feminina Maconde, habitantes de Cabo Delgado, a *Tempo* afirmou que as mulheres daquela região estavam procurando "defender-se das arbitrariedades das seqüelas do feudalismo que têm no próprio homem o seu agente principal", recorrendo ao Tribunal Popular de Macomia, na Província de Cabo Delgado para apresentarem seus pedidos de divórcios devido à prepotência dos maridos ou adultério. Em um outro artigo especificamente sobre os Tribunais Populares essa revista mostrou que as questões mais freqüentes em Macomia diziam respeito "à vida conjugal, pancadaria entre pessoas e cônjuges". A *Tempo* noticiou a iniciativa do pedido de divórcio como um avanço e conquista das mulheres, algo que contrariava o princípio de proteção a família defendido pelo governo, mas não deixou de ressaltar através da fala de uma das lideranças da OMM desta região que "o inimigo principal não é o homem, mas o sistema. Algumas mulheres tinham aprendido a orientação da Frelimo de que a emancipação feminina se resolveria pela desestruturação do conflito de classes. Contudo, apresentar pedidos de divórcio nos Tribunais passou a ser uma estratégia amplamente utilizada por elas para se livrarem dos maus tratos e da violência de seu inimigo mais próximo, seus próprios maridos[316].

Nas notícias da *Tempo* a atitude das mulheres de solicitarem o divórcio foi interpretado como um entendimento errado do conceito de emancipação feminina. Segundo artigo sobre o assunto, o divórcio estava sendo utilizado pelas mulheres como "uma forma de

---

[314] **Tempo**, n.554 , p. , 2 ago. 1981.
[315] **Tempo**, n.559 , p.17 , 4 abr. 1982.
[316] **Tempo**, n.361 , p.47 , 4 set. 1977; n.362 , p.46 , 11 set. 1977.

testar junto ao homem a sua liberdade de fazer o que entende" e como uma "arma num litígio" que a mulher pensava desenvolver-se entre ela e o homem, quando de fato se tratava de uma questão de luta de classes. Samora Machel, em seu pronunciamento na IVª Conferência da OMM em 1984 manifestou seu descontentamento por "este tipo de solução" arranjada entre as mulheres, pois o número de divórcios era crescente. A atitude de separar-se dos maridos é mais uma demonstração de relacionamento entre as mulheres e o discurso de emancipação feminina da Frelimo, uma forma de apropriação desse discurso, enquanto um instrumento de empoderamento feminino para se defender de uma secular opressão, a violência doméstica. Ao utilizarem em massa o direito ao divórcio conquistado pela OMM, elas demonstraram mais uma faceta do seu entendimento de emancipação feminina[317].

[317] **Tempo**, n.554 , p. , 2 ago. 1981; n. 746, p.15, 18 nov. 1984.

5 CONCLUSÃO

Em *Mulher e Notícias* se discutiu os discursos sobre as mulheres de Moçambique difundido pela revista *Tempo* entre os anos 1975-1985. A partir do conceito de discurso como prática social, essa dissertação procurou mostrar que o discurso de emancipação feminina da Frelimo, notavelmente hegemônico nessa revista, foi sendo construído e modificado durante o processo revolucionário na sua inter-relação com as pessoas, em especial as mulheres, num jogo de conflito envolvendo enunciação/ acontecimento e produção/recepção, o que deu lugar a uma pluralidade de outros discursos. Desse modo, essa análise não se restringiu a apresentar o que a *Tempo* dizia sobre a mulher em um determinado período, mas procurou incluir as intervenções dos sujeitos e das pressões sociais na construção do discurso.

Relacionar as notícias da *Tempo* com outras fontes foi de fundamental importância para o desenvolvimento de uma análise crítica do discurso sobre a mulher nessa revista. É bastante evidente em suas notícias, a tendência a uma otimização da imagem da mulher e da sua atuação na sociedade, principalmente devido ao compromisso assumido por essa redação com a política da Frelimo. Mas ainda que de forma não tão explícita, também se pôde verificar nessa revista, manifestações de indiferença às orientações do Partido e da OMM, resistências e distintas formas de apropriação do discurso do Partido e Governo por parte dasmulheres. Essa análise ainda permitiu concluir que:

Sob a inscrição "Mulher Moçambicana", a *Tempo* tendeu a amalgamar as mulheres em suas identidades e experiências. Seu discurso buscou expressar uma imagem homogeneizada, unitária e nacional, da mulher, tentando suprimir as suas diferenças de região, classe, religião, idade, racial, cultural e até mesmo da opressão vivenciada entre as mulheres. Contudo, ainda que de forma implícita, essa mesma revista também procurou romper com esse discurso singular da Frelimo. Através de alguns artigos, crônicas e principalmente imagens, indicou diferenças de ordem social, religiosa, territorial (campo/cidade) e "étnica", mostrando alguns traços da diversidade que caracterizavam a existência dessas mulheres na sociedade.

As discussões relacionadas à mulher na Frelimo ganharam impulso, sobretudo, a partir do questionamento das próprias mulheres sob sua ausência nos combates, o que teve

como conseqüência, a fundação de um Destacamento Feminino. Sua atuação durante a guerra de independência foi responsável pela emergência de novos conceitos em relação à mulher e atuou como uma forte referência na propaganda da *Tempo* sobre o feminino no período do primeiro governo após a independência.

Porém, o discurso de emancipação feminina da Frelimo se apresentou bastante contraditório nas fontes analisadas. Embora o governo tivesse considerado a emancipação da mulher como uma prioridade política, por influência do marxismo, restringiu as questões de gênero, assim como as de raça à luta de classes. Com base nesse pensamento defendeu que a origem da dominação masculina estava na propriedade privada, sendo uma questão muito mais do sistema econômico do que algo a ser resolvido entre o homem e a mulher. Por isso, o envolvimento das mulheres nas tarefas da Revolução e principalmente nas atividades políticas foi defendido como uma condição fundamental para a conquista da emancipação.

O incentivo às mulheres ocuparem novos papéis na sociedade foi parte integrante do discurso de emancipação do governo para as mulheres. Mas se de um lado, esse discurso projetava as mulheres para fora do espaço doméstico, do outro exigia delas, o cumprimento de tarefas domiciliares. Apesar de a Frelimo ser a favor da igualdade entre homem e mulher, inclusive defendendo o fim da divisão do trabalho com base no sexo, as tarefas domésticas continuou sendo vista como uma obrigação natural e exclusiva da população feminina, não havendo aí nenhuma contradição com a proposta de emancipação, aliás, isto fazia parte desse processo. Uma mulher emancipada incluía ser uma excelente dona-de-casa e militante da causa revolucionária. Porém, conciliar a participação política com o trabalho doméstico implicava em um aumento da jornada do trabalho não pago pelas mulheres mas essa "obrigação" feminina foi propagandeada pela *Tempo* como um ato patriótico. Os novos papéis sociais que as mulheres passaram a exercer na sociedade estiveram estreitamente associados à sua condição de mãe e esposa, de modo que a proposta de emancipação da Frelimo atuou como um verniz tornando novos, velhos papéis atribuídos ao feminino.

A implementação de medidas para a emancipação evocou contradições profundas com aspectos das culturas locais. Em defesa de uma visão materialista e científica da natureza e da realidade, o discurso político da Frelimo foi extremamente violento em relação às visões de mundo e as "práticas culturais" e o seu combate se mostrou nas notícias como uma das tarefas imperativas da OMM. Contudo, houve manifestações de resistências ao abandono de tais "práticas" e crenças porque elas demarcavam a existência social das populações e principalmente das mulheres, maior alvo dessas perseguições. As mulheres se viram nesse

período sob fogo cruzado de poderes entre as exigências e orientações do novo governo e das tradições culturais. Este também foi um período propício a negociações, onde algumas delas, lançando mão de estratégias buscaram se livrar do lobolo que reforçava a dominação masculina, como também defenderem os ritos de iniciação por concorrerem para a afirmação de suas identidades.

As cotidianas colisões geradas dessa contradição não somente conduziram a Frelimo a uma perda de prestígio como a uma profunda fratura do poder institucional, opondo de um lado, o governo do Estado marxista e do outro, os chefes de linhagens, situação que favoreceu o surgimento de alianças dos povos e chefes com a Renamo que ao contrário da Frelimo, se mostrou receptiva em relação às crenças e "práticas culturais". Porém, por volta de 1985, a *Tempo* mostrou através dos discursos de membros do governo e líderes da OMM que a Frelimo havia flexibilizado a sua política de combate. Obviamente que essa mudança do governo se deveu a vários fatores, mas, as resistências manifestadas pela população por necessidade de garantir a sua existência social e sobrevivência atuaram como um motivo determinante da mudança do governo.

O analfabetismo não impediu às mulheres de ter acesso à informação e a participação política. As fotografias da *Tempo* foi um recurso muito útil para a superação desse problema, somado a outras iniciativas do governo, como o cinema móvel e os programas de rádio. De um modo geral elas procuraram se manifestar através da oralidade, utilizando a *Tempo* como um espaço para registrarem suas reclamações e necessidades. É obvio que o discurso de emancipação da Frelimo não atingiu as mulheres em geral, mas evocou credibilidade no coletivo para elas, de modo que, o primeiro decênio após a independência foi um tempo propício para reivindicarem melhor condição social, conquistarem mais autonomia, questionarem as estruturas patriarcais predominantes na sociedade e rejeitarem imposições do governo ou legitimadas culturalmente. Ainda que de maior incidência no ambiente da família, mulheres puderam reivindicar uma renegociação dos papéis de gênero.

É o que se pôde notar nos casos das vendedeiras de peixe, bebidas, na atuação das cooperativistas da UGC e das operárias da indústria de Caju de Maputo. Essas experiências demonstram que as mulheres entenderam que o momento político era favorável a elas. Respaldadas pelo discurso de emancipação feminina veiculado pela Frelimo reivindicaram proteção, justiça e melhoria da sua condição de vida, assim como, livraram-se de casamentos indesejados e defenderam algumas tradições culturais, como por exemplo, os ritos de iniciação. Nesses exemplos notou-se que as mulheres não romperam com o discurso do

governo, mas se apropriaram dele, fundando em seu interior suas próprias visões de emancipação.

Os direitos reprodutivos e a violência doméstica emergiram nas notícias e documentos como temas marginais das discussões da OMM e Frelimo. Apesar de se constituírem como problemas graves que atingiam o cotidiano das mulheres. Conforme análise das notícias referente à realidade de Maputo, notou-se que a política de planejamento familiar priorizava mais o espaçamento entre as gravidezes e os cuidados materno-infantil do que o impedimento da gestação, havendo entre as mulheres um desconhecimento generalizado dos métodos anticoncepcionais e uma restrita distribuição de contraceptivos. No entanto, embora o Estado e a OMM não acreditassem na aquisição do controle reprodutivo pela mulher como uma necessidade de sua emancipação, a prática do aborto era utilizada amplamente pelas mulheres como uma forma de controle de sua fecundação. Até os dias atuais esse tem sido o recurso mais utilizado pela maioria das mulheres. Se de um lado, com essa iniciativa elas rompem com uma secular dominação patriarcal sobre a sua sexualidade e reprodução, assim como as desigualdades de acesso as informações e meios seguros de realizar a interrupção da gravidez. Do outro são expostas a óbitos e nos primeiros anos após a independência a prisões, devido ao fato dessa prática ser considerada no país como um ato criminoso.

A violência doméstica também foi outro problema social grave que atingia o público feminino. Apesar do governo Frelimo e OMM defender o casamento civil e monogâmico e adotarem uma política de proteção à família, sendo a favor em geral da reconciliação e do aconselhamento, a *Tempo* mostrou que o número de divórcios era crescente e a maioria dos pedidos era feito por mulheres. Ao utilizarem em massa o direito ao divórcio conquistado pela OMM, as mulheres demonstraram mais uma faceta do que entre elas se entendia como emancipação feminina e atitudes como essas contribuíam para a concretização das intenções do discurso de emancipação da Frelimo, “libertar a iniciativa criadora da mulher”. Essa iniciativa foi mais uma forma de apropriação do discurso de emancipação da Frelimo entre as mulheres que procuraram utilizá-lo enquanto um instrumento de empoderamento para se defenderem de uma secular opressão, a violência doméstica.

Bibliografia

ALAMBERT, Zuleica. **Feminismo:** O ponto de vista Marxista. São Paulo: Nobel, 1986.

ARAGUEN, Marysa Navarro. Miranda nueva-problemas viejos. In: LUNA, Lola (org). **Mujeres y sociedad-nuevos enfoques teóricos y metodológicos.** Barcelona: Universidade de Barcelona, 1991 pp 101-109.

ARMSTRONG, Pat and Hugs. Beyond sexless class and classless sex: Towards Feminist Marxism. In: HAMILTON, Roberta e BARRET, Michele (eds). **The politics of diversity, feminism, Marxism and nationalism.** London: Verso, 1986. pp 208-237.

BÂ, Hampate. A tradição viva In: KIZERBO, Joseph (coord).**História geral da África:** metodologia e pré-história daÁfrica. São Paulo: Ática, 1982, pp 162-171.

BARRET, Michele. As palavras e as coisas: materialismo e método nas análises feministas contemporâneas. In: **Revista estudos feministas**, v 7 pp 108-125, n. 1 e 2, 1999.

BAZIMA, Amélia. Mulher e desenvolvimento: a mulher na realização do direito ao desenvolvimento In: AFONSO, Ana Elisa de Santana (org). **Eu mulher em Moçambique**. República de Moçambique: UNESCO e AEMO, 1994, pp 19-37.

FRY, Peter (org). **Moçambique**: ensaios. Rio de Janeiro: UFRJ, 2001.

BOSERUP, Ester. The economics of poligamy. In: GRINKER, Roy Richard; STEINER, Chistopher (eds). **Perspectives on África:** a reader in culture, history and representations. Oxford: Blackwell, 1996, p. 506- 517.

MATEUS, Dalila Cabrita. **A Luta pela independência:** a formação das elites fundadoras *da Frelimo,* MPLA, PAIGC. Portugal: Inquérito, 1999. pp 50-124.

CASIMIRO, Isabel. **Paz na terra, guerra em casa:** feminismo e organizações de mulheres em Moçambique. Maputo: Promédia, 2004.

CHISIANE, Paulina. Eu, mulher...por uma nova visão do mundo. In: AFONSO, Ana Elisa de Santana (org). **Eu mulher em Moçambique**. República de Moçambique: UNESCO e AEMO, 1994, pp 12-18.

_____ . **Niketche**: Uma história de poligamia. Lisboa: Caminho, 2002.

_____.**Ventos do apocalipse**. Lisboa: Caminho, 1999

COMITINI, Carlos. **A África arde:** lutas dos povos africanos pela liberdade. Rio de Janeiro: Codecri, 1980. p. 18-119.

CORREIA, Sônia; HOMEM, Eduardo. **Moçambique primeiras machambas**. Rio de Janeiro: Margem, 1977.

DIAS, Jorge; DIAS, Margot. **Os Macondes de Moçambique**. Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar, 1970. (v. 3, Vida social e ritual).

_____. **Os Macondes de Moçambique.** Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar, 1964. (v. 1, Aspectos históricos e econômicos).

_____.**Os Macondes de Moçambique.** Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar, 1964. (v. 2, Cultura material).

DIAS, Maria Odila Leite da Silva.Novas subjetividades na pesquisa histórica feminista: uma hermenêutica das diferenças. **Revista estudos feministas**, v. 2, pp 373-382, n.2,1994.

DOMINGOS, Luis Tomás. **L'impact du Christianisme au Mozambique**: lê cãs dês Sena de la Vallée du Zambeze.1997. Dissertação (Mestrado em Etinologia) - Université Paris 8, França, 1997, pp 1-67.

FELICIANO, José Fialho. **Antropologia econômica dos Thonga do Sul de Moçambique**. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1998. pp 11-37; 151-240; 353-447. (Estudos 12).

FOUCAULT, Michael. **A ordem do discurso**. Tradução de Laura Fraga Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola,1998. p 68. Aula Inaugural no College de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970.

GEFFRAY, Christian. **A Causa das armas:** antropologia da guerra contemporânea em Moçambique. Porto: Afrontamento, 1991.

_____. **Nem pai nem mãe**: crítica do parentesco: o caso macua. Lisboa:Ndjira, 2000.

GOMES, Ana Célia Calapez. Relações de domínio no local de trabalho: a problemática da raça numa empresa mista em Moçambique. In: I SIMPÓSIO INTERNACIONAL. O DESAFIO DA DIFERENÇA. Articulando gênero, raça e classe. **Anais**...Salvador: UFBA, (Cd-rom) 2000.

GRANJA, ANA CARLA. O aborto e o direito de controlar o próprio corpo. **Notícias de Moçambique**. Maputo. N. 76. 7 de abr 1996.

GRANJO, Paulo. O lobolo do meu amigo Jaime: um velho idioma para novas vivências conjugais. In: Travessias**. Revista de ciências sociais e humanas em língua portuguesa**. n. 4/5. Lisboa, p. 47-73, julho de 2004.

GRASSI, Marzia. De cabo verde para o mundo. Economia informal e gênero. **Travessias**: **Revista de ciências sociais e humanas em língua portuguesa**. Lisboa. 4/5. pp. 99-117. 2004.

HAY, Margaret Jean. Queens, prostitutes and peasants: historical perspectives on african women, 1971-1986. **Canadian jounal of African studies**, XXII, 3, 1988. pp 431-447.

HARDING, Sandra. A instabilidade das categorias analíticas na teoria feminista. **Revista estudos feministas**. n. 1, pp.7-32,1993.

HERNANDEZ, Leila Maria Gonçalves Leite. A África na sala de aula: visita a história contemporêna. São Paulo: Selo negro, 2005. p.131-155.

HOBSBAWM, Eric. A volta da narrativa. In: **Sobre história**. São Paulo: Cia das Letras, 1998. p. 201-206.

HONWANA, Alcinda Manuel. **Espíritos vivos, tradições modernas**. Possessão de espíritos e reintegração social pós-guerra na sul de Moçambique. Maputo: Coleção Identidades, 2002.

IMAM, Ayesha Mei-Tje. The presentation of african women in historical writing. In: KLEINBERG, S. Jay (coord). **Retrieving womens's history: changing perceptions of the role of women in politics and society.** Berg/UNESCO, 1988, pp 30-40.

ISAACMAM, Bárbara; STEFHAN, June. **A mulher moçambicana no processo de libertação**. Maputo: Instituto nacional do livro e do disco, 1984.

JUNOD, Henrique A. **Usos e costumes dos bantos:** A vida duma tribo do Sul de África. 2ed. Lourenço Marques: Imprensa Nacional de Moçambique, 1974. (Tomo I. Vida social) pp 77- 191; 273-331; 370-469.

KOLLONTAI, Alexandra. **Marxismo e revolução sexual**. São Paulo: Global.1982.(Coleção n.12).

LOFORTE, Ana Maria. **Gênero e poder**: entre os Tsongas de Moçambique. Maputo: PROMÉDIA, 2000.

LOVEJOY, Paul**. A escravidão na África**: uma história de suas transformações. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

MACHEL, Samora. et al. **A libertação da mulher**. São Paulo: Parma, 1979. (Coleção bases n. 15).

MACHIANA, Emídio. **A Revista tempo e a revolução Moçambicana:** da mobilização popular ao problema da crítica na Informação, 1974–1977. Maputo: Promédia, 2002. (Coleção identidades).

MANUENSE, Hermínia. Contribuição ao estudo da mulher operária no Maputo: o caso da Caju. In: **Eu mulher em Moçambique**.República de Moçambique, 1994, p. 40-59.

MASTO, Raffaele. **Eu, Safiya:** a história da nigeriana que sensibilizou o mundo. São Paulo: Verus, 2004.

MOLINEUX, Maxine. Movilizacion sin emancipacion? Los interesses de la mujer, Estado y revolucion en Nicaragua.In: **Desarrolo y sociedad**. n.13. p.179-196, jan. 1984.

MORA, Luis Maria; PEREYRA, Verónica. **Mujeres y solidaridad:** estrategias de supervivencia em el África subsahariana. Madrid: Instituto Universitário Desarrollo y Coperación, 1999, p. 1-105.

NYE, Andréa. Uma comunidade de homens: o marxismo e as mulheres. In: **Teoria feminista e as filosofias do homem**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1995, p. 51-76.

OLIVEIRA, Irene Dias de. **Identidade negada e o rosto desfigurado do povo africano**. São Paulo: Universidade Católica de Goiás, 2002.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Análise do discurso***:* princípios e procedimentos. São Paulo:Pontes, 2000.

_____. **As formas do silêncio:** nos movimentos dos sentidos. 3 ed. São Paulo: UNICAMP, 1996.

_____. **Terra à vista:** discurso do confronto: velho e novo mundo. São Paulo: UNICAMP, 1990.

PINTO, Milton José. **Comunicação e discurso***.* 2 ed. São Paulo: Hacker,2002.

PISCITELLI, Adriana. Nas fronteiras do natural: gênero e parentesco. **Estudos feministas.** v. 6 n. 2, pp 305-321,1998.

POCOCK, J.G.A. **Linguagem do ideário político***.* São Paulo: USP, 2003. pp 1-100.

RITA'FERREIRA, Antônio. **Povos de Moçambique**: história e cultura. Porto: Edições Afrontamento, 1975.

SANTOS, Hipólito dos. **O desenvolvimento e a mulher:** um outro mundo é possível. Lisboa: SEIES, 2003.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. In: **Educação e realidade**. Porto Alegre v 16 n. 2, 1992. pp 5-22.

_____. História das mulheres. In: BURKE, Peter (org). **A escrita da história. Novas perspectivas**. São Paulo: Unesp, 1992. pp 63-95.

SHELDON, E. Kathleen. Sewing clothes and sorting cashew nuts. Factories, families, and women in Beira, Mozambique**.** In: **Women´s studies int.** Fórum: USA. vol. 14, Nos. ½, pp 27-35, 1991.

_____. Women and Revolution in Mozambique. In: TÉTREAULT, Mary Ann. **Women and Revolution in Africa, Asia and the New World**. Columbia: University of South Carolina Press, 1994. pp 33-61.

_____.**Pounders of grain**: history of women, work, and politics in Mozambique. Portsmouth: Heinemann, 2002. pp 115-152.

SILVA, Tereza e Cruz. União geral das cooperativas em Moçambique: um sistema alternativo de produção? In: SANTOS, Boaventura de Souza (org). **Produzir Para Viver***:* os caminhos da Produção não- capitalista. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. pp 401-430.

SORJ, Bila. O feminismo na encruzilhada da modernidade e pós-modernidade. In: A.O. Costa e C. Bruschini (org). **Uma questão de gênero**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1992. pp 15-23.

STONE, Lawrence. O ressurgimento da narrativa: reflexões sobre uma nova velha história. **Revista de história**, Campinas,.n. 2,1979. pp 13-37.

WHITE, Hayden. O texto literário como artefato literário. In: **Tópicos do discurso:** ensaios sobre a cultura e a crítica da cultura. São Paulo: Educ, 1994. pp 3-24.

ZAMPARONI, Valdemir Donizette. Chibalo: trabalho livre, trabalho escravo? As discussões em torno do trabalho compulsório em Moçambique Colonial. In: COLÓQUIO INTERNACIONAL UNIVERSIDADE DE ÉVORA, 2001. **Anais**... Porto: UNIVERSIDADE DE ÉVORA,2001. p. 81-118.

_____. **Entre Narros e Mulungos:** colonialismo e paisagem social em Lourenço Marques.(1890-1940), vol 1 e 2. Dissertação (Doutorado em História Social) – USP, São Paulo,1998.

_____. A morada do homem e o mundo da mulher, trabalho, gênero e raça numa sociedade colonial, Lourenço Marques, Moçambique nas primeiras décadas do século XX. In: I SIMPÓSIO INTERNACIONAL. O DESAFIO DA DIFERENÇA: articulando gênero, raça e classe. **Anais**.... Salvador: UFBA, (Cd-rom) 2000.

FONTES

Cadernos do Terceiro Mundo. ano VIII. n. 80,1985.

Documento da 2ª conferência da organização da mulher moçambicana. Maputo 10 a 17 de novembro de 1976.

Documento 7 de Abril dia da mulher moçambicana. 1968.

Documento Lei das cooperativas. 5ª sessão Assembléia Popular n. 1.

HISTÓRIA DA FRELIMO. **Relatório do comitê central da Frelimo**. Maputo: Departamento de trabalho ideológico Frelimo, [197-?]. p 13-22. (Coleção conhecer 4).

MACHEL, Samora. **Impermeabilizemos contra as manobras subversivas intensificando a ofensiva ideológica e organizacional no seio dos combatentes e massas.** Maputo, 1973.

MACHEL, Samora. Discurso na Abertura *da* 7ª Sessão do Comitê Central em Inhambane 19 de junho de 1975. In: REIS, João; MUIUANE, Armando Pedro (comps). **Datas e documentos da história da Frelimo**.2 ed. Lourenço Marques: Imprensa Nacional, 1975. p 8 (série texto de apóio n. 76).

MACHEL, Samora. **Estudos e orientações.** Maputo, 1975. (doc.)

MACHEL, Samora. **Estabelecer o poder popular para servir as massas.** Rio: Codecri, 1979.

MACHEL, Samora. **Declaremos guerra ao inimigo inteiro.** São Paulo: Quilombo, 1980.

SEMINÁRIO NACIONAL DE INFORMAÇÃO, 1977, 1. 1977,Maputo. **Anais**... Maputo: ONJ, 1977.

1ª REUNIÃO NACIONAL SOBRE CIDADES E BAIRROS COMUNAIS. **Resolução nacional sobre algumas tarefas das organizações democráticas de massa nas cidades.** Maputo, n. 7, 1979**.**

1ª REUNIÃO NACIONAL SOBRE CIDADES E BAIRROS COMUNAIS. **Resolução sobre o urbanismo.** Maputo, n 5, 1979.

Revista **Tempo** de 1975-1985 (513 edições)

Revista **Voz da Revolução** de 1978-1981 (7 edições)

Revista **25 de Setembro** de 1978-1979 (5 edições)

Resolution Generale Adoptee Lors de La Conference Extraordinaire de L'Organization de La Femme Mozambicaine (OMM), 1984. In: **Agência de informação de Moçambique**, Maputo, n. 6, p. 8, nov. 1984.