

CIÊNCIAS SOCIAIS E DESENVOLVIMENTO HUMANO EM MOÇAMBIQUE

PRODUÇÃO, CIRCULAÇÃO E LIMITAÇÕES

Organização
Armindo Armando
Jane Alexandre Mutsuque
Pedrito Carlos Chiposse Cambrão



Editora
Cravo

**CIÊNCIAS SOCIAIS
E DESENVOLVIMENTO HUMANO
EM MOÇAMBIQUE:
PRODUÇÃO, CIRCULAÇÃO
E LIMITAÇÕES**

Editora Cravo

Comité Científico

Jorge China
(Wayne State University - EUA)

Keila Grinberg
(Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro - Brasil)

Leonardo Rosa Ramos
(Università Pontificia Salesiana - Itália)

Marcia Calainho
(Instituto Jurídico Luso Brasileiro - Portugal)

Márcia Maria Menendes Motta
(Universidade Federal Fluminense - Brasil)

Monique Montenegro
(Instituto Ensinar Brasil - Brasil)

Thiago de Souza dos Reis
(Universidade Estácio de Sá/Universidade Veiga de Almeida - Brasil)

Yanina Benitez
(Instituto de Filosofia Ezequiel de Olaso/Centro de Investigaciones Filosóficas - Argentina)

Armindo Armando
Jane Alexandre Mutsuque
Pedrito Carlos Chiposse Cambrão
(Org.)

**Ciências Sociais
e Desenvolvimento Humano
em Moçambique:
produção, circulação
e limitações**

Copyright © 2024 Armindo Armando, Jane Alexandre Mutsuque & Pedrito
Carlos Chiposse Cambrão

Título: Ciências Sociais e Desenvolvimento Humano em Moçambique:
produção, circulação e limitações

Direção Editorial: Lou Calainho
Edição e Diagramação: Equipa Editora Cravo

Projeto gráfico e capa: Cida Santos
Grafismo: Sofia Ferreira

ISBN: 978-989-9037-68-7

Conselho Editorial

Lou Calainho
Magno F. Borges
Maria Auxiliadora B. dos Santos

Dados para Catalogação da Obra

A727 Armando, Armindo.

Ciências Sociais e Desenvolvimento Humano em Moçambique: produção,
circulação e limitações / Armindo Armando, Jane Alexandre Mutsuque,
Pedrito Carlos Chiposse Cambrão.

Porto, Portugal : Editora Cravo, 2024.

158 p.; 22,86 cm.

ISBN: 978-989-9037-68-7

1. Ciências Sociais. 2. Desenvolvimento Humano. 3. Moçambique. 4.
Título. I. Armando, Armindo. II. Mutsuque, Jane Alexandre. III. Cambrão,
Pedrito Carlos Chiposse.

CDD: 300

CDU: 304

Todos os direitos reservados.

Nenhuma parte desse livro pode ser utilizada ou reproduzida sob quaisquer meios existentes sem
autorização por escrito dos editores e autores.




**Editora
Cravo**
Somos livros, somos livres
Porto, Portugal

www.editoracravo.pt
contacto@editoracravo.pt
+351 960 221 473



A presente obra contou com recursos do Centro Português de Apoio à Pesquisa Científica e à Cultura (Conjugare) para sua edição (1MZ45PT4/2023).

Colaboração:



Parceria:



Sumário

Prefácio.....	09
Apresentação.....	13
O lugar dos estudos africanos nas sociedades contemporâneas.....	17
Introdução.....	17
1. Evolução histórica da epistemologia de África.....	18
2. Lugar dos saberes qualificados produzidos em África.....	21
3. Que caminhos para instituir uma epistemologia puramente africana?.....	23
Considerações finais.....	26
Casamento e Heterossexualidade: uma Relação de Implicação, ou o “tentar travar o vento com as mãos”? Uma breve análise sobre as uniões homossexuais em Moçambique.....	31
Introdução.....	31
1. O conceito de casamento.....	34
2. O regime legal do casamento.....	40
3. Uma possível discussão do conceito jurídico de casamento.....	42
4. O direito fundamental a contrair casamento.....	50
Considerações finais.....	52
Epistemologia dos Ritos de Iniciação: reciprocidade entre as Ciências Sociais e a tradição.....	61
Introdução.....	61
1. Cultura e Rito de Iniciação.....	62
2. Da Prática dos Ritos a Ideia Epistémica.....	65
3. Estrutura Epistemológica dos Ritos de Iniciação.....	68
4. Fonte do Conhecimento dos Ritos de Iniciação.....	68
5. Possibilidade de conhecimento e o lugar dos ritos de iniciação..	71
Considerações finais.....	73

(In)comunicação Social em Moçambique: desafios e transformação social.....	75
Introdução.....	75
1. Comunicação e desenvolvimento social.....	77
2. Panorama mediático em Moçambique.....	79
3. Informação <i>vs</i> conhecimento como constituintes da comunicação.....	84
4. Comunicação de interesse público.....	88
Considerações finais.....	93
 A Guerra Civil em Homóine e a dinâmica social entre 1982 a 1992.....	 99
Introdução.....	99
1. Processos metodológicos.....	100
2. Referencial teórico.....	103
3. Apresentação de resultados.....	107
4. Fluxograma da Trajectória dos Deslocados de Guerra.....	113
Considerações finais.....	124
 A Academia moçambicana e o ideário intelectual e político da Dra. Joana Simião: o <i>continuum</i> entre o <i>Ingroup</i> e o <i>outgroup</i>.....	 127
Introdução.....	127
1. Ausência académica do debate sobre à Dra. Joana Simião...128	128
2. O lugar da psicologia social neste debate.....	132
3. A Teoria das Representações Sociais.....	139
4. O pensamento da Dra. Joana Simião.....	141
Considerações finais.....	150
 Sobre as autoras e os autores.....	 155

Prefácio

A analogia, explorada e aprofundada desde logo durante o século XIX, entre o propósito de estudar a sociedade, a que se propõem as ciências ditas sociais, e o propósito de estudar o corpo vivo, a que se tinham proposto as ciências ditas físicas, naturais ou exatas, não é apenas uma curiosidade ou um paralelismo historiográfico – essa analogia está na origem, no cerne e na ulterior fundamentação e implementação das Ciências Sociais enquanto tal.

Tal como a biologia isolou a célula como unidade mínima da vida, a sociologia estuda o indivíduo como unidade mínima da sociedade; a analogia orgânica ajudou a conceber a sociedade como um sistema integrado, composto de órgãos e de atividades e de funções orgânicas, permitiu estudar o complexo de inter-relações que se estabelecem entre todas as partes que integram esse sistema e de que modo essas inter-relações e cada uma das partes relacionadas colaboram para o equilíbrio ou propiciam desequilíbrios; as Ciências Sociais recorrem metodologicamente a taxonomias que resultam em classificações, caracterizações, estratificações, hierarquias; a partir de teorias e de conceitos como “evolução”, as Ciências Sociais interpretam e decompõem o tempo de vida histórico de organismos sociais – o seu nascimento, o seu desenvolvimento, a sua reprodução, a sua entropia, a sua morte. Uma sociedade é complexa, espantosa e fascinante – e é-o justamente porque é um corpo vivo, porque se lhe aplicam todas as características com que identificamos a vida, porque é também um agente que se organiza, que reage, que cresce, que se alimenta, que se reproduz, que se desenvolve, que se adapta, etc.

Neste quadro, as Ciências Sociais enfrentam ainda hoje, como enfrentaram sempre, desde a sua origem, um dilema quanto ao modo ou ao ângulo da abordagem ao organismo social, estão sempre já perante uma bifurcação quanto à perspectiva a adotar. Também neste aspeto acompanham as Ciências Sociais, que expõem dois polos fundamentais e alternativos quanto à forma de considerar um organismo vivo: a perspectiva da biologia e a perspectiva da medicina.

Os métodos e as práticas das Ciências Sociais ao estudar o organismo social seguem, em geral, os métodos e as práticas das ciências naturais ao estudar um corpo vivo. É possível estudar padrões de comportamento, investigar comportamentos passados e o desenvolvimento ou o processo evolutivo, através de uma observação micro ou macroscópica; isolar caracteres, órgãos, sistemas, organizações e processos específicos; medir ou sondar; aplicar métodos de investigação empírica, de análise material, de compreensão teórica ou de análise crítica; analisar quantitativa ou qualitativamente, através dos documentos que produza ou de interpretações que sejam produzidas; compreender como se administra e como se regula; compreender como interage com o habitat; antecipar e projetar desenvolvimentos futuros. Todas estas possibilidades, que se abrem à biologia e à medicina ao estudar um corpo vivo, abrem-se às Ciências Sociais ao estudar uma sociedade.

É curioso notar, porém, que biologia e medicina divergem entre si quanto à finalidade da sua abordagem a um corpo vivo. Aceitamos sem grande resistência a ideia de que há uma distinção crítica, sustentada na ideia de que a biologia tende em geral para a obtenção do máximo conhecimento sobre um corpo vivo e que a medicina tende em geral para uma intervenção sobre ele de modo a repará-lo, subtrair-lhe o que impede o seu funcionamento regular, visando o seu bem-estar. Parece ser também esse o caso com as diferentes Ciências Sociais, entre si, na sua especificidade, a respeito da sociedade: há acentuadas e descomuns diferenças entre sociologia, antropologia, história, política, economia ou ecologia quanto à finalidade. Estão de tal modo enredadas na sua especificidade técnica que desenvolveram

ao longo do tempo e continuam a desenvolver linguagens, códigos, léxicos e quadros de sentido técnicos frequentemente incompatíveis e herméticos entre si, vedados a não-iniciados, que encerram essas áreas em si mesmas. Embora falem do mesmo – uma mesma sociedade –, a tentativa de pôr em diálogo sociologia, antropologia, história, política, economia ou ecologia parece constrangida por dificuldades óbvias de tradução; o debate torna-se penoso e, frequentemente, infrutífero.

No entanto, é necessário observar que, apesar das suas múltiplas diferenças, medicina e biologia eram originariamente áreas complementares. Considere-se a este respeito, *e.g.*, o “Corpus Hippocraticum”, um texto pioneiro e fundador.

O “Corpus Hippocraticum” corresponde a uma coleção extensa e compreensiva de tratados, presumivelmente recolhidos ao longo de muito tempo e, provavelmente, especulam os historiadores, com autoria múltipla. Trata-se de uma enciclopédia humana sobre o organismo, corrigida e aperfeiçoada e atualizada a cada nova contribuição. Porém, o que se nota é que o conhecimento aí fixado tem uma orientação fundamental que o guia – o conhecimento é obtido e está compreendido na ótica do uso prático do saber. É um conhecimento que é conquistado enfrentando questões singulares e concretas, detectando campos de ignorância, de desconhecimento, de opacidade, isso que acontece quando se está perante o esforço de ter de procurar soluções para problemas e dificuldades que não se sabe como ultrapassar. Conhecer a fisiologia e a anatomia dos órgãos, compreender o seu funcionamento ou, pelo contrário, as formas do seu mal funcionamento, estava então na dependência de aprender a e de saber intervir sobre eles, de desenvolver medicação, de restituir a saúde; desenvolver teorias e hipóteses e protocolos não era senão uma forma de antecipação metodológica de tudo o que ainda estava por saber e cuja ocorrência constituiria espanto e surpresa e perplexidade e um novo campo de problemas. A biologia era um saber médico, estava subsumida à medicina, virada para o cuidado e a terapia do corpo – e era da sua posição de complementaridade em relação à medicina que retirava o seu valor.

É possível que esta tensão de cuidado e de terapia esteja na origem do próprio fenómeno da ciência. É possível que a tensão de cuidado e de terapia da medicina e da biologia em relação a um corpo vivo e ao seu bem-estar seja análoga a tensão de cuidado e de terapia das Ciências Sociais em relação a uma sociedade e ao seu bem-estar.

A ser assim, o livro que se segue e todos os contributos que contém correspondem tanto a procurar compreender que tipo de organismo ou de corpo vivo é Moçambique, quanto a procurar relacionar-se com ele na forma de cuidado e de terapia, a caminho do bem-estar social.

Bruno Venâncio

Lisboa, Março de 2023

Apresentação

O livro que lhe é apresentado com o título “Ciências Sociais e Desenvolvimento Humano em Moçambique: produção, circulação e limitações”, resulta de uma contribuição de investigadores bastante familiarizados com as matérias nele contidos, que extravasam as fronteiras geográficas de Moçambique, mas, naturalmente pensados a partir do lugar da fala dos autores, isto é, de um contexto moçambicano. A primeira transfronteiriça epistemológica é presente no precioso prefácio feito pelo Prof. Doutor Bruno Venâncio da Universidade Aberta de Portugal, no qual se distancia ao lugar da fala enquanto espaço geográfico, mas se aproxima enquanto Ciência, ao propormos uma reflexão sobre a vida pensada como consequência das diversas ciências que desaguam no pensamento sobre o social, concebendo desta forma uma proximidade de várias áreas de saber com base nas Ciências Sociais.

De Moçambique, os autores se propõem discutir neste livro de forma atípica as questões de produção das Ciências Sociais, a sua circulação e limitações, sem que, estes três parâmetros de análise sejam abordadas como fábrica (produção); mercadoria (circulação) e fronteiras (limitações), mas sim, que exigem uma actividade intelectual de análise para as perceber.

Ao todo, são seis capítulos de reconhecida qualidade, não só pelo cumprimento de padrões internacionais de publicações científicas, mas, ao proporem abordar temáticas que são indispensáveis para pensar Moçambique em diversas dimensões através das Ciências Sociais na atualidade. O primeiro capítulo de autoria de *Eva Quembo* é intitulado “O lugar dos estudos africanos nas sociedades

contemporâneas”, examina de forma minuciosa como é que o saber produzido em África tem sido qualificado e que lugar ocupam na epistemologia global. Assim, se acreditarmos que são muitas Universidades no mundo que se dedicam a estudos e formações em Estudos Africanos, este capítulo além de chamar atenção sobre a circulação, problematiza sobre a importância epistemológica de forma global e da necessidade de expressão das epistemologias do sul através do pensamento africano enquanto produto pensado com base na sociedade Africana, quiçá moçambicanas.

O segundo capítulo é de autoria de *Stela Santos* intitulado “Casamento e heterossexualidade: uma relação de implicação, ou o “tentar travar o vento com as mãos”? Uma Breve Análise sobre as Uniões Homossexuais em Moçambique”, um texto que não só discute a dimensão social moçambicana, mas que problematiza as posições antagónicas no mundo sobre como as relações interpessoais são construídas com base no género Masculino e Feminino. Numa perspectiva científica, a autora desenvolve um debate jurídico e sociológico da questão da homossexualidade, analisando como as diversas fações sociais encaram a circulação e reprodução desta realidade global.

O terceiro capítulo de autoria de *Armindo Armando* é intitulado “Epistemologia dos ritos de iniciação: reciprocidade entre as Ciências Sociais e a tradição” e aborda como as Ciências ditas detentoras de métodos próprios para a produção de conhecimento científico se relacionam com o conhecimento produzido, que circula e molda a identidade do homem nos ritos de iniciação. Este texto, além de discutir sobre a teoria dos ritos de iniciação, propõe-se a aproximação entre as Ciências Sociais e práticas tradicionais como “sabres locais” em Moçambique para a construção de uma identidade individual e coletiva em Moçambique.

O quarto capítulo de autoria de *Jane Alexandre Mutsuque e Joana Beira* intitulado “(in)comunicação social em Moçambique: desafios e transformação social”, reflecte o papel de comunicação social em Moçambique, partindo do pressuposto que a comunicação é um fenómeno social e ocupa lugar de destaque para as ciências humanas. No

texto são abordadas as questões relativas ao direito a informação dito numa análise sociológica do fenómeno onde vários grupos encontram limitações, ao mesmo tempo exortando aos fazedores das políticas públicas para a viabilização de acesso a informação através de liberalização de mecanismos de comunicação social efectiva em Moçambique.

O quinto capítulo, de autoria de *Raul Flávio Hilário*, intitulado “Guerra civil em Homoine e a dinâmica social entre 1982 a 1992” analisa como o conhecimento produzido sobre a guerra civil naquela parcela da Província de Inhambane (Moçambique) tem ocupado lugar de destaque nas dinâmicas sociais e na produção de conhecimento sobre a guerra civil em Moçambique e de que forma a construção de memória social em Moçambique, apesar do reconhecimento metodológico de recolha de informações para configurar o arcabouço histórico, dada a tradição oral de Homoine.

O sexto capítulo de autoria de *Dulce Passades* intitulado “A Academia moçambicana e o ideário intelectual e político da Dra. Joana Simião: o continuum entre o *Ingroup* e o *outgroup*” que analisa a necessidade de normalizar o debate sobre a *moçambicanidade através do pensamento de Joana Simião*, e refletir sobre o paralelo e o binómio eu e outro, nós e outros, *we/us and them/other* a partir da psicologia social, para chegar à Dra Joana Simião. Este capítulo encera a estrutura epistemológica deste livro ao consolidar o ideal em Ciências Sociais que consiste em analisar a sociedade como espaço de interação entre seres, seres e coisas, coisas e seres.

Em suma, esta obra pretende proporcionar ao leitor um espaço de reflexão sobre dinâmicas e movimentos sociais a partir do espaço Moçambique.

Armindo Armando
Jane Alexandre Mutsuque
Pedrito Carlos Chiposse Cambrão
Beira, Abril de 2023.

O LUGAR DOS ESTUDOS AFRICANOS NAS SOCIEDADES CONTEMPORÂNEAS

Eva Quembo

Introdução

O presente capítulo reflecte sobre o lugar que os saberes produzidos em África ocupam nas sociedades contemporâneas. Para tal, faz uma revisão da visão ocidental sobre o conhecimento produzido em África, desde o período colonial até os tempos actuais e apresentam-se os caminhos que a pesquisa em África deve seguir para conquista de melhores espaços no mundo académico.

O principal objectivo deste estudo é perceber como os saberes produzidos em África tem sido qualificado e que lugar ocupam na epistemologia global. Para concretização deste objectivo, foram definidos como objectivos específicos: descrever o percurso histórico da epistemologia africana; discutir a possibilidade de uma ruptura epistemológica com o conhecimento produzido pelo ocidente sobre África e analisar as possibilidades de produção de uma epistemologia puramente africana.

Os “saberes” produzidos em África, fruto do conhecimento tradicional, baseado nas crenças, mitos, hábitos e tradições foi por muito tempo desvalorizado, qualificados como primitivos e incompreensíveis pelo facto dos africanos serem vistos como incapazes de produzir um conhecimento. Na verdade, toda forma de conhecimento que não era enformada pelas matrizes ocidentais, não

era considerado válido. Com o colonialismo, que vigorou em África desde os anos 1881 até inícios da década de 1980, o conhecimento que se produzia sobre África, de história e geografia, servia apenas aos interesses da metrópole. Após as independências, até os dias atuais, têm-se vivenciado um aumento da produção científica em Universidades e Centros de Pesquisa africanos, conhecimento de África produzido por africanos, daí que se levanta a seguinte questão: Qual é o lugar dos saberes africanos nas sociedades contemporâneas?

A pesquisa parte do pressuposto de que há uma tentativa de imposição de um pensamento único, o conhecimento científico dos paradigmas das Ciências Sociais ocidentais, colocando as Ciências Sociais produzidas em África num lugar subalterno (Cardoso, 2012). E que apesar do aumento da produção científica em África, este seja visto como um conhecimento periférico, sobre a periferia, que não serve aos interesses do continente (Pimenta e Kajibanga, sd).

A metodologia usada para concretização deste estudo é marcadamente qualitativa, baseada na revisão de textos e artigos de autores que se debruçam sobre o tema em análise, e posterior cruzamento e debate de ideias.

O capítulo encontra-se estruturado em quatro partes. A primeira parte apresenta a introdução. Na segunda parte faz-se uma descrição da evolução histórica do conhecimento sobre África, desde os tempos coloniais até a actualidade. A terceira parte apresenta as concepções sobre o lugar onde o conjunto de conhecimentos produzidos em África tem sido colocado, e suas razões. Na quarta parte são apresentadas reflexões sobre a possibilidade de produção um conhecimento científico puramente africano. No final são apresentadas as notas conclusivas e as referências bibliográficas.

1. Evolução histórica da epistemologia de África

Para se perceber sobre o lugar que a epistemologia africana ocupa nas sociedades contemporâneas faz-se mister recuar aos períodos colonial e pós-colonial.

No período colonial, que vigorou em África desde os anos 1881 até inícios da década de 1980, marcado pela dominação do ocidente sobre os países africanos, houve uma repreensão de todas as formas de conhecimento que não fossem informados pelas matrizes coloniais, relegando-as ao universo das crenças e dos conhecimentos incompreensíveis (Cardoso, 2012 & Barbosa de Oliveira, 2014).

África era vista como um continente incapaz de ter produção científica porque seu povo não era civilizado e capaz de produzir um pensamento autónomo. Toda história, educação, arte, música, religião produzida que não correspondia a grelha ocidental era completamente excluída, considerada bárbara, selvagem, primitiva e tradicional. A Europa era vista como superior em termos de técnica e de ciência, em relação aos demais continentes (Hountodji, 2008; Cardoso, 2012; & Meneses, 2014).

Na visão de Barbosa de Oliveira (2014) essa desvalorização do conhecimento produzido sobre África partia da premissa de sua inferioridade baseada na noção de raça e da própria desumanização.

Mais tarde, entre finais da década de 1970 e início da década de 1980, com a conquista da independência, as elites políticas africanas assumiram a agenda de tirar África do subdesenvolvimento que a caracterizou durante os anos anteriores e edificar o projecto de desenvolvimento. Nesta senda, as universidades passaram a ser vistas numa perspectiva estritamente utilitarista, lugar para formar em massa recursos humanos de alto nível de forma urgente para a tarefa de desenvolvimento nacional, e não como um espaço de pensamento crítico, exercício da liberdade académica e autonomia institucional (Cardoso, 2012).

Nesta época, o conhecimento científico produzido pelos intelectuais africanos era baseado na crítica do conhecimento colonial produzido para legitimar a dominação, daí que o objectivo deles era reconstituir a identidade africana sob ponto de vista positivo, para recuperar a dignidade e autonomia. O papel da produção do conhecimento era iminentemente político, baseado na necessidade de romper com o saber colonial produzido (Barbosa de Oliveira, 2014).

Enquanto os recém criados Estados africanos lutavam para se desenvolver e adoptaram discursos desenvolvimentistas, as Ciências Sociais ocidentais perseguiram sua missão de civilizar África. As teorias de modernização presumiam que o desenvolvimento era o que o ocidente tinha e passou-se a conceber o desenvolvimento como o processo de recuperação de África em relação ao ocidente, um processo de transição de sociedades pré-históricas para sociedades capitalistas modernas, daí que o desenvolvimento de África passava por seguir o modelo de desenvolvimento da Europa, numa nova forma de colonização. Por este motivo Cardoso (2012) considera que as produções científicas evoluíram num quadro emprestado e de dominação que colocou sérios constrangimentos ao avanço das Ciências Sociais em África.

Na década de 1970, com os constrangimentos financeiros e ambiente político a deteriorar em certos países africanos, houve uma crise da pesquisa e investigação.¹

Embora o cenário actual seja encorajador, caracterizado por existência de académicos com carreira sólida, existência de universidades e centros de investigação de referência, ainda está longe de atingir o ideal de conquista de um processo autónomo e autoconfiante de produção de conhecimentos e de capitalização que permita ao continente responder a questões próprias e ir ao encontro das necessidades intelectuais da sociedade africana.

A título de exemplo, em Moçambique existem cerca de cinquenta e seis (56) instituições de ensino superior entre Universidades, Institutos Superiores, Escolas e Academias, das quais

¹ As universidades tornam-se fechadas em si próprias, o que enfraqueceu o ambiente de ensino e da pesquisa que ficou sem base financeira, decomposição da infraestrutura física, colapso das bibliotecas, colapso do sistema de grupos de discussão e seminários, fuga de cérebros, aumento de violência nos campus universitários, declínio do conceito de comunidade universitária, e mais recentemente massificação das admissões e proliferação de programas segundo a lógica comercial e dificuldade de implementar cursos e incorporar elementos de investigação científica (Cardoso, 2012).

trinta e quatro (34) são privadas². Destas instituições, pelo menos três delas tem uma faculdade de Ciências Sociais e humanas, que para além de cursos de licenciatura, oferecem cursos de mestrado e até doutoramentos³. Embora cada uma destas Faculdades tenha um centro de pesquisa, apenas dois destes estão em pleno funcionamento, nomeadamente, o Centro de Análise de Políticas da Faculdade de Letras e Ciências Sociais da Universidade Eduardo Mondlane, e o Centro de Pesquisa da Faculdade de Ciências Sociais e Filosofia da Universidade Pedagógica, contudo, a sua produção científica ainda é incipiente.

Por estes e outros motivos Cruz e Silva (2011) defendem a necessidade de ter uma academia forte, sem a qual as Ciências Sociais no continente correm risco de reforçar a ideia da visão do outro, transformando-se em periferia.

2. Lugar dos saberes qualificados produzidos em África

Na visão de Cardoso (2012), apesar dos grandes avanços da epistemologia africana nos tempos actuais, ainda se vivencia uma tentativa de imposição de um pensamento único, das Ciências Sociais ocidentais. Por este motivo as Ciências Sociais em África continuam a ocupar um lugar subalterno.

Para Pimenta e Kajibanga (sd) o lugar onde se situam os estudos africanos é periférico - colocado à margem e considerado pouco importante no conjunto de produção dos saberes; e sobre a periferia - é um olhar tradicional a partir dos considerados países desenvolvidos. Para estes autores, os conhecimentos endógenos de África são marginalizados, desmantelados e extintos neste mundo globalizado. Essa marginalização

² Fonte: <http://www.mctes.gov.mz/wp-content/2021/03/lista-de-instituicoes-de-ensino-superior>. Actualizado em 2021.

³ Faculdade de Letras e Ciências Sociais da Universidade Eduardo Mondlane, Faculdade de Ciências Sociais e Políticas da Universidade Católica e Faculdade de Ciências Sociais e Filosóficas da Universidade Pedagógica.

não é feita só pelas sociedades ocidentais, mas também pela ocidentalização e uniformização das próprias sociedades africanas.

A ocidentalização a que os autores se referem, não se reflete apenas no facto de que os estudos africanos se baseiam nos modelos teóricos e conceptuais desenvolvidos no ocidente, mas também porque a actividade científica em África é orientada para o exterior, destinada a ir ao encontro das necessidades teóricas dos parceiros ocidentais e em resposta aos questionamentos por eles colocadas. Isso é reforçado pelo uso das línguas europeias, o que exclui maior parte africanos de perceber e discutir os resultados da investigação, daí que a discussão científica em África ser vertical, entre os académicos africanos com os seus parceiros e não entre si (Hountodji, 2008).

A desvalorização do conhecimento produzido em África não é exclusivamente feita por estrangeiros. Exemplo disso foi um estudo desenvolvido por Zeleza (2000), historiador Malawiano que classificou o conhecimento produzido em África como um conhecimento que se fazia passar por científico, mas que na verdade não passava de um artefato que resultava da combinação de interesses políticos e pessoais, sem grande pertinência científica. Este autor atribui culpa ao paternalismo, característico de maior parte das elites africanas, como grande empecilho para uma melhor compreensão do continente, e ao facto de se aplicar conceitos desenvolvidos em contextos diferentes no estudo de realidades sociais diferentes sem prestar atenção ao grau de dependência desses conceitos em relação ao contexto (Zeleza, 2000 citado por Macamo, 2014 p. 103).

Para fazer face a esta situação Meneses (2012) defende a necessidade de si criar um pensamento verdadeiramente africano, pois cada povo deve interpretar seus próprios problemas dentro de sua própria configuração, identidade e contexto, daí que urge a necessidade de reinterpretar África no quadro de uma epistemologia descolonizada e reorganizar os instrumentos analíticos usados nas Ciências Sociais praticadas no continente.

3. Que caminhos para instituir uma epistemologia puramente africana?

Acerca da possibilidade de construção de um conhecimento sobre África⁴, feita por africanos as opiniões se dividem: uns defendem a necessidade de se fazer uma ruptura com todo e qualquer conhecimento anteriormente produzido e se construir um novo conhecimento autónomo, enquanto que outros não vêem a necessidade de se romper com o conhecimento já produzido, mas sim tomá-lo como ponto de partida.

Na defesa da necessidade de ruptura epistemológica estão Pimenta e Kajibanga (sd) segundo os quais o conhecimento científico é sempre uma construção de novos conhecimentos, uma ruptura rigorosa e fundamentado com o passado. Na visão destes autores, o conhecimento científico em África deve ser construído na base da conjugação de uma universalidade com a relatividade, na medida em deve haver relativismo em reconhecer que existem diferentes formas de fazer a ciência, diferentes interpretações da mesma realidade por diferenças na relação sujeito/objecto.

Outro autor que defende a necessidade de se romper com o conhecimento anterior é Cardoso (2012), na visão do qual duas razões justificam a necessidade de ruptura epistemológica: uma ligada a história na vertente fenomenológica - relacionada a necessidade de se distanciar das ex-metrópoles após a conquista da independência, e outra de ordem epistemológica - ligada a necessidade de se instituir uma outra prática científica em África, com novos pontos de partida, e novos sujeitos.

Uma visão contrária em relação a necessidade de ruptura é-nos apresentada por Macamo (2012), no seu estudo sobre a possibilidade

⁴ Também chamados de Estudos Africanos, entendidos como um “conjunto de proposições teóricas sobre uma ideia mais ou menos comum e que consiste essencialmente na elaboração da diferença entre a África e a Europa, mais também no desiderato de através do conhecimento produzido formar uma África cada vez mais diferente da Europa” (Macamo, 2014 p. 105).

de uma sociologia puramente africana, onde considera que não se deve fazer uma ruptura com o saber sociológico ocidental produzido, mas sim perceber as condições que possibilitam a emergência de um saber sociológico em África. Para Macamo, África deve ser concebida como uma construção social que respeita a evolução dos saberes que passam por três fases: saber tradicional, saber colonial e saber africano.⁵

Na mesma lógica está Hountodji (2008), para quem é possível uma filosofia africana, feita pelos africanos baseada em problemáticas originais - estribadas numa sólida apropriação do legado intelectual e profundamente enraizada na experiência africana. Desta forma o conhecimento produzido serviria para transformação de África. Para este autor, a prioridade da investigação científica deveria ser desenvolver uma tradição de conhecimento em todas disciplinas e com bases em África, uma tradição em que as perguntas em estudo sejam desencadeadas pelas próprias sociedades africanas e a agenda de investigação seja determinada por ela. Deste modo, todo o conhecimento acumulado ao longo dos séculos sobre aspectos da vida de África seria partilhado com os africanos e com isso haver uma apropriação lúcida e responsável do conhecimento disponível e possa capitalizar tal conhecimento.

Quanto ao método a ser usado na produção científica autónoma e autoconfiante, Hountodji defende o uso da tradição alemã que se baseia em três pontos fundamentais: (i) uso da língua própria, virado ao consumo interno; (ii) promoção de debates internos onde os académicos questionam-se mutuamente discutindo e respondendo-se entre si pois assim há um debate horizontal com sustentação própria; e (iii) criação da cultura de trabalho em redes entre universidades e centros de pesquisa na realização de pesquisas, publicação e

⁵ O saber tradicional é o saber ritualizado que reproduz a ordem social como os mitos. O saber colonial é responsável pela invenção de uma sociedade africana passível de intervenção colonial, deste tipo de conhecimento deve-se afastar. O saber africano é aquele que projecta África do futuro através das condições objectivas actuais (Macamo, 2012 p. 71).

disseminação dos resultados das pesquisas e com isso elevar as universidades pequenas.

Outro pensador que defende a construção de conhecimento sem necessidade de ruptura epistemológica é Appiah (1997, citado por Barbosa e Oliveira, 2014) que partindo do princípio que maior parte dos pensadores africanos foram formados na tradição da filosofia ocidental defende que estes deveriam usar sua formação para questionar as ideias ocidentais estabelecendo uma perspectiva comparativa e crítica para não ter um conhecimento que seja apenas ocidental ou apenas tradicional, mais que extrai parte boa um do outro. Com essa apropriação crítica do conhecimento iria se formar um campo filosófico feito por africanos, que não reproduz descritivamente o saber tradicional, nem reproduz acriticamente o saber ocidental, mas extrai elementos de ambos para criar um sistema original.

Para Pimenta e Kajibanga (sd) há uma necessidade de repensar África como objecto de estudo e o africano como sujeito do conhecimento e redefinir com isso discutir sobre a possibilidade de um conhecimento genuinamente africano. Retomando a questão do método, estes autores consideram que para se estudar a sociedade africana como objecto, deve-se ter em conta a interdisciplinaridade dos vários domínios do saber e haver um distanciamento que garanta cientificidade do conhecimento, olhando a relação sujeito - comunidade científica africana/objecto - sociedade africana, serem o mesmo.

Perante as ideias avançadas, consideramos possível instituir um conhecimento puramente africano tomando como ponto de partida os conhecimentos já existentes, pois o conhecimento científico é construção inacabada, passível de críticas, aberto a novos olhares.

Este posicionamento baseia-se na ideia da existência de uma “ecologia de saberes” defendido por Boaventura Sousa Santos, que é um processo que se dá a partir da universalidade do saber e inclusão dos sentidos, pela hibridização do pensamento e pela relação respeitosa entre as teorias científicas, a mitologia, a cultura e os saberes

tradicionais reconhecidos como pertinentes, inseridos num contexto (Morige, et al, 2017).

Deste modo, seria possível construir um conhecimento científico em África, sobre África e por Africanos, partindo dos paradigmas universais já existente nas ciências, incluindo a diversidade de conhecimentos da cultura, mitologia e saberes tradicionais de África, devidamente contextualizados.

No entanto, é legítimo afirmar que deve haver um reforço a capacidade de fazer ciência ao nível de África, principalmente no que diz respeito a escolha das problemáticas a serem estudadas, que devem relevantes e ajudem a resolver os problemas actuais do continente.

Na verdade, o mais importante para que haja uma produção científica relevante em África é a mudança de mentalidade dos próprios africanos. A experiência mostra que a cultura patrimonialista das elites políticas africanas constituem um empecilho ao avanço da investigação na área social. Apesar da constituição e demais legislações garantirem o direito a informação e liberdade de expressão, e ainda domina a cultura de secretismo na disponibilização de informação das instituições, principalmente públicas, a repreensão a tentativa de abordagem de certos assuntos principalmente das investigações de ciências políticas que visa refletir sobre a forma como os assuntos públicos são geridos pelo Estado e suas instituições, são vistos como ataque ao governo do dia.

Considerações finais

Para concluir, vale retomar a questão levantada sobre o lugar que os saberes produzidos em África ocupam na sociedade contemporânea, pelo que podemos afirmar que decorridos anos após a independência de África, e apesar da existência de universidades e centros de estudos que se dedicam a pesquisa social de referência, o conhecimento produzido em África continua a ser relegado a um lugar subalterno, sendo desvalorizado e desqualificado no mundo globalizado de hoje.

Esta desvalorização e desqualificação, em parte é devida ao facto da investigação em África ainda estar muito dependente do ocidente. Por outro lado, há falta de agenda própria em termos de identificação das problemáticas das pesquisas realizadas em África, aliado ao uso indiscriminado dos conceitos concebidos e aplicados no ocidente, sem considerar a questão contextual na aplicação dos mesmos.

No entanto, é possível que África possa dar passos significativos para construção de uma epistemologia puramente africana, autónoma e autoconfiante, através do estudo de problemas africanos dentro de sua própria configuração e identidade desde que se criem condições políticas e materiais para a prática das Ciências Sociais.

Referências Bibliográficas

- Bao, C. (2020). A Emergência Descolonial das Ciências Sociais e a Crise Epistêmica da Modernidade. *Tempo da Ciência*, 27 (53), 30-45.
- Barbosa de Oliveira, T. (2014). As Possibilidades de Produção do Conhecimento: África em Foco. *Estudos Sociológicos*, 2 (20). Acedido a 01 de Maio de 2021, em <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revsocio/article/view/235552/28519>
- Cardoso, C. (2012). Da possibilidade das Ciências Sociais em África. In T. Cruz e Silva, J. Coelho & A. Neves de Souto (Org.), *Como fazer Ciências Sociais e Humanas em África: Questões Epistemológicas, Metodológicas, Teóricas e Políticas*. Dakar: CLACSO, pp. 125-144. Acedido a 1 de Maio de 2021 em <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20131028053636/ComoFazer.pdf>
- _____. (2017). Desenclavar as Ciências Sociais na África Lusófona: A iniciativa especial do CODESRIA. *Revista Antropologia*, 60 (3), 89-111. Acedido a 01 de Maio de 2021 em <https://doi.org/10.11606/2170892.ra.2017.141647>
- Cruz e Silva, T. (2012). Aquino de Bragança e as Reflexões e Respostas Sobre a Produção de Conhecimento e as Ciências Sociais em África: Moçambique, Lições Aprendidas, Lições Esquecidas? In T. Cruz e Silva, J. Coelho & A. Neves de Souto (Org.), *Como fazer Ciências Sociais e Humanas em África: Questões Epistemológicas, Metodológicas, Teóricas e Políticas*. Dakar: CLACSO, pp. 75-83. Acedido a 1 de Maio de 2021, em <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20131028053636/ComoFazer.pdf>

- Ferin, I. (2013). A Globalização de Investigação em Ciências Sociais: O Caso dos Estudos de Comunicação no Espaço Ibero-Americano e Lusófonos. *Matrizes*, 7 (1), 149-165.
- Finardi, K. e França, C. (2016). O ingles na internacionalizacao da producao cientifica brasileira: Evidencias da subaria de linguagem e linguistica. *Revista Interseccoes*. Edicao 19, ano 9 n 2 p 234.
- Hountondji, P. (2008). Conhecimento de África, Conhecimento dos Africanos: Duas perspectivas sobre os Estudos Africanos. *Revista Crítica de Ciências Sociais*. Coimbra: CES Editora, pp.149-160. Acedido a 01 de Maio de 2021, em <http://www.journals.openedition.org/rccs/699>
- Meneses, M. (2012). Uma Perspectiva Cosmopolita sobre os Estudos Africanos: A Lembrança e Marca de Aquino de Bragança. In T. Cruz e Silva, J. Coelho & A. Neves de Souto (Org.), *Como fazer Ciências Sociais e Humanas em África: Questões Epistemológicas, Metodológicas, Teóricas e Políticas*. Dakar: CLACSO, pp. 85-108. Acedido a 1/05/2021, em <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20131028053636/ComoFazer.pdf>
- Macamo, E. (2012). Aquino de Bragança, Estudos Africanos e Interdisciplinaridade. In T. Cruz e Silva, J. Coelho & A. Neves de Souto (Org.), *Como fazer Ciências Sociais e Humanas em África: Questões Epistemológicas, Metodológicas, Teóricas e Políticas*. Dakar: CLACSO, pp. 63-73. Acedido 01/05/2021, em <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20131028053636/ComoFazer.pdf>
- Macamo, E. (2014). E se África não existisse? Octávio Ianni, Globalismo e a Natureza Recalcitante do Objecto das Ciências Sociais. In *Idéias*. São Paulo: Nova Série, n. 8.

Morigi, V., Massori, L., Stueberk, K. (2017). Conhecimento e Sociedade: Uma abordagem sobre a diversidade dos saberes e seus contextos. *Revista Brasileira de Educação em Ciências de Informação*, (4), 1, p. 28-44.

Pimenta, C. e Kajibanga, V. (sd). *Epistemologia dos Estudos Africanos*.
Acedido a 01 de Maio de 2021, em
https://www.fep.up.pt/docentes/cpimenta/textos/pdf/EEA_V2.pdf

CASAMENTO E HETEROSSEXUALIDADE: UMA RELAÇÃO DE IMPLICAÇÃO, OU O “TENTAR TRAVAR O VENTO COM AS MÃOS”? UMA BREVE ANÁLISE SOBRE AS UNIÕES HOMOSSEXUAIS EM MOÇAMBIQUE

Stela Santos

Introdução

O problema jurídico-político do casamento entre pessoas do mesmo sexo é um tema que está hoje na ordem do dia em diversos países. No caso moçambicano, a questão coloca-se, desde logo, no reconhecimento do direito à diferença, já que, a orientação sexual ou identidade de género não consta, expressamente, do enunciado normativo que consagra o princípio da igualdade na Constituição moçambicana, exigindo um exercício de argumentação jurídica para que tal se considere aí abrangido. Por isso, antes de um problema de legitimação, coloca-se, desde logo, um problema de reconhecimento.

Existem questões que, pela sua importância e pela natureza dos sentimentos que suscitam, constituem fonte de discussão e incompreensão mútua ou, noutros termos, uma “sobreposição de monólogos”. Esta clivagem ocorre, frequentemente, em áreas de tal forma fundamentais para os indivíduos – nomeadamente, as que se prendem com o início e com o fim da vida – que lhes é impossível uma

resposta objectiva, desligada dos seus valores mais essenciais, desde logo, da posição filosófica de base de que se parta, das crenças religiosas, ou daquilo que é entendido como tradição. Neste contexto, dir-se-á que qualquer exercício de objetividade é uma tarefa árdua, senão impossível, em que razão, estado de espírito e sentimentos se confundem não poucas vezes (o tal erro de Descartes!).

O tema que me proponho tratar, “casamento e heterossexualidade”, enquadra-se neste tipo de questões fraturantes, visto que o casamento é visto desde a Antiguidade como uma espécie de “célula básica” da sociedade; ou como um “sacramento” - a consagração por Deus, de uma união entre um homem e uma mulher. De tal forma que, admitir a modificação daquilo que se consideram ser as características essenciais do casamento é impensável para muitos. *E pur si muove!*

E a primeira questão de que poderia partir seria esta: será possível discutir a “normalidade” do casamento entre pessoas do mesmo sexo, sem discutir as condicionantes morais e religiosas que lhe estão subjacentes, desde logo, sobre a moralidade da homossexualidade, sobre a natureza do casamento, e os seus propósitos.

É neste plano que se podem colocar um conjunto de questões que pretendo analisar, e dar resposta. Desde logo, uma prévia: (1) deve o Estado continuar a imiscuir-se neste problema, ou não deverá reconhecer qualquer tipo de casamento, “devolvendo” esta matéria aos grupos sociais? Por economia de texto, só incidentalmente passarei por esta questão, dando como “aceitável” essa apropriação.

Partindo do princípio de que se reconhece legitimidade ao Estado para regular este tipo de relações, subsistem depois três outras questões, que resultam de uma breve prospeção sobre esta matéria em Direito Comparado: (2) deve o Estado reconhecer apenas os casamentos entre um homem e uma mulher? (3) Deve o Estado, sem reconhecer o casamento entre pessoas do mesmo sexo, alargar o âmbito de aplicação da união de facto, ou instituto similar, por forma a garantir, nomeadamente, direitos sociais, sucessórios, ou de custódia

de menores àqueles que vivam numa situação tutelada por essa união de facto? Ou (4) deve o Estado reconhecer o casamento entre pessoas do mesmo sexo?

Se assim se entender, uma última questão se revelaria incontornável, (5) o reconhecimento a favor do casamento entre pessoas do mesmo sexo, implicaria a legitimação do direito à adoção por parte deste tipo de casais?

Sendo certo que muitas pessoas têm sólidas convicções religiosas, morais e éticas de que casamento é, por definição, a união de um homem e de uma mulher, tendente à procriação – pela natureza das coisas, não demonstrável; outros têm – igualmente sólidas, e indemonstráveis –, convicções religiosas, morais e éticas de que casamento entre homossexuais deveria ter o mesmo reconhecimento e, por conseguinte, tutela do Estado, nos mesmos moldes que o casamento heterossexual.

A questão transversal à toda esta matéria poderá perguntar: (6) qual o papel do Estado, no contexto de um Estado de Direito democrático, consequentemente, vinculado ao pluralismo na sociedade, tal como nos é configurado a partir do artigo 3 da Constituição moçambicana? Isso levar-nos-ia a (7) questão: se se trata de garantir a liberdade, ou impor um determinado “código moral”?

As principais coordenadas – sempre numa lógica argumentativa, típica da ciência jurídica – poderão ser estas: se nem a Declaração Universal dos Direitos do Homem, nem a Carta Africana dos Direitos do Homem e dos Povos – padrão interpretativo e integrador em matéria de direitos fundamentais, à luz do art.º 43 da Constituição moçambicana –, nem a própria Constituição moçambicana definem uma “ordem moral”. Em que assenta então esta necessária implicação entre casamento e heterossexualidade? Como pode o legislador ordinário estabelecer restrições fundadas nessa “ordem moral” para aferir os pressupostos do casamento?

A recente jurisprudência do Conselho Constitucional moçambicano no Processo nº 02/CC/2017 (Acórdão n.º 07/CC/2017, de 31 de outubro) veio estimular este estudo, ao

reconhecer que “a Constituição da República de 2004, não define princípios constitucionais em que assenta a ordem moral”.

Situado o núcleo central da nossa investigação no âmbito do Direito Constitucional, a circunstância de encerrar uma reflexão sobre o Direito da Família, aparece-nos aqui como, essencialmente, instrumental.

Começarei por me debruçar sobre o conceito de casamento, passando por uma aproximação à abordagem religiosa do conceito, e por uma primeira leitura da disciplina constitucional deste instituto (Cap. I). Para depois analisar o seu regime legal, e a sua natureza jurídica na lei civil, e as suas limitações (Cap. II). O terceiro capítulo traduz um contributo para a discussão, *rectius*, reformulação do conceito jurídico de casamento, constitucionalmente orientada, à luz das principais coordenadas que a Constituição permite estabelecer, para a fundamentação e delimitação do direito fundamental a contrair casamento, no ordenamento jurídico moçambicano.

1. O conceito de casamento

1.1 Generalidades

O casamento é hoje (na maior parte do mundo), a principal fonte de relações familiares, representando o núcleo da família, e sendo a fonte largamente predominante da procriação¹.

O casamento era, tradicionalmente, uma relação entre pessoas de sexo diferente. Era assim que o definia o artigo 1577º do Código Civil (livro IV do Código Civil de 1966, em vigor em Moçambique até 2004)², formulação que se manteve, depois, na Lei n.º 10/2004, de 25 de agosto, entretanto revogada, na actual Lei n.º 22/2019, de 11 de Dezembro (Lei da Família).

¹ DIOGO LEITE DE CAMPOS/MÓNICA MARTINEZ DE CAMPOS, *Lições de Direito de Família*, 5ª Edição, Almedina, Coimbra, 2020, p. 11.

² *Ibidem*.

Actualmente, o Direito (mais concretamente o Direito da Família) tem sentido as maiores dificuldades para desempenhar o seu papel. Em primeiro lugar, porque a velha noção da norma geral e abstrata – para todas as pessoas e para todos os casos – deixou de satisfazer as necessidades sentidas por uma sociedade cada vez mais pluralista; em segundo lugar, porque entre todos os modelos possíveis que se apresentam para regular um tema, as opções legislativas tornaram-se muito mais debatidas e mais difíceis de legitimar perante a sociedade como um todo³.

A partir destas debilidades que o Direito passou a sentir, para regular a vida individual e familiar, quando antigamente isto não constituía um problema particularmente difícil, seria espectável que se fizesse a pergunta: para quê tentar? Isto é: que sentido tem pretender impor soluções para os temas da vida individual e familiar quando, basicamente, as soluções têm de ser variadas e, sobretudo, se elas são prévias e livremente escolhidas pelos interessados e se os indivíduos podem modificar essas escolhas à medida que as suas aspirações evoluem⁴? Se cada vez mais é assim com a maioria dos direitos, porque deveria ser diferente no que concerne ao casamento?

1.2 A abordagem religiosa do casamento

“Desde a antiguidade a religião é um fenómeno presente na vida humana.” Afirmar Jorge Bacelar Gouveia, que o surgimento do *homo sapiens* coincidiu com o aparecimento do *homo religiosus*, afirmando o mesmo autor que a religiosidade é parte integrante da humanidade e que, simetricamente, sem humanidade não há religiosidade⁵.

De acordo com Jorge Bacelar Gouveia, uma das maiores singularidades que o casamento oferece é o facto de o mesmo

³ GUILHERME OLIVEIRA, *Estudos de Direito de família, 4 Movimentos em Direito de Família*, Almedina, Coimbra, 2020, p. 59.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Cfr. JORGE BACELAR GOUVEIA, *Direito, Religião e Sociedade no Estado Constitucional*, Instituto de Direito de Língua Portuguesa, Lisboa, 2012, p. 19.

interessar ao Estado e à Igreja Católica⁶, portanto, é uma das fontes das relações jurídicas familiares conforme consagra a Lei da Família (Lei nº 22/2019 de 11 de Dezembro) no seu artigo 7, tornando-se deste modo compreensível que o Estado chame a si a regulação, em termos coactivos da vida em sociedade⁷, começando logo pela própria Constituição, numa tendente acentuação e incremento do Estado Social de Direito, esta matéria deixou de pertencer unicamente aos Códigos Civis para se alargar ao texto constitucional⁸.

Do ponto de vista da religião, o casamento é considerado como um dos sacramentos, assim elevado pelo Código de Direito Canónico de 1983, que no seu cânone 1055 parágrafo 1 define o matrimónio como “o pacto matrimonial pelo qual o homem e a mulher constituem entre si a comunhão íntima de toda a vida, ordenada por sua índole natural ao bem dos Cônjuges, a procriação e educação da prole, entre baptizados foi elevado por Cristo, Nosso Senhor, a dignidade de sacramento.”⁹

Embora a Constituição garantisse aos cidadãos a liberdade de praticar ou não praticar uma religião¹⁰, em Moçambique, após a independência, a prática religiosa não era vista com bons olhos, basta analisarmos o artigo 15 da Constituição de 1975, Constituição da República Popular de Moçambique¹¹. O regime vigente na ordem do dia entendia que a prática viciante na religião prejudicaria o surgimento do “homem novo”, que o país ambicionava enquanto uma nação que emergia.

Portanto, a partir de 1975, Moçambique era efectivamente um Estado Laico (com alguns laivos de anticlericalismo), tendo previsto na sua Constituição que a “República Popular de Moçambique é um

⁶ Cfr. *Idem*, p. 210.

⁷ Cfr. *Idem*, p. 211.

⁸ Cfr. *Idem*, p. 232.

⁹ Cfr. *Idem*, p. 211.

¹⁰ Cfr. nº 1 do artigo 33 da Constituição moçambicana de 1975.

¹¹ Referia o mesmo artigo que “A República Popular de Moçambique realiza um combate enérgico contra o obscurantismo”.

Estado Laico, nela existindo uma separação absoluta entre o Estado e as instituições religiosas”¹².

Como refere Jorge Bacelar Gouveia, em 1975 Moçambique não se tratava de um Estado Laico ou arreligioso, mas sim, de um Estado laicista ou antirreligioso, em que o poder político tinha por objectivo fazer desaparecer “todas as irrupções de manifestação religiosa dos cidadãos”¹³.

Actualmente, a Constituição moçambicana garante a instituição do Matrimónio, ligando a mesma á família, definindo a Família como elemento fundamental e a base de toda a Sociedade, protegendo e reconhecendo o casamento como sendo uma instituição que garante a prossecução dos objectivos da família¹⁴.

1.3 A disciplina constitucional da família e do casamento

Na disciplina constitucional relativa à família e ao casamento (artigos 119 e 120 da CRM), reconhecem-se entre outros aspectos, o direito das pessoas a constituírem família e a casarem-se. São, embora essa dicotomia não resulte expressamente do texto constitucional, dois direitos distintos, pelo que não parece ser de admitir a redução do conceito de família à relação conjugal baseada no casamento, a chamada família “matrimonializada”¹⁵.

Por isso entendo que cabe no âmbito da tutela constitucional, tanto os casamentos sem descendência – a procriação é um direito, não um efeito necessário –, como as famílias monoparentais. Para isso apontam os deveres dos pais sobre a igualdade dos filhos, nascidos “dentro” ou “fora do casamento” (art.º 120 n.º 4 da CRM).

O que permite estender o âmbito de protecção da disciplina constitucional às uniões familiares de facto, embora, isso não

¹² Cfr. n.º 1 do artigo 19 da Constituição de 1975.

¹³ JORGE BACELAR GOUVEIA, *op.cit.*, p. 231.

¹⁴ V. artigo 119 da CRM, cfr. Jorge Bacelar Gouveia, *op.cit.*, p. 233.

¹⁵ Cfr. J. J. GOMES CANOTILHO / VITAL MOREIRA, *Constituição da República Portuguesa Anotada*, Vol. I, Anotação II ao art.º 36.º da CRP, p. 561.

signifique, necessariamente, um tratamento jurídico inteiramente igual ao das famílias baseadas no casamento, “desde que as diferenciações não sejam arbitrárias, irrazoáveis ou desproporcionadas e tenham em conta todos os direitos e interesses em jogo”¹⁶.

A questão que é imperativo colocar, quanto ao tema em análise, é discutir se o texto constitucional permite acolher, sem modificação constitucional prévia, o casamento entre pessoas do mesmo sexo ou se, pelo contrário, da norma constitucional resulta, necessariamente, a exclusividade do casamento heterossexual.

Pode ser defensável – e tem sido defendido entre nós – que, a clara referência ao “casamento como instituição que garante a prossecução dos objectivos da família” (artigo 119 n.º 2 da CRM), parece acolher, pelo menos para alguns, a “noção tradicional” de casamento, enquanto contrato entre duas pessoas de sexo diferente. O que afastaria a noção das uniões entre pessoas do mesmo sexo, sem prejuízo de que, no âmbito dos poderes de conformação do legislador, e da conjugação de outros princípios ou valores constitucionalmente estruturantes, possam ser atribuídos a este tipo de relações, os mesmos efeitos jurídicos do casamento tradicional¹⁷, com plena igualdade jurídica.

Mas nós podemos entender de forma diferente, porque face ao teor literal, não restritivo do mesmo artigo 119 n.º 2 da CRM, nada restringe, na Constituição, o casamento entre pessoas do mesmo sexo, pelo que, não estando constitucionalmente proibido, nada obsta a que possa ser reconhecido pelo legislador ordinário, estendendo na lei civil o regime do casamento a casais compostos por pessoas do mesmo sexo.

Até porque, um casamento, efectivamente fundado no “respeito pela dignidade da pessoa humana”, e no “livre consentimento”, pressupõe desde logo, e salvo melhor opinião, a liberdade de casar e de escolher cônjuge, independentemente das suas características pessoais (cfr. artigos 35 e 44 da CRM), não podendo ninguém ser obrigado ou impedido de casar-se, a fazê-lo com quem não desejar, ou

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ cfr. *Idem*, p. 562.

impedido de o fazer com quem desejar, nem essa decisão estar dependente de autorização de terceiro, por maioria de razão, do próprio Estado, que se “apropria” assim dessa realidade.

Apropriação que é bem patente quando o constituinte se refere aos requisitos e efeitos do casamento. Embora se admita a existência de várias formas de celebração do casamento – o tradicional e o religioso –, impõe-se depois, que seja a lei civil, ela mesma, a definir os requisitos e os efeitos do casamento uniformemente, qualquer que seja a sua forma de celebração (art.º 119 n.º 4 da CRM), apropriando-se o Estado da realidade que está subjacente a estas diferentes realidades. “Apropriação” que é só por si discutível, desde logo, à luz do pluralismo jurídico, com consagração constitucional expressa no artigo 4 da CRM, enquanto princípio fundamental.

Por isso, na conformação do regime legal deste instituto, salvo melhor opinião, a opção metodologicamente correcta por parte do legislador ordinário, não poderia deixar de ponderar outros direitos constitucionais assumidos, tais como: o direito à integridade moral individual (artigo 40 n.º 1 da CRM); o direito à reserva da vida privada (artigo 41 da CRM); e o direito a uma igualdade plena perante a lei (artigo 35 da CRM), que proscreve qualquer tipo de discriminação, sublinho, “de qualquer espécie” (artigo 44 da CRM), por maioria de razão, em função da orientação sexual¹⁸, lidos à luz da Carta Africana dos Direitos do Homem e dos Povos (CADHP), com particular realce para o direito à integridade moral individual (artigo 4º da CADHP), o direito à total igualdade perante a lei (artigo 3º da CADHP) ou ainda o direito ao gozo dos direitos e liberdades reconhecidos e garantidos (artigo 2º da CADHP), todos da Carta Africana dos Direitos do Homem e dos Povos que a CRM reconheceu expressamente como padrão de integração e interpretação em matéria de direitos fundamentais (cfr. artigo 43 da CRM).

¹⁸ Em sentido próximo, embora num outro contexto, cfr. CARLOS PAMPLONA CORTE-REAL/ISABEL MOREIRA/LUÍS DUARTE D’ALMEIDA, *O casamento entre pessoas do mesmo sexo: Três pareceres sobre a inconstitucionalidade dos artigos 1577.º e 1628.º, alínea e), do Código Civil*, Almedina, Almedina, Coimbra, 2008, pp. 26, 50-51 e 68-71.

2. O regime legal do casamento

2.1 A natureza jurídica do casamento na lei civil

A Lei da Família no seu artigo 8, define o casamento como “a união voluntária e singular entre um homem e uma mulher, com o propósito de constituir família, mediante comunhão plena de vida”, adoptando assim uma posição restritiva face ao texto constitucional.

A partir deste enunciado, importa depois extrair alguns elementos que permitam a sua qualificação jurídica.

No que concerne ao ordenamento jurídico moçambicano, o casamento é um negócio jurídico, celebrado entre um homem e uma mulher, com o compromisso recíproco de plena comunhão de vida, formalizada nos termos da lei.

O casamento é, por outro lado, um negócio jurídico pessoal, em dois sentidos: porque se destina, em primeiro lugar, à constituição de uma relação familiar, influenciando no estado dos nubentes, mas também por ser apenas realizado ou concluído pessoalmente, não admitindo representação propriamente dita¹⁹.

Ao caracterizar o casamento como um contrato, convém ainda acentuar que este é um negócio solene, não havendo liberdade de forma. O que significa que o casamento deve obedecer a determinada forma, que é prescrita por lei, ou seja, por palavras adequadas e um documento escrito, contendo as declarações de vontade das partes²⁰.

A diferença entre o casamento e outros negócios solenes, consiste aqui na forma de expressar a sua vontade: enquanto em outros negócios um documento escrito constante das declarações de vontades das partes é suficiente para que o negócio se realize, no casamento é necessário a realização de uma cerimónia de celebração do acto (cfr. artigo 43 da Lei da Família).

¹⁹ Ainda que a lei admita o casamento por procuração, no artigo 50 da Lei da Família.

²⁰ JOSÉ JOÃO GONÇALVES PROENÇA, *Direito da Família*. 4.^a edição, Universidade Lusíada, Lisboa, 2008, p. 175.

No entanto, “o casamento é o negócio jurídico onde a autonomia da vontade tem limitada relevância”²¹, porque, e diferentemente de outros negócios jurídicos onde impera o princípio da autonomia privada, a autonomia deixada aos nubentes é muito reduzida, na medida em que os efeitos pessoais e alguns patrimoniais são fixados, imperativamente, pela lei, não podendo as partes inserir, no contrato, condições ou termos (cfr. artigo 97 e seguintes da Lei da Família), ou seja, o consentimento matrimonial deve ser “puro” e “simples”.

2.2 A liberdade contratual e o princípio da autonomia privada

Tenho para mim a convicção de que, de um ponto de vista jurídico e social, o indivíduo só existe como pessoa, quando lhe é reconhecido, pelos demais, a sua esfera de personalidade e propriedade e, por conseguinte, o poder de regular por si próprio as suas questões pessoais e as suas relações com outros sujeitos de direito juridicamente vinculantes, mediante acordos livremente estabelecidos, por um lado; mas por outro, a constatação de que o indivíduo vive em sociedade, com todas as consequências que isso acarreta²².

Contudo, a ideia de limitações à liberdade contratual e à autonomia privada não é nova, nem é exclusiva do Direito da Família. O que deixa claro que, a liberdade contratual nos oferece um conjunto de limitações, que, esquematicamente, podemos distinguir, em regra, em dois tipos básicos distintos de limitações: por um lado, em torno da liberdade de celebração; por outro lado, em torno da liberdade de fixação do conteúdo do contrato. Esta dicotomia é apenas tendencial já que por vezes, o que se verifica na prática, é a conjugação destas duas

²¹ *Idem*, p. 173.

²² Veja-se o que escrevi noutro local, embora com um objecto de estudo não inteiramente coincidente, STELA SANTOS, *Contratos de Adesão nos Serviços Públicos Essenciais*, Waty Editora, Maputo, 2017, pp. 30-31.

realidades, em que o legislador impõe simultaneamente a obrigação de contratar, e o «como» da estipulação²³.

Conforme já o referi acima, a liberdade contratual dos nubentes quando se trate de casamento civil é deveras limitada, porque a Lei de família é imperativa: (1) só é casamento a união entre um homem e uma mulher; (2) só é casamento aquele que se enquadrar nos tipos previstos na lei. Portanto, as características pessoais dos contratantes, os tipos, as cláusulas e os deveres do casamento não estão na disponibilidade dos nubentes como é o caso de qualquer outro contrato civil.

Quando se diz que o casamento é um contrato, o princípio da autonomia privada está, de certa forma, “esmagado”, pois existe o direito de escolha de regimes durante o casamento, contudo, a sua escolha fica vinculada à determinação do regime, uma vez que cada regime tem um modelo imperativamente previsto por lei.

3. Uma possível discussão do conceito jurídico de casamento

3.1 A natureza dinâmica da instituição casamento

Para além da sua natureza contratual, que acabei de tratar no capítulo anterior, interessa agora analisar as suas outras vertentes, enquanto garantia institucional, e enquanto direito fundamental.

Ao referir-se ao casamento entre pessoas do mesmo sexo, no caso *Obergefell v. Hodges*, decidido em junho de 2015, o Supremo Tribunal Federal americano destaca um aspecto que me parece primordial importância para início da discussão em qualquer Estado de Direito. O de que, a instituição do casamento não cristalizou no tempo, mas que evoluiu relativamente à sua concepção tradicional, e que, apesar da sua relevância para a sociedade actual, deve ser reconhecida sua natureza dinâmica.

²³ PIETRO BARCELLONA: *Intervento statale e autonomia privata nella disciplina dei rapporti economici*, A. Giuffrè, Milão, 1969, pp. 55-56 e 140-144, *apud* JOSÉ MANUEL SÉRVULO CORREIA: *Legalidade e Autonomia*, p. 454, nota 230..

Nesse sentido afirma-se no referido Acórdão: “As origens antigas do casamento confirmam sua centralidade, mas não se manteve isolado da evolução do direito e da sociedade. A história do casamento é uma história de continuidade, mas também uma história de mudança. A instituição – mesmo que confinada a casais de diferente sexo – evoluiu ao longo do tempo”²⁴.

Para, de seguida, analisar, criticamente, algumas das modificações que a instituição experimentou ao longo da sua existência, sublinhando, que várias delas não são mudanças superficiais, mas representam profundas transformações na sua estrutura e nas dinâmicas que nela se geram²⁵.

Destacando depois, que as mudanças que o casamento viveu ao longo do tempo antes de o enfraquecer, o fortificaram: “De facto, diferentes entendimentos do casamento são característicos de uma nação onde novas dimensões da liberdade se tornam aparentes para as novas gerações, muitas vezes através de perspectivas que começam em apelos ou protestos e, depois, são considerados na esfera política e no processo judicial”²⁶.

Basta pensar, entre nós, que a sodomia foi punida com a pena de morte pelas Ordenações²⁷, e que o Código Penal de 1886, que vigorou em Moçambique até 2014, ainda previa como pressuposto de aplicação de medidas de segurança “aos que se entreguem habitualmente à prática de vícios contra a natureza”, *i.e.*, relações sexuais com pessoas do mesmo sexo. Hoje, seria insuportável que, se praticada entre pessoas com capacidade para consentir, em privado, e de acordo com a vontade livre dos intervenientes, tivesse alguma relevância para a sociedade, e menos ainda para o Estado. Mais, as leis penais em vigor consideram um pressuposto de agravamento do homicídio, que para lá da sua “especial censura ou

²⁴ Supreme Court of the United States, *Obergefell et al. V. Hodges, Director, Ohio Department of Health, et al.*, p. 6. Disponível em https://www.supremecourt.gov/opinions/14pdf/14-556_3204.pdf, acesso em 26.01.2021.

²⁵ *Idem*, pp. 6-7.

²⁶ *Idem*, p. 7.

²⁷ “Toda a pessoa que pecado de sodomia cometer seja queimada e feita por fogo em pó, para que nunca de seu corpo e sepultura possa haver memória” (tit. XIII, Livro V).

perversidade”, tenham como justificação a orientação sexual ou identidade de género da vítima (artigo 160 alínea g) do Código Penal), e dão uma particular atenção aos maus-tratos conjugais (Lei n.º 29/2009, de 29 de setembro, Lei da Violência Doméstica), enquanto aquelas Ordenações estabeleciam um limite para a violência legítima do marido sobre a mulher (tit. XXXVI, Livro V), e, ainda em 1952, o Tribunal da Relação de Lisboa aceitava como legítimo o “poder de moderada correcção doméstica”²⁸.

3.2 As coordenadas para uma discussão constitucionalmente orientada

3.2.1 O princípio da dignidade da pessoa humana

Resulta do artigo 119 n.º 3 da CRM que, “No quadro do desenvolvimento de relações sociais assentes no respeito pela dignidade da pessoa humana, o Estado consagra o princípio de que o casamento se baseia no livre consentimento”.

De forma praticamente unânime, sustenta-se que o fundamento dos direitos humanos radica na dignidade da pessoa humana, o que nos remete para uma ideia de superioridade, a um valor intrínseco de todo o ser humano, de como afirma Jorge Reis Novais “a dignidade é invocada contra riscos de desumanização e instrumentalização”²⁹ (do ser humano) que independentemente dos seus precedentes filosóficos ou mesmo religiosos, aparece-nos com clareza, no Preâmbulo da Declaração Universal dos Direitos do Homem de 1948: “Considerando que o reconhecimento da dignidade inerente a todos os membros da família humana e dos seus direitos iguais e inalienáveis constitui o fundamento da liberdade, da justiça e da paz no mundo”, e, mais recentemente, na primeira parte do Artigo 5.º da Carta Africana dos Direitos do Homem e dos Povos: “Todo o indivíduo tem direito

²⁸ Cfr. TERESA PIZARRO BELEZA: “Prisões”, Público, 1999, disponível em <http://www.fd.unl.pt>.

²⁹ Cfr. JORGE REIS NOVAIS, *A Dignidade da Pessoa Humana – Vol. II: Dignidade e Inconstitucionalidade*, Almedina, Coimbra, 2018, pág. 26.

ao respeito da dignidade inerente à pessoa humana”, padrão interpretativo em matéria de direitos fundamentais, por força do artigo 43 da CRM.

Afirma ainda Jorge Reis Novais, que a dignidade da pessoa humana deve ser vista como limite aos limites; ou seja, a dignidade da pessoa humana enquanto garantia da autonomia e liberdades individuais ameaçadas por restrições ou intervenções restritivas, facto que equivale a dizer que as restrições aos direitos fundamentais expressa ou não expressamente autorizadas (pela Constituição) só serão constitucionalmente admissíveis se entre outros limites não atentarem contra a dignidade da pessoa humana³⁰.

Deixei já defendido que o conceito de casamento não pode ser entendido como uma instituição estática. Pelo contrário, deverá ser discutido à luz da sociedade (e do mundo) actual, mas sobretudo, contextualizado, tendo em conta o modelo de Estado de Direito, pluralista, que a Constituição consagra no seu artigo 3.

Neste contexto, a Constituição não impõe que o conceito de casamento deva ser um contrato celebrado “entre um homem e uma mulher”, como impõe o actual artigo 8 da Lei da Família. Nada obsta, no texto constitucional, a que seja, pura e simplesmente, um contrato celebrado “entre duas pessoas”.

Se isto for assim, como estou convicta que é, não é, de todo, contrário à Constituição, entender que também é aplicável a pessoas do mesmo sexo. Pelo contrário, a celebração do contrato de casamento civil entre casais do mesmo sexo poderá ser uma forma legítima e válida de concretizar os princípios e valores constitucionais e uma forma de assegurar o gozo efetivo do direito à dignidade humana e a formar uma família, independentemente da orientação sexual ou da identidade de género dos nubentes.

³⁰ Cfr. JORGE REIS NOVAIS, *A Dignidade da Pessoa Humana...* págs 30-31.

3.2.2 O direito à autonomia individual e ao livre desenvolvimento da personalidade

A heterossexualidade pode ser um elemento essencial apenas do casamento canónico, dada a sua natureza, enquanto sacramento; mas não no civil, enquanto contrato. Por outro lado, a garantia institucional de um direito não assegura, de uma vez por todas, um conteúdo concreto e fixo, mas apenas a preservação de uma instituição em termos reconhecíveis pela imagem que dela tem a consciência social em cada tempo e lugar³¹. Basta pensar no que foi em alguns países a proibição dos casamentos inter-raciais, como nos Estados Unidos.

A este propósito pronunciou-se Hannah Arendt³²: “o direito de casar com quem se deseja é um direito elementar do Homem”, facto que me leva a reafirmar que para além do direito à diferença, ou qualquer questão referente a igualdade, a possibilidade de casamentos entre pessoas do mesmo sexo é uma questão que radica na autonomia e no direito ao livre desenvolvimento da personalidade de cada um, questão que dirá respeito apenas ao indivíduo, e a mais ninguém.

Da mesma forma, limitar-se a união entre um homem e uma mulher, não é compatível com o princípio de igualdade real e efectiva, nem com o direito ao livre desenvolvimento da personalidade, para além de afrontar o pluralismo da sociedade, decorrente do princípio do Estado de Direito (cfr, artigo 3 da CRM).

A Constituição moçambicana não limita o direito à opção sexual, nem limita que se possam estabelecer casais homossexuais, menos ainda, obriga a que as pessoas abjurem a sua condição ou orientação sexual.

³¹ Cfr. JORGE MIRANDA, *Manual de Direito Constitucional*, Tomo IV, 2.^a Edição, Coimbra Editora, Coimbra, 1993, pp. 68-69.

³² HANNAH ARENDT, *Réflexions sur Little Rock*, apud ROGER RAUPP RIOS, “As uniões homossexuais e a “família homoafetiva”: o direito de família como instrumento de adaptação e conservadorismo ou a possibilidade de sua transformação e inovação. *Civilistica.com*, Rio de Janeiro, a 2, n. 2, abr.-jun./2013, p.7. Disponível em: <<http://civilistica.com/as-unioes-homossexuais-e-a-familia-homoafetiva/>>. Acesso em 26.02.2021.

3.2.3 O princípio da igualdade

A igualdade dos homens foi, pela primeira vez, juridicamente reconhecida pelo *Virgínia Bill of Rights*, de 12 de Junho de 1776 – “*all men are by nature equally free and independente and have certain inherent rights*”, sendo depois retomada na Constituição de Massachussets de 2 de Março, de 1780 “*all men are born free ande qual and have certain natural, essential and unalienable rights*”, numa fórmula mais clara e que ganhou celebridade ao ser retomada e aperfeiçoada na Declaração dos Direitos do Homem de 1789: “*les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits*”³³.

Estes princípios vêm preparar o hoje clássico enunciado do princípio da igualdade perante a lei, consagrado na *Declaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* de 1793 “*Tous les hommes sont égaux par la nature et devant la loi*”, princípio que, como sublinha Castanheira Neves, “ficou adquirido para sempre como um verdadeiro axioma político e jurídico que todas as Constituições até aos nossos dias, e em todas as latitudes, iriam consagrar com essa mesma formulação ou semelhante”³⁴.

Portanto, a igualdade é, em si mesma, entendida como uma procura de equilíbrio, de harmonia, de eliminação de excessos e defeitos, uma ideia que transcende o próprio homem.

O princípio da igualdade é, porventura, dos princípios estruturantes do Estado de Direito, o de presença mais constante e mais antiga nos textos constitucionais, mas é também, provavelmente em consequência dessa longevidade constitucional, aquele que tem experimentado uma evolução mais pronunciada e multifacetada.

Entre a igualdade perante a lei, dos primeiros tempos do constitucionalismo, e a actual admissibilidade de políticas intencionalmente discriminatórias (nem sempre pacíficas), visando a produção de uma igualdade fáctica há, sob a égide do mesmo princípio

³³ MARIA GLÓRIA GARCIA, *Estudos sobre o Princípio da Igualdade*, Almedina, Coimbra, Setembro de 2005, p. 31.

³⁴ *Apud* MARIA GLÓRIA GARCIA, *op.cit.*, p. 33.

constitucional da igualdade, dois séculos de evolução e controvérsias doutrinárias que reflectem, acompanham e influenciam as transformações sofridas pelo Estado de Direito enquanto tipo histórico de Estado.

Olhando agora para a sua consagração entre nós, reconhece o artigo 35 da CRM, que “Todos os cidadãos são iguais perante a lei”. A igualdade aqui proclamada é uma igualdade perante a lei, dita, por vezes, uma igualdade jurídico-formal. Abrange, naturalmente, o gozo de quaisquer direitos e a sujeição a todos os deveres existentes na ordem jurídica moçambicana.

Em nome deste princípio, prossegue ainda o mesmo enunciado normativo, todos os cidadãos “gozam dos mesmos direitos e estão sujeitos aos mesmos deveres, independentemente da cor, raça, sexo, origem étnica, lugar de nascimento, religião, grau de instrução, posição social, estado civil dos pais, profissão ou opção política”. Dir-se-á que, não há referência à orientação sexual ou identidade de género. Penso que a interpretação metodologicamente adequada será a de entender não ser esta formulação taxativa.

Em reforço deste entendimento, deverá ser conjugado o princípio da não discriminação, que proscreve toda a “discriminação de qualquer espécie” (artigo 44 da CRM), e que, de acordo com o regime dos direitos fundamentais na Constituição moçambicana, vincula não apenas os cidadãos em geral, mas também o próprio Estado (cfr. artigo 56 n.º 1 da CRM).

Em face disto, será legítima, a proibição de casamento entre pessoas do mesmo sexo? Como compreender que, invocando razões de igualdade, se admitam, ainda hoje, práticas discriminatórias entre pessoas, precisamente em função das suas características pessoais, no caso, da sua orientação sexual ou identidade de género?

Em princípio, e por princípio, o legislador, “não pode conformar-se [e] aceitar sem mais as diferenças de facto existentes; se

são incompatíveis com as exigências de justiça tem de eliminá-las”³⁵. O que implica encarar o princípio da igualdade, na sua vertente de igual protecção da lei e, consequentemente, da liberdade, que autonomizarei no próximo ponto.

3.2.4 O princípio da igualdade, na sua vertente de igual protecção da lei

A instituição matrimonial democratizou-se, integrando-se nela os valores e princípios proclamados pela Constituição, especialmente a liberdade e a igualdade dos contraentes. Antes o casamento era indissolúvel, desigual e discriminatório. Actualmente o vínculo pode ser rompido, e a igualdade entre as partes contratantes é indiscutível (cfr. artigos 36, 119 n.º 3 e 120 n.º 3 da CRM).

Assim, as novas perspectivas sociais, e a compreensão da sociedade podem revelar – e revelam frequentes vezes – desigualdades injustificadas no seio das instituições fundamentais, que passam muitas vezes despercebidas.

Voltando à argumentação jurídica expendida pelo Supremo Tribunal Federal americano, no caso *Obergefell v. Hodges*, acima referido, o Tribunal considerou que o direito ao casamento é um direito fundamental, inerente à liberdade, ao devido processo legal e à igualdade de protecção. Para ilustrar como estes princípios funcionam juntos, reportou-se a decisões anteriores. Assim, “os casos judiciais envolvendo o direito de casar refletem essa dinâmica”, com particular realce à decisão que “invalidou a proibição de casamento inter-racial sob a Cláusula de Igualdade de protecção e a cláusula do devido processo [...] devido ao tratamento desigual dos casais inter-raciais”³⁶.

Hoje, quando cada vez mais se afirma o direito a “ser diferente”, à consciência social dita que o conceito de casamento deve ser

³⁵ ROBERT ALEXY, *Teoría de los Derechos Fundamentales*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2002, p. 407,

³⁶ Supreme Court of the United States, *Obergefell et al. V. Hodges*, citado, p. 19.

actualizado e aplicado a novas realidades sociais patentes na sociedade, nomeadamente ao casamento entre casais do mesmo sexo, ou de sexo diferente.

4. O direito fundamental a contrair casamento

Como procurei fundamentar ao longo do presente estudo, a Constituição moçambicana adopta uma concepção personalista do casamento, fundada na dignidade da pessoa humana (cf. artigo 119 n.º3 da CRM), no respeito pelos direitos e liberdades fundamentais do Homem (cf. artigo 3 da CRM), na integridade moral do indivíduo (artigo 40 da CRM e artigo 4.º da CADHP *ex vi* artigo 43 da CRM), donde resulta a sua autodeterminação, e na igualdade no acesso ao casamento (cfr. artigos 35 e 44 da CRM).

Neste contexto, como se refere no citado Acórdão do Conselho Constitucional de Moçambique, “é vedado ao legislador ordinário, fazer prevalecer um valor colectivo sempre subjectivo *e in casu* não definido na lei (...) sobre um direito individual expressamente previsto e reconhecido na lei – o direito à integridade moral individual (que exclui sempre a atribuição de qualquer valor acrescido a qualquer moral colectiva não determinada) reconhecido pelo artigo 40 da Constituição, (ex *vi* o artigo 4º da Carta Africana dos Direitos do Homem e dos Povos, aplicável por força do artigo 43 da Constituição)”³⁷.

E prossegue: “Daqui resulta claro que a Constituição da República de 2004 não só afastou a possibilidade de iniciativa de lei ordinária na matéria de direitos, liberdades e garantias, como também, não a permite criar outras restrições, no caso, de princípios constitucionais em que assenta a ordem moral”³⁸.

Por conseguinte, a Constituição moçambicana rejeita, a juízo do Conselho Constitucional, que subscrevo, qualquer concepção de natureza colectivista do casamento redutora da sua função à

³⁷ Acórdão do Conselho Constitucional nº 7/CC/2017, de 31 de Outubro, p. 3.

³⁸ *Idem*, p. 14.

concretização de interesses supra-individuais, o que não significa a ausência desses interesses.

Independentemente da discussão da sua vertente de garantia institucional, e do seu carácter evolutivo, o direito de contrair casamento encontra-se sujeito ao regime relativo aos direitos, liberdades e garantias, gozando, nos termos do artigo 56 n.º 1 da CRM, de aplicabilidade directa, que se vem a traduzir na desnecessidade, para o efeito da sua concretização, de qualquer tipo de mediação, vinculando todas as entidades públicas e privadas. Desta forma, o direito de contrair casamento é um direito de concretização constitucional, o que significa que o seu conteúdo principal seja determinado, ou determinável, ao nível da Constituição.

Não quer isto significar uma auto-suficiência do preceito – a intervenção do legislador ordinário continua a ser necessária para assegurar “procedimentalmente o seu exercício ou até para concretizar o respectivo conteúdo. A determinação ou determinabilidade significam apenas uma densidade essencial autónoma ao nível constitucional, que exclui a liberdade de conformação política pelo legislador do conteúdo principal dos direitos, liberdades e garantias”³⁹.

Assim, a possibilidade do seu exercício deverá ser sempre garantida, intervindo o legislador nesta matéria para acomodar, proteger e promover de forma mais eficaz o direito em causa⁴⁰, como deixei defendido no ponto anterior, dedicado à igualdade através da lei.

Finalmente, a conjugação dos artigos 35 e 44 da CRM, permite extrair um enunciado de que a todos se garante o direito a contrair casamento sem quaisquer discriminações. Mas este direito, como todos os outros, não é um objecto isolado. Sendo por isso admissíveis

³⁹ JOSÉ CARLOS VIEIRA DE ANDRADE, *Os Direitos Fundamentais na Constituição Portuguesa de 1976*, 5.ª ed., Almedina, 2012, p. 178.

⁴⁰ *Idem*, pp. 191 e ss.

limitações, ou restrições⁴¹, desde que adequadas à tutela de outros direitos ou valores constitucionalmente protegidos, necessária, numa lógica de intervenção mínima, e racional, ressaltando-se sempre, como limite, a ilegitimidade da sua descaracterização (cfr. artigo 56 n.ºs 2 e 3 da CRM).

Há cinquenta anos, as enfermeiras, se casassem, deixavam de poder exercer a profissão, e as professoras primárias, careciam de autorização do Ministério da Educação para se poderem casar⁴². No contexto de um Estado de Direito, de que o Estado moçambicano se reclama, já não será razoável estabelecer impedimentos fundados na raça, religião, ideologia ou nacionalidade dos nubentes, assim como seria inconstitucional a sujeição a autorização para casamento de pessoas que desempenhem determinados cargos.

Considerações finais

Era questão de partida deste artigo, a de saber, se face ao modelo de Estado instituído em 1990 em Moçambique, e à sua Constituição, e partindo do princípio de que se reconhece legitimidade ao Estado para regular as relações familiares e de casamento, se deveria o Estado reconhecer apenas os casamentos entre um homem e uma mulher, ou se a Constituição vigente entre nós dá abertura a que o Estado possa, ou deva, reconhecer, a par de outras formas de regulação da “contratualização de afectos”, o casamento entre pessoas do mesmo sexo.

Defendi que na disciplina constitucional relativa à família e ao casamento, tratada nos artigos 119 e 120 da CRM, casamento e família, embora a grande parte das vezes se impliquem, são dois conceitos distintos.

⁴¹ J. J. GOMES CANOTILHO, *Direito Constitucional e Teoria da Constituição*, 5.ª ed., Almedina, Coimbra, 2002, pp. 1258-1259; JORGE MIRANDA, *Manual de Direito Constitucional*, T. IV, 2.ª ed., Coimbra Editora, Coimbra, 1993, pp. 296-297, 299-304; JORGE REIS NOVAIS, *As restrições aos direitos fundamentais não expressamente autorizadas pela Constituição*, Coimbra Editora, Coimbra, 2003, pp. 277-278, 285, 458; JOSÉ DE MELO ALEXANDRINO, *A Estruturação do Sistema de Direitos, Liberdades e Garantias na Constituição Portuguesa*, Vol. II, Almedina, Coimbra, 2006, pp. 469 ss, e doutrina aí citada.

⁴² MARIA GLÓRIA GARCIA, *op.cit.*, p. 79.

Questão central na análise desse regime, quanto ao casamento, tratado no artigo 119 da CRM, era a de discutir se o texto constitucional permitiria acolher, sem modificação constitucional prévia, o casamento entre pessoas do mesmo sexo ou se, pelo contrário, da norma constitucional resulta, necessariamente, a exclusividade do casamento heterossexual.

Defendi que, face ao teor literal, não restritivo do artigo 119 n.º 2 da CRM, nada restringe, na Constituição, o casamento entre pessoas do mesmo sexo, pelo que, não estando constitucionalmente proibido, nada obsta a que possa ser reconhecido pelo legislador ordinário, estendendo na lei civil o regime do casamento a casais compostos por pessoas do mesmo sexo.

Até porque, um casamento, efectivamente fundado no “respeito pela dignidade da pessoa humana”, e no “livre consentimento”, a que se refere o artigo 119 n.º 3 da CRM, pressupõe desde logo, e salvo melhor opinião, a liberdade de casar e de escolher cônjuge, independentemente das suas características pessoais (cfr. artigos 35 e 44 da CRM), não podendo ninguém ser obrigado ou impedido de casar-se, a fazê-lo com quem não desejar, ou impedido de o fazer com quem desejar, nem essa decisão estar dependente de autorização de terceiro, por maioria de razão, do próprio Estado, que se “apropria” assim dessa realidade.

Por isso, na conformação do regime legal deste instituto, defendi que a opção metodologicamente correcta por parte do legislador ordinário, não poderia deixar de ponderar outros direitos constitucionais assumidos, tais como: o direito à integridade moral individual (artigo 40 n.º 1 da CRM); o direito à reserva da vida privada (artigo 41 da CRM); e o direito a uma igualdade plena perante a lei (artigo 35 da CRM), que proscree qualquer tipo de discriminação, sublinho, “de qualquer espécie” (artigo 44 da CRM), por maioria de razão, em função da orientação sexual, lidos à luz da Carta Africana dos Direitos do Homem e dos Povos (CADHP), com particular realce para o direito à integridade moral individual (artigo 4º da CADHP), o direito à total igualdade perante a lei (artigo 3º da CADHP) ou ainda o

direito ao gozo dos direitos e liberdades reconhecidos e garantidos (artigo 2º da CADHP), todos da Carta Africana dos Direitos do Homem e dos Povos que a CRM reconheceu expressamente como padrão de integração e interpretação em matéria de direitos fundamentais (cfr. artigo 43 da CRM).

Parti seguidamente para a análise e discussão do que me parecem as principais coordenadas a ter em conta nesta discussão, destacando, como questão prévia, o carácter mutável, dinâmico, das instituições, assinalando algumas das mutações de que este instituto tem sido alvo.

Das principais coordenadas que a Constituição nos envia para esta discussão, destaquei, em primeiro lugar, o princípio da dignidade da pessoa humana, com acolhimento expresso no artigo 119 n.º 3 da CRM, a propósito do regime do casamento, enquanto fundamento e limite dos direitos humanos e fundamentais, à luz do qual é perfeitamente compatível constitucionalmente a extensão do casamento a pessoas do mesmo sexo, só assim se podendo, efectivamente, assegurar o gozo efetivo do direito à dignidade humana, independentemente da orientação sexual ou da identidade de género dos nubentes.

Destaquei, em seguida, o princípio da igualdade, previsto no artigo 35 da CRM, à luz do qual, “Todos os cidadãos são iguais perante a lei”, e a sua necessária conjugação com o princípio da não discriminação, que proscree toda a “discriminação de qualquer espécie” (artigo 44 da CRM), e que, de acordo com o regime dos direitos fundamentais na Constituição moçambicana, vincula não apenas os cidadãos em geral, mas também o próprio Estado (cfr. artigo 56 n.º 1 da CRM).

O que implica levar este princípio da igualdade a sério, sobretudo na sua vertente de garantia de igual protecção perante a lei, abrindo, necessariamente esta matéria, às novas perspectivas sociais, e a compreensão que a sociedade pode revelar. Assinalando nesta matéria que há desigualdades do presente que importa corrigir, estendendo essa tutela, de forma igual, ao casamento entre casais do mesmo sexo, ou de sexo diferente.

Terminando com aquilo que posso chamar de um contributo para a delimitação do direito fundamental a contrair casamento, à luz

do actual texto constitucional, e que assenta nos seguintes tópicos essenciais:

- a. A Constituição moçambicana adopta uma concepção personalista do casamento, fundada na dignidade da pessoa humana (cfr. artigo 119 n.º3 da CRM), no respeito pelos direitos e liberdades fundamentais do Homem (cfr. artigo 3 da CRM), na integridade moral do indivíduo (artigo 40 da CRM e artigo 4.º da CADHP *ex vi* artigo 43 da CRM), donde resulta a sua autodeterminação, e na igualdade no acesso ao casamento (cfr. artigos 35 e 44 da CRM).
- b. Proscrevendo-se qualquer prevalência de uma concepção de natureza colectivista do casamento, redutora da sua função à concretização de interesses supra-individuais, sem que signifique, necessariamente, a ausência de ponderação desses interesses.
- c. Independentemente da discussão da sua vertente de garantia institucional, e do seu carácter evolutivo, o direito de contrair casamento encontra-se sujeito ao regime relativo aos direitos, liberdades e garantias, gozando, nos termos do artigo 56 n.º 1 da CRM, de aplicabilidade directa, que se vem a traduzir na desnecessidade, para o efeito da sua concretização, de qualquer tipo de mediação, vinculando todas as entidades públicas e privadas. Desta forma, o direito de contrair casamento é um direito de concretização constitucional, o que significa que o seu conteúdo principal seja determinado, ou determinável, ao nível da Constituição.
- d. Assim, a possibilidade do seu exercício deverá ser sempre garantida, intervindo o legislador nesta matéria para acomodar, proteger e promover de forma mais eficaz o direito em causa, como deixei defendido no ponto anterior, dedicado à igualdade através da lei.
- e. Finalmente, a conjugação dos artigos 35 e 44 da CRM, permite extrair um enunciado de que a todos se garante o direito a contrair casamento sem quaisquer discriminações.

- f. Não sendo este direito, como todos os outros, um objecto isolado, apenas são admissíveis limitações, ou restrições, quando adequadas à tutela de outros direitos ou valores constitucionalmente protegidos, necessárias, numa lógica de intervenção mínima, e racionais, (cfr. artigo 56 n.ºs 2 e 3 da CRM). O que não é o caso presente.

Referências bibliográficas

- ALEXANDRINO, José de Melo, (2006). *A Estruturação do Sistema de Direitos, Liberdades e Garantias na Constituição Portuguesa*, Vol. II, Almedina, Coimbra.
- ALEXY, Robert, (2002). *Teoría de los Derechos Fundamentales*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid.
- ANDRADE, José Carlos Vieira de, (2012). *Os Direitos Fundamentais na Constituição Portuguesa de 1976*, 5.^a ed., Almedina.
- BELEZA, Teresa Pizarro, (1999), “Prisões”, Público, disponível em <http://www.fd.unl.pt>.
- CAMPOS, Diogo Leite de/ CAMPOS, Mónica Martinez de, (2020). *Lições de Direito de Família*, 5.^a Edição, Almedina, Coimbra.
- CANOTILHO, J. J. Gomes, (2002). *Direito Constitucional e Teoria da Constituição*, 5.^a ed., Almedina, Coimbra.
- CANOTILHO, J. J. Gomes / MOREIRA, Vital, *Constituição da República Portuguesa Anotada*, Vol. I, Anotação ao art.º 36.º da CRP.
- CORTE-REAL, Carlos Pamplona / MOREIRA, Isabel/ D’ALMEIDA, Luís Duarte, (2008). *O casamento entre pessoas do mesmo sexo: Três pareceres sobre a inconstitucionalidade dos artigos 1577.º e 1628.º, alínea e), do Código Civil*, Almedina, Almedina, Coimbra,
- GARCIA, Maria da Glória, *Estudos sobre o Princípio da Igualdade*, Almedina, Coimbra, 2005.
- GOUVEIA, Jorge Bacelar, (2012), *Direito, Religião e Sociedade no Estado Constitucional*, Instituto de Direito de Língua Portuguesa, Lisboa.

MIRANDA, Jorge, (1993). *Manuel de Direito Constitucional*, Tomo IV, 2.^a Edição, Coimbra Editora, Coimbra.

NOVAIS, Jorge Reis, (2003). *As restrições aos direitos fundamentais não expressamente autorizadas pela Constituição*, Coimbra Editora, Coimbra.

NOVAIS, Jorge Reis, (2015). *A Dignidade da Pessoa Humana – Vol. I: Dignidade e Direitos Fundamentais*, Almedina, Coimbra.

NOVAIS, Jorge Reis, (2018). *A Dignidade da Pessoa Humana – Vol. II: Dignidade e Inconstitucionalidade*, Almedina, Coimbra.

OLIVEIRA, Guilherme, (2020). *Estudos de Direito de família, 4 Movimentos em Direito de Família*, Almedina, Coimbra.

PROENÇA, José João Gonçalves, (2008). *Direito da Família*. 4.^a edição, Universidade Lusíada, Lisboa.

RIOS, Roger Raupp, “As uniões homossexuais e a “família homoafetiva”: o direito de família como instrumento de adaptação e conservadorismo ou a possibilidade de sua transformação e inovação. *Civilistica.com*, Rio de Janeiro, a 2, n. 2, abr.-jun./2013. Disponível em: <http://civilistica.com/as-unioes-homossexuais-e-a-familia-homoafetiva/>. Acesso em 26.02.2021.

SANTOS, Stela, (2017). *Contratos de Adesão nos Serviços Públicos Essenciais*, Waty Editora, Maputo.

Jurisprudência citada:

Supreme Court of the United States, Obergefell et al. V. Hodges, Director, Ohio Department of Health, et al, p. 6. Disponível em https://www.supremecourt.gov/opinions/14pdf/14-556_3204.pdf , acesso em 26.01.2021.

Armindo Armando, Jane Alexandre Mutsuque & Pedrito Carlos Chiposse Cambrão
(Org.)

Acórdão do Conselho Constitucional de Moçambique nº 7/CC/2017,
de 31 de Outubro, Disponível em
<http://www.cconstitucional.org.mz>, acesso em 26.01.2021.

EPISTEMOLOGIA DOS RITOS DE INICIAÇÃO: RECIPROCIDADE ENTRE AS CIÊNCIAS SOCIAIS E A TRADIÇÃO

Armando Armando

Introdução

Escrever sobre ritos de iniciação, implica desenvolver um trabalho incompleto, pois as dimensões de análise vão mudando a cada dia que passa e que não existe uma base teórica para esgotar o debate acerca deste objecto de estudo. Neste âmbito, neste capítulo, não pretendemos esgotar todo debate sobre o espaço de aplicação e reflexão dos ritos de iniciação, mas, contribuir através de uma reflexão sobre a legitimidade do conhecimento marginalizado pelas ciências, apesar da antropologia cultural resgatar este saber.

Actualmente, existem muitas correntes que buscam legitimar o conhecimento que ao longo de vários tempos não foi considerado importante para o desenvolvimento da ciência, dentre as marcas, se destaca a permanente valorização do currículo local na Escola, importância dos anciãos nas pesquisas sociais e a participação da antropologia cultural na produção académica.

No presente capítulo nos propusemos a analisar a epistemologia dos ritos de iniciação, visão literária que busca encontrar parte de reflexão sobre os impactos dos ritos de iniciação. Estando numa sociedade em que vários instrumentos da cultura material e simbólica são caracterizados como a base de continuidade e descontinuidade de

alguns traços culturais, ao longo do tempo são questionados. Visamos neste capítulo discutir em torno dos princípios de continuidade e descontinuidade da prática dos ritos de iniciação, avaliar pontos críticos da prática dos ritos de iniciação dentre eles aspectos educacionais, saúde associada a doenças e prática de uniões prematuros e a técnica pedagógica transmitida no âmbito da educação e finalmente reflectir em torno da prática de ritos de iniciação hoje.

Para o suporte teórico deste estudo, recorreremos a revisão bibliográfica através do qual desenvolvemos um estudo meramente teórico baseados na construção desconstrução para uma análise crítica da realidade actual no contexto moçambicano.

1. Cultura e Rito de Iniciação

Para a compreensão dos ritos de iniciação, é necessário que entendamos o conceito de Cultura, pois constitui uma base teórica que permite enquadrar os ritos de iniciação como prática cultural. Todavia, a palavra Cultura, teve o seu início no termo Germânico: “Kultur” que servia para simbolizar todos os aspectos espirituais de uma comunidade, por outro lado, a palavra Francesa “Civilization” refere-se as realizações materiais de um Povo (Laraia, 2001, p. 19)

Laraia (2001), citando Tylor (1832 - 1917), compreende que o conceito de cultura se torna num amplo sentido das atribuições sociais dentre eles, se destacam a inclusão de conhecimentos, crenças, arte, moral e leis, costumes ou qualquer outra capacidade ou hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma determinada sociedade.

Habitualmente, a cultura é concebida como formas e estilos de vida, entretanto, elas são baseadas nas abordagens mais tendenciais para a sua formação como a base de construção de toda síntese sobre a identidade social pela qual a sociedade poderá se orientar. Outrossim, de negação de alguns elementos evolutivos.

Os ritos de iniciação, são um modo de vida das tradições africanas, facto que determina elemento para identificação dos

principais valores sociais. Todavia, elas servem para grandear planos da sociedade e perpetuar modos de vida mais adequados em sociedade.

Segundo o Dicionário de *Língua Portuguesa* (2000) Etimologicamente, a palavra rito, provém do Latim (*ritu*) e que é definido assim: “Conjunto de cerimónias que se praticam numa religião; culto; qualquer cerimonial; praxe; etiqueta; cada um dos sistemas de uma organização maçónica; seita”.

A sociedade exprime a sua relação com Deus, com outros seres espirituais e com forças invisíveis. Para o homem, existe sempre um Ser Supremo que é diferente dos outros seres espirituais. E para adorar tanto a Deus como aos outros seres invisíveis, o homem pratica um conjunto de cerimónias que variam de povo para o povo e de cultura para a cultura.

Segundo Martinez (1997), os ritos classificam-se em três diferentes grupos dentre eles os ritos de aflição; passagem e de acontecimentos.

1.1 Ritos de aflição (restabelecer)

Os ritos de aflição são aqueles cerimónias tradicionais ou costumeiras que o indivíduo ou a comunidade realiza com a finalidade de se livrar do estado de perturbação social, ou melhor, restabelecer o seu estado espiritual anterior. Parte-se de princípio de que o indivíduo ou a comunidade está a enfrentar uma aflição ou desafio social e como tal, há toda uma necessidade de voltar para o estado anterior, que era obviamente melhor.

Quando um preguiçoso aspira ascender na sua carreira profissional sem qualquer mérito a posições ou cargos superiores ao que exerce, ele recorre a tratamentos mágicos que julga fazerem “*sonegar*” a consciência os seus superiores e lograr desonestamente a subida a cargos ou posições para as quais não tem algum requisito profissional.

1.2 Ritos de Passagem

Para Martinez (1997), os ritos de passagem são aqueles cerimónias tradicionais a que os indivíduos são submetidos para marcar a passagem de uma fase do ciclo de vida para a outra. Estes, podem simbolizar diferentes ciclos de vida tais como, o nascimento, a morte, a puberdade, o matrimónio a doença, etc.

Eles representam processos de profunda transformação da personalidade do indivíduo. Martinez citando A. Van GENNER em *Religiões Africanas Hoje* (p. 165), diz que “os ritos de passagem são os ritos que acompanham qualquer mudança de lugar, de estado e de idade da pessoa” e são marcados por três fases fundamentais: *fase de separação*¹, *de marginalização*² e *de incorporação*³.

Os rapazes são ensinados a portarem-se como adultos na perspectiva da cultura local, tais como saber caçar, saber pescar, cortar estacas, erguer uma habitação, enterrar os mortos, etc. É igualmente nesta fase em que os rapazes são submetidos a circuncisão (retirada do prepúcio do pénis).

¹ *A fase de separação* - compreende aquela fase em que o indivíduo ou grupo se afasta de um ponto fixado anteriormente pela estrutura social e de um conjunto de condições culturais. As provas e disciplinas a que o iniciado é submetido representam a destruição do *status* anterior e um exercício psíquico e físico que o prepara para acolher a sua nova realidade.

² *A fase de marginalização* é ambígua. O iniciado encontra-se num estado intermédio, caracterizado por ausência parcial ou total de atributos do estado anterior bem como do que está por vir. A ambiguidade aqui referida é expressão em uma grande riqueza de símbolos: a morte, o deserto, a bissexualidade, estar na escuridão, etc. Nesta fase, o iniciado concretiza a ambiguidade pois não possui nada, anda nu ou mal vestido, usa máscaras e outras acções semelhantes.

³ *A fase de integração* ou agregação, o iniciado realiza a passagem propriamente dita. Assim, o iniciado reincorpora-se na comunidade e volta a encontrar o estado, desta feita, relativamente mais estável.

Em Moçambique, os ritos são realizados em locais delimitados e compreendem provas de superação de desafios tendentes a abandonar os hábitos que iniciados possuíam antes para assumirem novos e diferentes comportamentos dos anteriores. Os jovens (rapazes e raparigas) acompanhados por especialistas da cerimónia realizam os ritos em lugares separados, todos de cabeças rapadas.

Por outro lado, as raparigas orientadas por especialistas do sexo feminino, são ensinadas na perspectiva da cultura local, a agirem como mulheres que inclui aceitar o papel de gerar filhos, saber cultivar e preparar os alimentos para a família, manter a higiene individual (cuidar-se durante o período menstrual) e colectiva da família.

É nesta fase em que as raparigas são ensinadas a fazer os movimentos prazerosos durante a relação sexual com o esposo e é também nesta fase que são esticados puxados os clítoris genitais das raparigas para fora de forma a proporcionarem mais prazer sexual ao esposo.

1.3 Ritos de Acontecimentos

Os ritos de acontecimentos são as cerimónias que acompanham as mais variadas circunstâncias da vida como a caça, a pesca, as viagens, a construção de uma unidade sanitária ou escola. Quando alguns pescadores pretendem ir ao alto mar capturar o pescado, eles submetem-se a um rito que acreditam proteger-lhes de um naufrágio provocado por mau tempo (ventos fortes e ondas gigantes).

2. Da Prática dos Ritos a Ideia Epistémica

Deveras vezes o pensamento ou pronúncia sobre os ritos de iniciação, flui uma dimensão estruturada em duas análises, dentre elas o vazio epistemológico e por outro lado o anarquismo epistemológico, pois quando pensamos em ritual, duas ideias nos fluem:

- A noção de que um ritual é algo formal e arcaico, quase que desprovido de conteúdo, algo feito para celebrar momentos especiais e nada mais;
- Os rituais estão ligados apenas à esfera religiosa, a um culto ou a uma missa.

No contexto prático, constatamos que existem sentidos comuns que de certa forma perduram visando determinar visto que ao abordar aspectos referentes aos estudos sobre os ritos de início, em termos

valorativos, existem diversos tipos de conhecimentos que contextualizam os valores que de certa forma o conhecimento pode ser vinculado.

Para Peirano (2003, p. 10), o ritual um fenómeno especial da sociedade, que nos aponta e revela ‘expressões e valores de uma sociedade, mas o ritual expande, ilumina e ressalta o que já é comum a um determinado grupo”, por outro lado concebe-se como:

O ritual é um sistema cultural de comunicação simbólica, constituído de sequências ordenadas e padronizadas de palavras e actos, em geral expressos por múltiplos meios. Estas sequências têm conteúdo e arranjos caracterizados por graus variados de formalidade (convencionalidade), estereotipia (rigidez), condensação (fusão) e redundância (repetição). A acção ritual nos seus traços constitutivos pode ser vista como “performativa” em três sentidos; no sentido pelo qual dizer é também fazer alguma coisa como um ato convencional como quando se diz “sim” à pergunta do padre em um casamento; no sentido pelo qual os participantes experimentam intensamente uma performance que utiliza vários meios de comunicação 3, finalmente, no sentido de valores sendo inferidos e criados pelos atores durante a performance.

No contexto prático, constata-se que estes elementos concorrem para uma produção de valores cientificamente hierarquizados que buscam o bem-estar social. Se a epistemologia esta em busca de valores baseados num paradigma, encontramos uma dimensão social pela qual visa encontrar estes elementos que suavizam a sociedade e consegue tirar a sociedade na condição de minoridade para a maioridade. Todavia, estas práticas, são a base convencional para que a sociedade encontre a produção de conhecimentos de forma hierarquizada.

No contexto epistemológico o processo de reinvenção do conhecimento está associado a capacidade de produção de conhecimento e adequação a realidade momentânea, todavia, o importante dos ritos de iniciação é a auto-referencialidade, ou seja, a “acção transitiva de sua transmissão ritual, em outras palavras, pela reiteração da iniciação que ela engendra. É apenas quando nos

tornamos iniciadores que nos tornamos plenamente iniciados.” (Zempléni, op. cit., p. 376-377).

Os saberes específicos da iniciação são válidos para aquele círculo fechado dos iniciados ou noviços, “não são aplicáveis fora de seu campo de aquisição”. É por isso que a iniciação pressupõe um antagonismo entre os grupos “de fora” e os “de dentro”: a lógica da iniciação, auto-referenciada, cria uma linguagem, um simbolismo e saberes que lhe são próprios e que acabam por possuir um “sentido iniciático”.

Márcio Goldman (2003) nos fornece uma interessante análise das teorias antropológicas sobre o ritual. Sobre as abordagens possíveis no estudo dos ritos, Goldman identifica “verdadeiras estruturas elementares do pensamento antropológico”.

Baseando-se nas tradições sociológicas, faz-se uma análise que sustenta a ligação entre os sociólogos. A prior encontramos enraizada no esquema social cuja expressão ideal é de Durkheim, que busca a origem estrutural funcionalista, onde através da qual é possível derivar o rito de iniciação a estrutura social, encarada como sistema concreto de inter-relações pessoais, terminando por atribuir a ele uma função psicológica de reforço de sentimentos comuns. Já o segundo modelo, de inspiração nitidamente malinowskiana e utilizado hoje em dia por autores como Edmund Leach e, especialmente, Victor Turner, inverte esta posição e, ao invés de fazer derivar os sentimentos do ritual, pretende ver neste último uma expressão directa daqueles. Finalmente, no terceiro caso, imagina-se que o comportamento ritual não passa de transposição empírica de certas ideias místicas adoptadas pelo grupo.

Por tanto, o estudo dos rituais, além de ser clássico nas ciências antropológicas, é objecto de variadas abordagens teóricas que variam de cultura por cultura e de contexto geográfico aplicável, evocando principais valores e mitos das comunidades praticantes. Se para Lévi-Strauss o ritual coloca em prática o mito, o pensar humano, percebemos facilmente que os rituais não são apenas simples formalidades. As análises rituais, pelo contrário, permitem descortinar um panorama muito mais amplo. As diversas abordagens teóricas

demonstram a vitalidade do estudo sobre os rituais, tomados como ferramenta conceitual privilegiada para nos ajudar a entender um pouco mais determinada sociedade, seus valores pensados e vividos, facto que valora a produção do conhecimento local e que em função do tempo o mesmo é inovado.

3. Estrutura Epistemológica dos Ritos de Iniciação

Como é sabido que o conhecimento é o ato, o processo pelo qual o sujeito se coloca no mundo e, com ele, estabelece uma ligação. Todavia, se o conhecimento é possibilitado pela existência do que se oferece a um sujeito apto a conhecê-lo. Só há saber para o sujeito cognoscente se houver um mundo a conhecer, mundo este do qual ele é parte, uma vez que o próprio sujeito pode ser objecto de conhecimento nos equivale afirmar que os ritos de iniciação detêm um enquadramento na teoria de conhecimento.

É a razão que nos leva a uma abordagem teórica, no sentido de ilustrar o enquadramento lógico de ritos de iniciação no contexto de teoria de conhecimento. Isso, não obstante, as questões epistemológicas e metodológicas que se colocam à antropologia contemporânea estão intimamente ligadas a aspectos como o acima mencionado: desde o papel do antropólogo no terreno, na escrita, na responsabilidade pública do seu trabalho e nas metodologias que permitam conhecer “por dentro”, sem esquecer a política da relação de observação, até à reavaliação do que significam conceitos como sociedade, indivíduo, pessoa, sujeito e, a tradição, (Almeida, 1996, p.12).

4. Fonte do Conhecimento dos Ritos de Iniciação

A explicação científica de ritos de iniciação pode se observar hoje em diversas posições de epistemológicos ou filósofos da ciência. Abundam, ao longo da linha constituída nos seus extremos pelo racionalismo e pelo empirismo radicais, as posições intermédias, as tentativas de conciliação e de superação.

No âmbito da análise epistémica da origem do conhecimento, o empirismo pode ser definido como a asserção de que todo conhecimento sintético é baseado na experiência.”⁴ Conceitua-se empirismo, como a corrente de pensamento que sustenta que a experiência sensorial é a origem única ou fundamental do conhecimento. Assim sendo, o rito de iniciação parte de uma experiência sensorial vivida pelos homens ao longo do seu processo construtivo de história, isto é, o conhecimento a ser transmitido aos seus iniciandos é uma construção histórica da vida em sociedade.

No âmbito da teoria racionalista, assevera-se o papel preponderante da razão no processo cognoscitivo, pois, os fatos não são fontes de todos os conhecimentos e não nos oferecem condições de “certeza”. Um dos grandes representantes do racionalismo, Gottfried Leibniz, afirma em sua obra *Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano*, que nem todas as verdades são verdades de fato; ao lado delas, existem as verdades de razão, que são aquelas inerentes ao próprio pensamento humano e dotadas de universalidade e certeza (como por exemplo, os princípios de identidade e de razão suficiente), enquanto as verdades de fato são contingentes e particulares, implicando sempre a possibilidade de correcção, sendo válidas dentro de limites destinados.

Ainda retratando o pensamento racionalista, encontramos René Descartes, adepto do inatismo, que afirma que somos todos possuidores, enquanto seres pensantes, de uma série de princípios evidentes, ideias natas, que servem de fundamento lógico a todos os elementos com que nos enriquecem a percepção e a representação, ou seja, para ele, o racionalismo se preocupa com a ideia fundente que a razão por si mesma logra atingir. A razão pelas quais os ritos são uma construção, resultado de uma reflexão exige uma participação epistemológica no uso do racional.

⁴ Disponível em: <https://www.coladaweb.com/filosofia/teoria-do-conhecimento>.

4.1 Natureza do conhecimento: uma explicação de ritos de iniciação

Aceitando a razão de abordagem de que os ritos de iniciação, trazem um conhecimento que se assemelha a qualquer um que é validado pela comunidade em geral, torna-se imperativo determinar a orientação ou atitude espiritual que implica uma preeminência do objecto, dada a sua afirmação fundamental de que nós conhecemos coisas. Em outras palavras, é a independência ontológica da realidade, ou seja, o sujeito em função do objecto. O realismo é subdividido em três espécies. O realismo ingênuo, o tradicional e o crítico⁵.

Há, portanto, no realismo, uma tese ou doutrina fundamental de que existe uma correlação ou uma adequação da inteligência a “algo” como objecto do conhecimento, de maneira que nós conhecemos quando a nossa sensibilidade e inteligência se conformam a algo de exterior a nós. De acordo com o modo de compreender-se essa “referibilidade a algo”, bifurca-se o realismo em tradicional e o crítico, que são as duas linhas pertinentes à filosofia que nos nossos olhares localizamos as principais abordagens que fundamentaram a nossa sociedade.

4.2 Idealismo e a questão dos ritos de iniciação

Platão no período clássico denominou de idealismo transcendente, onde as ideias ou arquétipos ideais representam a realidade verdadeira, da qual seriam as realidades sensíveis, meras cópias imperfeitas, sem validade em si mesmas, mas sim enquanto participam do ser essencial. O idealismo de Platão reduz o real ao ideal, resolvendo o ser em ideia, pois como ele já dizia, as ideias são o sol que ilumina e torna visíveis as coisas. Os ritos de iniciação têm uma dimensão idealista, uma vez que incorpora a tradição humana no seu sentido nosológico.

⁵ Disponível em: <https://www.coladaweb.com/filosofia/teoria-do-conhecimento>

O que interessa á ritos de iniciação, é o idealismo imanentista, que afirma que as coisas não existem por si mesmas, mas na medida e enquanto são representadas ou pensadas, de maneira que só se conhece aquilo que se insere no domínio de nosso espírito e não as coisas como tais, ou seja, há uma tendência a subordinar tudo á formas espirituais ou esquemas. No idealismo, que é a compreensão do real como idealidade (o que equivale dizer a realidade como espírito), o homem cria um objecto com os elementos de sua subjectividade, sem que algo preexista ao objecto (no sentido gnosiológico).

5. Possibilidade de conhecimento e o lugar dos ritos de iniciação

5.1 Dogmatismo e ritos de iniciação

É a corrente que se julga em condições de afirmar a possibilidade de conhecer verdades universais quanto ao ser, à existência e à conduta, transcendendo o campo das puras relações fenomenais e sem limites impostos a priori à razão. Com isso, existem duas espécies de dogmatismo: o total e o parcial.

O primeiro é aquele em que a afirmação da possibilidade de se alcançar a verdade última é feita tanto no plano da especulação, quanto no da vida prática ou da Ética. Este tipo de dogmatismo, se torna o elemento essencial nos ritos de iniciação numa relação pedagógica, pois os educandos são considerados como meros elementos para assimilar os conhecimentos a serem transferidos.

5.2 Cepticismo e ritos de iniciação

Consiste numa atitude dubitativa ou uma provisoriedade constante, mesmo a respeito de opiniões emitidas no âmbito das relações empíricas. Essa atitude nunca é abandonada pelo cepticismo, mesmo quando são enunciados juízos sobre algo de

maneira provisória, sujeitos a refutação à luz de sucessivos testes⁶. Ou seja, o cepticismo se distingue das outras correntes por causa de sua posição de reserva e de desconfiança em relação às coisas. No entanto, nos ritos de iniciação existe maior cepticismo orientado na prática e por outro lado pelas características antagónicas.

5.3 Ritos de iniciação: que impactos ontem e hoje?

Os ritos de iniciação sendo uma reserva moral que até hoje as sociedades acreditam ter impactos positivos e negativos, são objecto de crítica pois são afectados por vários elementos dentre eles a globalização que de certa forma rejeita a sua prática. Todavia, com estas realidades, constatamos que existe maior impulso de desenvolver estratégias que permitem que estes elementos sejam sustentados como valorativos.

Com a globalização, a emancipação da mulher constitui a base de desenvolvimento social e que toda prática olhando para os objectivos do desenvolvimento do Millenium, indicam que há necessidade de libertar a mulher contra todos obstáculos que possam lhe tornar elemento diferenciador para o seu bem-estar.

Entretanto, diante destas realidades, constata-se que com a ideia da emancipação da mulher, os ritos de iniciação são problematizados pois eles são apontados como responsáveis em parte para as uniões prematuros, desintegração moral e de certa forma o aumento da taxa do analfabetismo assim como a alteração da estrutura social da criança.

A pedagogia de que através de ritos de iniciação o indivíduo atravessa da noção de criança para idade de crescimento, grandaia o número de gente que de certa forma se sente preparada para encarar todos desafios da sociedade inclusive o casamento. Todavia, com esta prática, nota-se que a pedagogia dos ritos de iniciação não só prepara

⁶ Disponível em: <https://www.coladaweb.com/filosofia/teoria-do-conhecimento>

os indivíduos para o bem-estar social, mas sim a realização de acções que são objecto de crítica social face a noção da contemporaneidade.

Considerações finais

Os ritos de iniciação sempre foram a reserva moral das culturas mais tradicionais, pois é nela onde se encontra expressa a sua identidade social e os respectivos mitos das comunidades, todavia, estas práticas rituais, constituem um elemento essencial para o desenvolvimento individual dos integrantes. A relação pedagógica nos ritos de iniciação é baseada numa relação de autoridade, facto que não permite o desenvolvimento do conhecimento enquanto saber questionável ao longo do tempo, apesar das profundas transformações que esta prática tem vindo a conhecer.

Hoje os ritos de iniciação estão observando problemas de essência dada a relação com o contexto da modernidade de que lhe impõe mudanças significativas. Portanto, o principal desafio em torno desta prática consiste na busca de valores sociais contemporâneos e integrá-las aos valores pedagógicos dos ritos de iniciação e estabelecer uma relação amistosa entre a tradição e a modernidade.

Referências Bibliográficas

- AA.VV. Dicionário Universal, Língua Portuguesa, 2ª Edição, Maputo, 2000.
- ALMEIDA, M.V(org), (1996). Corpo Presente: Treze Reflexões Antropológicas sobre o Corpo.
- BERNARDI, B. (1978). Introdução aos estudos Etno – Antropológicos. Lisboa, Edições 70, Droz S.A, 1978.
- BOURDIEU, P. (2012). A dominação masculina (11º ed.) Rio de Janeiro, Brasil: Bertrand
- COMPAS, J. et al. (1971). Antropologia, ciência da das sociedades Primitivas? Lisboa, Edições 70. 1971
- <https://www.coladaweb.com/filosofia/teoria-do-conhecimento>
- LARAIA, R. B. (2001). Cultura, Um Conceito Antropológico. 14ª Ed., Rio Janeiro – Brasil.
- GOLDMAN, M. (2003). A construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé, in: C. E. M
- MARIZA PEIRANO, Rituais ontem e hoje, Rio de Janeiro: Jorge Zahar
- MARTINEZ, F.L. (2001). Antropologia Cultural, 3ª Edição, Matola,s/ed
- REVIERE, C. (2000), Introduções a Antropologia, Lisboa, Edições 70.

(IN)COMUNICAÇÃO SOCIAL EM MOÇAMBIQUE: DESAFIOS E TRANSFORMAÇÃO SOCIAL

Jane Alexandre Mutsuque

Joana Carlos Beira

Introdução

A disseminação de informações através dos grandes meios de comunicação abrange uma vasta área das Ciências Sociais desempenhando um papel de extrema importância no desenvolvimento de outras áreas de estudo, tal como, cultura, arte, economia, política, etc. A comunicação tomou um lugar estratégico na sociedade, o que lhe conferiu um posicionamento relevante na tomada de decisões, tanto na administração pública ou privada, quanto no campo social.

A nossa reflexão é de matriz qualitativa e sustentada por fundamentos teóricos sobre comunicação social (em Moçambique). A relevância dela assenta sobre a importância estratégica que a comunicação de massas exerce na promoção da cidadania ativa, não só, mas também, na sua capacidade de agir como influenciador da transformação social, incluindo na aquisição de novos hábitos culturais, práticas de grupo e de consumo. Esta perspectiva é sustentada a partir da colocação feita por Amaral (2007, p.4), ao referir que os meios de comunicação de massas actuam como “veículo de informação e de valores que nos constituem como

sujeitos em nossa sociedade. Assim, podemos dizer que a media exerce um papel importante na construção da subjetividade das pessoas”, o que significa que sempre que estes valores são protelados, então estaremos a evidenciar os efeitos da (in)comunicação.

O termo *incomunicação* (conceito proposto pelo sociólogo francês, Dominique Wolton) resulta do processo derivacional, acréscimo do prefixo *in-*, com valor ou ideia de *ausência*, *privação*, *negação*, etc. (DHLP, 2009), e o termo *comunicação*, termo de origem latina *communicare*, que significa tornar comum; “compartilhamento de significado por meio de troca de informação” (Castells, 2015, p.101). Com esta expressão, Wolton (1999) procura preservar a perspectiva humanista e mobilizadora da comunicação, ressaltando a *dimensão normativa*, que compreende a comunicação um instrumento como potencial para compartilhar, dialogar, informar e compreender-se; e a *dimensão funcional*, que incorpora a comunicação/informação como fundamento das relações humanas e sociais.

A concepção de *incomunicação social* é aqui discutida a partir da abordagem de Marques de Melo (1976, p.10) o qual defende que *incomunicação social* expressa “a falta ou a dificuldade de comunicação, seja pelas barreiras tecnológicas ou cognitivas, políticas, psicológicas, económicas e sociais”.

A reflexão que propomos assenta em três principais aspectos da comunicação de massas. O primeiro tem que ver com a *comunicação como instrumento social*, tomando como enfoque o lugar da comunicação na estrutura e funcionamento do Estado-nação. O segundo aspecto refere-se às *condições de eficácia das comunicações de massas*, apontando para os canais, a transmissão de significados desejados e relações com a estrutura dos grupos em que projecta a predisposição desses em relação a ela. Com o último aspecto relevamos a *natureza e evidência do impacto de comunicação*, sobretudo o efeito no(s) indivíduo(s), isto é, à medida que influi na mudança social e ou em sua ausência.

Consideramos que os aspectos que trazemos nesta discussão reflectem o actual panorama mediático em Moçambique e, como tal, há necessidade de os escrutinar de forma minuciosa e circunstanciada. Apresentamos, assim, um quadro geral da comunicação social com relevo da actuação do sector público em processos cujo impacto da comunicação têm repercussão no tecido social moçambicano.

1. Comunicação e desenvolvimento social

Desde dos tempos remotos, o acto de comunicar tomou lugar essencial para a sobrevivência dos seres vivos e, para os homens, é imprescindível para a vida em sociedade. “É por meio da comunicação que a mente humana interage com seu ambiente social e natural. Esse processo de comunicação opera segundo a estrutura, a cultura, a organização e a tecnologia de comunicação em uma sociedade determinada.” (Castells, 2015, p.21). Para Steinberg (1958), estudar os processos que influenciam a comunicação de massas passa por focalizar os fenómenos semânticos e do conteúdo da comunicação, a propaganda política, a publicidade comercial, difusão de livro, o jornalismo, a radiodifusão, a opinião pública; comunicação internacional, processos de massificação, a educação e os fenómenos ligados à personalidade do indivíduo submetido aos meios de comunicação de massas.

Os meios de comunicação de massas ou meios de massas (do Inglês *mass media*), definidos como instrumentos que facilitam a comunicação entre as pessoas mediante partilha ou transferência de informações de forma individual ou em grupo, segundo (Caparele, 1986), desde os meados do século passado, têm ganhado um lugar determinante no desenvolvimento das nações e da lógica contemporânea de interação entre os povos espalhados pelo mundo inteiro. Manuel Castells destaca a importância estratégica da comunicação social no livro “*O Poder da Comunicação*” ao referir que o poder está centrado no controle da informação e da comunicação,

tanto por parte do Estado e da media, em um âmbito macro, quanto das organizações e grupos sociais, de forma micro, (Castells, 2015). A propósito, Amaral (2007, p.4) faz referência ao protagonismo dos meios de comunicação de massas tomando como ponto de partida a “sua grande influência na formação da opinião das pessoas, na aquisição de atitudes e comportamentos”. Com o advento da Era da Informação, ficou evidente a importância que os medias, em particular, os meios digitais, assumem na sociedade. Segundo a UNESCO (2016, p.9),

Embora a tecnologia tenha estimulado o desenvolvimento global, ela também dificultou, para milhões de pessoas – não apenas de economias emergentes, mas também de países desenvolvidos –, o engajamento com a mídia e a participação em sociedades do conhecimento globais. Isso promove a desigualdade entre os países – e também dentro dos países – e a desigualdade entre as comunidades e os indivíduos.

Sem dúvida, as transformações tecnológicas e os processos comunicacionais trouxeram inovações nos paradigmas de interação interpessoal e intragrupal. Elas não só constituíram novas oportunidades, mas também generalizaram as dificuldades, tanto de direito à informação, de liberdade de expressão, como de acesso ao conhecimento.

No âmbito social e no relacionamento interpessoal, comunicar corresponde à informar, ao conhecimento, à partilha, inclusão, mobilização e ao desenvolvimento. Num passado muito recente, o sector económico reproduziu a máxima “o segredo é a alma do negócio”. Hoje, a comunicação tomou esse lugar e cumpre esse papel, tanto ao nível pessoal, como institucional.

As instituições públicas e privadas têm investido significativamente na comunicação social, não somente como veículo ou sistema de transmissão de mensagens para um público diverso, mas também como agente de transformação social. Ainda assim, há zonas de penumbra comunicativas que se multiplicam dando origem à

impossibilidade comunicativa, gerados por factores tecnológicos, intelectuais, linguísticos, legislativos, entre outros.

2. Panorama mediático em Moçambique

Há uma ideia aparente, principalmente para os cidadãos da classe média-alta, residentes em meios urbanos, que em Moçambique há massificação do consumo das médias: “todas” as pessoas lêem jornais e revistas, “todos” escutam rádio, visualizam os programas de televisão e “todos” consultam sítios ou interagem pela internet. Mas isso não passa do senso comum.

Volvidas quatro décadas depois da Independência Nacional de Moçambique, a conjugação de factores como: infraestrutura; recurso financeiro (no caso, para adquirir aparelhos/dispositivos eletrónicos de comunicação, tal como, televisão, rádio, celulares, computadores ou pacotes de internet) e a expressa debilidade no âmbito da literacia, portanto, a capacidade de ler, de escrever, de compreender e de interpretar o que é lido, têm restringido o acesso aos principais meios de comunicação e informação de massas.

Viabilizar serviços públicos dos media, em qualquer parte do mundo, carece de uma infraestrutura tecnológica: dispositivos electrónicos, plataformas de comunicação, tal como satélites, fibra óptica e material para manutenção. Em Moçambique, esses recursos não estão disponíveis integral ou equitativamente por todo o território nacional. O mapa de distribuição da infraestrutura tecnológica de comunicação aponta para uma acentuada assimetria entre as zonas urbanas e as rurais.

O Censo Populacional realizado em 2017 aponta, segundo Instituto Nacional de Estatística – INE (2019), a zona rural como área de residência da maior parte da população moçambicana, com 66,6%, e a restante em cidades e vilas. Entretanto, a distribuição de eletricidade nas zonas rurais, por agregados familiares, capaz de alimentar os dispositivos tecnológicos de comunicação, limita-se em torno dos

3,7% (INE, 2019). Este diagnóstico inicial aponta para um dos cenários que determinam a (in)comunicação social.

O déficit na infraestrutura física de distribuição da corrente elétrica, tanto sob ponto de vista de expansão, quanto da qualidade, é um entrave decisivo relativamente à instalação de equipamentos tecnológicos que permitem estabelecer e compartilhar informações ou conhecimentos. Em contrapartida, o governo moçambicano previu, no Programa Quinquenal de Governação 2020-2024, acções estratégicas com vista a aumentar o acesso e disponibilidade de energia eléctrica nas zonas rurais através da Rede Eléctrica Nacional e de sistemas solares, com prioridade para as sedes dos novos distritos, postos administrativos e localidades (Moçambique, 2020). Enquanto não se efectivar este desiderato, estimular o consumo de outras fontes de energia, tal como pilha, bateria e gerador, através de introdução de subsídios sobre as taxas de consumo destes recursos energéticos, seria uma saída viável.

Relativamente ao consumo das principais plataformas de comunicação social (rádio, televisão e jornal e mais recentemente, a internet), de uma forma genérica, notam-se índices muito baixos. Ainda que hoje, em comparação há duas ou três décadas, exista numerosos meios de comunicação, é fácil notar que a comunicação ainda não acontece para todos, isto é, no sentido de maior abrangência da população no território, independente do substrato social ou condição intelectual.

Ora, se o direito à comunicação é um marco legal reconhecido e contemplado na Declaração Universal dos Direitos Humanos, ao estabelecer que “todo ser humano tem direito à liberdade de opinião e expressão; este direito inclui a liberdade de, sem interferência, ter opiniões e de procurar, receber e transmitir informações e ideias por quaisquer meios e independentemente de fronteiras” (Assembleia Geral da ONU, 1948, p.9), então, há que mobilizar recursos e esforços para aprofundar esta discussão em defesa da comunicação como um direito de todos os seres humanos.

A rádio, por exemplo, o veículo de comunicação de massas mais acessível (em Moçambique, em particular), devido às suas características intrínsecas, nomeadamente, fácil mobilidade, baixo custo, imediatismo e ou instantaneidade, sensorialidade, autonomia, penetração e sobretudo, pelo uso da linguagem oral (Lopes, 1982), ainda assim não consegue atingir parte significativa da população moçambicana. A posse deste bem durável, por agregado familiar, situa-se nos 35% (INE, 2019). Em termos comparativos, campo-cidade, o consumo da rádio faz-se sentir significativamente nas zonas rurais pelo facto de este dispositivo ser alimentado não apenas por corrente elétrica, mas também pela pilha, apontada para um consumo de 41%, acima da metade da energia consumida na zona rural.

Outro meio de comunicação social, a televisão, que suscita interesse social, por poder combinar a ilustração de imagens e conteúdos em áudio, tem uma abrangência de 21% da população moçambicana, (INE, 2019). Pela complexidade do seu sistema de transmissão por satélite, usando sinal analógico ou sinal digital, e mais recentemente, por via cabo, grande parte dos consumidores deste artefacto tecnológico restringe-se a uma camada da população maioritariamente localizada no meio urbano. Outra limitação da televisão moçambicana é a velha ausência das línguas nacionais na sua grelha de programas. A propósito, Joanguete (2016) referiu, por exemplo, que a televisão pública moçambicana (TVM), canal com cobertura nacional, transmite a partir das delegações provinciais, programas informativos (noticiários) com extensão de meia hora. Esta tendência mantém-se em quase todos outros canais de televisão, com exceção de alguns veículos privados.

A imprensa escrita encontra dois grandes empecilhos: logística e a falta de instrução elementar de ler. Sobre a logística, constata-se que a produção e distribuição do jornal em grande escala está condicionada, segundo Chichava & Pohlmann (2009, p.134), ao “elevado custo das telecomunicações, electricidade, papel e transporte”. Relativamente à condição de instrução, a imprensa escrita não encontra extensas possibilidades de consumo por conta do baixo índice de alfabetização

da população moçambicana. Saber ler (e escrever) é o principal suporte de acesso ao conteúdo jornalístico.

No global, o analfabetismo entre pessoas com idade igual ou superior a 15 anos situa-se em 39%, segundo o Censo 2017. Outra restrição ao consumo do jornal está na língua que permeia boa parte da imprensa escrita: a língua portuguesa. Segundo Joanguete (2016, p. 129), “todos os jornais apenas usam a língua portuguesa, situação que constitui um limite fundamental para o acesso à informação pela esmagadora maioria da população, nomeadamente entre os camponeses e as mulheres”. Este factor que gera, a priori, um ruído na comunicação, pode ser entendido como mais um indício da (in)comunicação no sector da comunicação social.

Em todos estes sectores de comunicação, convém realçar que a língua portuguesa tem uma presença considerável. Ela foi constituída língua oficial e de ensino, em 1975. Ainda que sem se fazer constar expressamente na primeira Constituição da República, ela foi instituída como principal instrumento linguístico de comunicação política. Somente na Constituição da República de 1990, toma corpo textual no artigo dez. Em contrapartida, as oito principais línguas nacionais, nomeadamente, Emakhuwa, Xichangana, Elomwue, Cinyanja, Cisena, Echuwabo, Cindau, Xitswa, representam 69,2% das línguas faladas em Moçambique (INE, 2019). Estas línguas, juntas a outras línguas moçambicanas de pequena expressão foram remetidas para um lugar subalterno no ecossistema da comunicação social em Moçambique.

O Estado atribuiu às línguas nacionais o valor de “património cultural e educacional [...] e veiculares da nossa identidade”. Actualmente 16,5% da população com igual ou superior a cinco anos tem a língua portuguesa como língua materna. No caso da Província de Nampula, por exemplo, onde reside a maior parcela da população moçambicana (20,6%), apenas 9,1% tem no português a sua língua materna, contra 86,9% da língua emakhuwa (INE, 2019).

O consumo da internet não foge ao panorama geral da comunicação social de Moçambique. Contando que a internet é uma tecnologia de comunicação relativamente recente no cenário mundial,

tendo chegado a Moçambique em 1992, depois da África do Sul e do Egípto¹. Segundo Castells (2015, p. 33),

A internet agora se tornou uma ferramenta de política institucional tão central quanto a televisão. Em certa medida, ela agora tem um papel ainda maior, pois a televisão se concentra em campanhas eleitorais ou em momentos críticos de atenção da mídia, tais como crises nacionais e internacionais, enquanto a internet agora fornece contato diário entre políticos e cidadãos.

A internet que é um recurso tecnológico com forte impacto nas relações sociais e sobretudo pela instantaneidade da circulação de dados e ou informações, requer um investimento robusto na infraestrutura e recursos humanos capazes de garantir a manutenção dos sistemas. Segundo o Censo (2017), a média nacional de acesso ao computador no país situa-se em 5,3% e a internet, 6,6%, em 2017, contra 2,1%, em 2007, (INE, 2019). “Em Moçambique, o uso da Internet e de serviços de telecomunicações ainda é limitado, devido à precariedade das infraestruturas e à pobreza da maioria da população rural. O grosso número da população não possui rede de energia elétrica” (Joanguete, 2016, p. 146).

Os factores elencados por Joanguete ilustram as carências que impõem um certo tipo de “*apartheid* tecnológico” (Santos, 2009) à maioria da população moçambicana. Este cenário deixa claro que o formato de disponibilização dos serviços cibernéticos está longe de preencher as lacunas deixadas pelos outros meios acima citados. Desta forma, *incomunicação* pode ser vista “como parte da lógica de um sistema opressor e de uma sociedade dominante com relação à dominada. Neste caso, sociedade na qual a comunicação não passa de um instrumento de manutenção do *status quo*.” (Ferreira, 2010, p. 9). Dispor de informação e de conhecimento em tempo real oferece vantagens significativas ao cidadão, possibilita a participação activa da

¹ Disponível em: <https://bit.ly/2C7NKL8>. Acessado em 03/03/2020.

sociedade e na tomada de decisões, seja de temas de interesse social (do Estado), seja de interesse pessoal, no seu quotidiano.

3. Informação vs conhecimento como constituintes da comunicação

A globalização e o avanço das tecnologias de informação e comunicação (TIC) tornam o mundo cada vez mais complexo e exigente, devido ao grande volume de informação disponibilizada ao mesmo tempo. As informações propagam-se com a velocidade da luz e o acesso as mesmas tornou-se algo relativamente fácil de conquistar. Não obstante, as tecnologias de informação recebem um olhar especial ao serem vistas como elemento transformador que mudam as formas das pessoas acessarem e organizarem o seu universo de informação, mas também por serem colocadas numa atmosfera com claras restrições de acessibilidade e manejo.

Com a “aparente” liberalização da informação, é chamada a razão a inclusão digital. Porém, a priori é importante diferenciar a informação do conhecimento. Corroborando Choo (2003) que afirma que sem um claro entendimento de seus processos quer organizacionais ou humanos, pelo qual a informação se transforma em percepção, conhecimento e acção, os usuários não serão capazes de perceber a importância de suas fontes e tecnologias de informação. Assim, através da internet e satélites são criados novos sistemas de informação e comunicação, onde artefatos como rádios, e-mail, tv, fóruns, blogs, chat, redes sociais entre outros dão vida ao relacionamento entre os usuários.

Por outro lado, vários são os sinais que mostram que ter informação e conhecimento tornou-se determinante para a competitividade, não apenas entre as empresas e os países, como um todo, mas também como elemento transformador do indivíduo. Contudo, o simples facto de se ter informação não significa necessariamente que os problemas serão resolvidos, pois em algum momento pode virar a causa dos problemas. O excesso de informação

pode ser tão mau quanto o desconhecimento dela e de factos relevantes, o que implica necessariamente dificuldade de entender conteúdos e assim, de tomar decisões. Este facto pode conduzir, muitas vezes, à imobilidade.

Toda a informação e todo o conhecimento têm uma forte componente social, sendo que, a sua criação, acesso e partilha contribuem significativamente para fortalecer o desenvolvimento sustentável de um país (Tarapanoff, 2006). A priori, parece consensual esta constatação. A questão que se levanta é: como enfatizar os mecanismos comunicacionais de modo que a informação seja de valor para o usuário e capaz de gerar conhecimento, num país como Moçambique, que apresenta um quadro nitidamente desproporcional entre a disponibilidade de informação e o acesso/consumo de informação? Segundo Tarapanoff (2006) construir uma sociedade onde todos possam criar, acessar, utilizar e compartilhar informação e conhecimento é o desafio que se coloca a todas as nações e corporações no mundo de hoje.

Informação e conhecimento são elementos essenciais para passar autoconfiança na sociedade da informação ou sociedade em rede (Raddatz, 2014), pois, baseiam-se no valor dos vínculos entre os indivíduos de culturas diversas, no fluxo livre do conteúdo e na liberdade do diálogo. Eles são, de igual modo, considerados criações humanas, sendo que as pessoas devem ser vistas como essenciais por elas desempenharem um papel fundamental nesse processo, e como consequência, serem capazes de administrá-los (Davenport, 1998). Não obstante, informação e conhecimento são:

[...] causa e efeito um de si mesmo, numa interação dinâmica em que a sucessão pode ser plenamente invertida, mas não gera nenhuma contradição, pois se é causa e efeito com relação às coisas diferentes em momentos distintos, quer dizer que se é causa só quando o outro é efeito e se é efeito apenas quando o outro for causa, gera assim expansão benéfica a ambos” (Xaxier & Costa, 2010, p. 6).

Segundo Davenport (1998), a informação é compreendida como um dado que possui relevância e propósito, requer uma unidade de análise, exige um consenso em relação ao significado e exige a mediação humana. A informação é uma abstração informal que está na mente das pessoas, que representa algo significativo para essa pessoa (Setzer, 1999), é também a parte explícita do conhecimento, que pode ser trocada entre pessoas, escrita, gesticulada, falada, utilizada para tomada de uma decisão. É o elo da interação e da transmissão do conhecimento. Sendo que, o valor da informação centra-se na interação que o usuário constrói entre si mesmo e determinada informação (Choo, 2003).

Actores e agentes geram, transformam, buscam, usam e disseminam informações de variados tipos (Duarte, 2007). Ainda que exista uma linha tênue ao distinguir informação, dado e conhecimento, é possível encontrarmos uma relação sequencial dos elementos. A informação serve de conexão entre os dados brutos e o conhecimento que eventualmente se pode obter (Davenport, 1998). Portanto, o conjunto de dados ordenados e organizados que, num determinado contexto, transmitem significados e compreensão pode entender-se como informação. Ela tem a ver com a consolidação de dados de forma a fundamentar o conhecimento.

Para Xavier & Costa (2010), dar informação possibilita a criação de conhecimento, e consequentemente produzirá mais informação. Porém, há que distinguir informação da comunicação. Segundo Wolton (2010), informar não é comunicar. Para Wolton, a comunicação é mais importante do que a informação para o vínculo e a identidade. No contexto, faz-se necessário fazer dialogar com o trinómio *comunicação-informação-conhecimento* na sua relação com a técnica e a sociedade.

Num país como Moçambique em que o analfabetismo apresenta índices preocupantes, o consumo de informação que gera conhecimento é alternativa para reduzir o impacto da falta de conhecimento em determinados domínios sociais. Acessar à informação útil abre espaço para a mudança do indivíduo e da

comunidade. A falta de informação ou a desinformação (*fake news*²) traz consigo decisões ou procedimentos incorretos, e pode levar um governo (país) ou uma empresa à falência ou destruição. As pessoas tomam decisões diariamente. Ao toma-las sem o devido conhecimento dos efeitos dessas decisões, podem causar efeitos desastrosos para elas próprias, para os próximos e também para as gerações vindouras. Para que se possa prever uma ocorrência é necessário conhecê-la. É extremamente difícil controlar coisas que não temos conhecimento sobre ela: a covid-19 é um exemplo disso.

Conhecimento é também uma ferramenta cujo aporte é a capacidade de agir com vista a uma ação que pode ser ou não consciente (Sveiby, 1998 citado por Polanyi, 1967). Para Dixon (2000), conhecimento são ligações e ou vínculos expressivos feitos nas cabeças dos usuários entre informação e a sua respectiva utilização prática numa determinada conjuntura e baseada em três dimensões: tácito, explícito e cultural. Assim, pode-se afirmar que o conhecimento se torna num recurso indispensável e uma fonte sustentável para a geração de riqueza e melhoria das condições de vida de todos os cidadãos. Nesta articulação, a informação e o conhecimento desempenham funções essenciais na vida humana, contrariamente a outros seres vivos irracionais. Assim, é preciso pensar as tecnologias como um processo educacional que nos permitirá aproveitar os conhecimentos e a organização social como essenciais para o desenvolvimento das nações. O conhecimento não nasce espontaneamente, pois, a sua criação deve ser fomentada de forma consciente e intencional, como exemplo, realização de actividades e iniciativas com o objectivo de aumentar o património de conhecimento.

O quadro geral que Moçambique apresenta sobre o conhecimento (científico), tomando em conta a conjugação de

² Allcott & Gentzkow (2017) citados por Alzamora, G. & Andrade, L. (2018, p.2), “definem notícia falsa como artigos noticiosos que são intencionalmente e verificavelmente falsos, embora capazes de enganar os leitores”.

variados factores, nomeadamente: restrições de acesso à informação, motivada tanto por condicionalismos tecnológicos, quanto pela incapacidade de ler e interpretar textos; infraestruturas e equipamentos tecnológicos dos media que restringem o diálogo e acesso à informação geradora de conhecimento, entre outros factores, tudo isto nos leva a crer que estamos numa situação elementar de letramento (científico). É preciso sublinhar também que, ainda que esta época seja catalogada como *Era da Informação*, pelo excessivo fluxo e importância da informação à escala mundial, a *desinformação* e o *desconhecimento* tomam partido de uma parcela considerável no circuito da comunicação; em parte, são responsáveis pela crise de significado existencial.

Em países subdesenvolvidos, como Moçambique, onde coabitam restrições de acesso à informação, a desinformação e a limitações no sector da educação, é mais perceptível na forma como a população absorve e digere os assuntos de interesse social.

4. Comunicação de interesse público

Dissemos acima que *informação e comunicação*, ainda que cada um dos termos tenha sua particularidade, se interpelam no nosso cotidiano. Ambos têm valores estratégicos na administração e interação social. A propósito, Fidalgo (1996), afirma que a informação é um elemento fundamental para a formação cívica dos cidadãos. Na mesma linha, Duarte (2007, p.4) acrescenta dizendo que a informação “é a nascente do processo que vai desaguar na comunicação viabilizada pelo acesso, participação e cidadania activa.

No âmbito da comunicação pública, Duarte (2007) agrupou a informação em sete categorias, a saber:

- a) *institucionais*, que se refere ao papel, responsabilidades e funcionamento das organizações;
- b) *de gestão*, que se refere aos processos decisórios e de ação dos agentes que atuam em temas de interesse público;

- c) *de utilidade pública*, que se refere à temas relacionados ao dia-a-dia das pessoas; d) *de prestação de contas*, que se refere à explicação e esclarecimento sobre decisões políticas e uso de recursos públicos;
- d) *de interesse privado*, se refere ao cidadão, empresa ou instituição;
- e) *mercadológicos*, se refere a produtos e serviços que participam de concorrência no mercado;
- f) *dados públicos*, se refere a informações de controle do Estado.

Apesar da existência de uma sequência para que a informação flua na comunicação pública, Duarte (2007) constata que pelo facto de existir uma informação não significa necessariamente uma comunicação eficiente. Ela pode ser inútil, manipulada, mal compreendida ou não chegar no momento adequado. Na sua acção, a comunicação pública deve ser capaz de emitir informações que contribuam para a mudança de comportamento.

Ao nível de relacionamento entre os protagonistas da comunicação pública, McNair (1999) refere que ela resulta do intercâmbio entre os gestores públicos, comunicação social e outros actores políticos. Mário Mesquita (2003:92) citado por Cunha (2011, p.11) afirma que, a comunicação política envolve quatro grandes grupos de actores, nomeadamente: “os *políticos* (candidatos e governantes); os *jornalistas* (que intervêm no espaço público político); os *actores sociais* e *profissionais* (que representam grupos de interesse) e os *intelectuais* (que actuam nas escolas, universidades, instituições culturais).”

Tal como nos referimos anteriormente, em relação aos principais aspectos a considerar na comunicação de massa, Mesquita (2003) aposta num conjunto de elementos que estruturam o processo de comunicação política, nomeadamente, os *actores* políticos, os *mediadores políticos* (jornalistas ou profissionais ligados aos media), os *locais* onde se dão as performances (palcos, comícios, estúdios) e os públicos e audiências. Juntos, todos estes aspectos visam “fazer com que as mensagens dos políticos e governos cheguem aos cidadãos. Os políticos e os governos preparam, ou formatam, preferencialmente, as mensagens para os meios de comunicação.” (Cunha, 2011, p.8).

Um dos princípios de boa governança está centrado na comunicação política, instrumento que viabiliza a aproximação do interesse social e as políticas públicas concebidas pelo governo. Esta ideia é fundamentada por Cambrão (2018, p.81), ao afirmar que “um país com Boa Governança deve garantir ao povo: estabilidade política e ausência de violência; *liberdade de expressão e comunicação*; capacidade reguladora do Governo; cumprimento da lei e controlo da corrupção.” Os governos têm necessidade de comunicar com a sociedade seus planos, processos de gestão pública e resultados de suas actividades. Neste caso, privilegiar a participação popular na vida pública é uma forma democrática de gestão do Estado. Para Castells (2015, pp.21-22), “o processo de comunicação definitivamente medeia a forma pela qual as relações de poder são construídas e desafiadas em todas as áreas de prática social, inclusive na prática política.”

O fraco investimento do país na educação e na ciência, nas últimas quatro décadas, está a comprometer a construção de uma consciência social, sobre a importância da informação e da ciência, no geral. Este factor faz com que, principalmente nas camadas sociais menos instruídas, com baixo acesso aos meios de comunicação de massa, e sobretudo as que não tem o domínio do idioma português como sua língua de comunicação fluente, em época de crise tal como é a pandemia do novo coronavírus, ou quando surgem boatos sobre “chupa-sangues”, não se alcança sucesso por parte da sociedade. Há uma fração considerável da população que não está preparada para receber e decodificar informações complexas, por um lado, por outro, o grosso da população não está pronta para compreender como a ciência funciona.

Caminhando na mesma direção, Ali (2011) defende que, apenas disponibilizar informação não é suficiente, pois carece também de criar condições para que os sujeitos possam confrontar as diferentes informações obtidas e divulgadas, com o propósito de produzir uma síntese que os mergulhe na historicidade dos processos sociais.

Assim, difundir informação tendo em consideração as competências comunicativas dos interlocutores num raio de

abrangência significativa, sob ponto de vista de área territorial, faz toda a diferença para uma resposta responsável e comprometida por parte da sociedade. A qualidade da informação, possibilita à sociedade utilizá-la e disponibilizá-la a sectores mais restritos, com maior eficiência e eficácia. Em muitos casos, o senso comum toma partido e orienta o pensamento social.

A media tradicional, principalmente a rádio e a televisão, tem a responsabilidade de difundir conteúdos credíveis e isentos de viés políticos-ideológicos. É imprescindível que os meios de comunicação de massas tragam especialistas, cientistas para os espaços televisivos, radiofónicos e na imprensa escrita para reflectirem em torno dos assuntos de interesse social. “Na comunicação política, é ainda possível identificar dois tipos de dispositivos: os organizados pelas instituições políticas, com vista à difusão mediática das mensagens e os organizados pelos media, tais como entrevistas, debates, fóruns, que promovem confrontos, diálogos ou consensos.” (Cunha, 2011, pp.11-12).

No caso de Moçambique em que o acesso aos meios de comunicação é privilégio de uma parcela minoritária, a esmagadora maioria não tem acesso a informação em tempo útil e de qualidade, há que se pensar em artifícios arrojados, por forma que a informação útil chegue aos destinatários, mas sobretudo, que ela seja aceite por parte das comunidades. Ainda que o país tenha um histórico de campanhas de comunicação social ligadas à área da saúde, por exemplo, tal como a de vacinação, mas também experiências de longos períodos de promoção de acções de saúde, como a pandemias do SIDA e das crises sazonais de cólera, prevalecem dificuldades na forma de transmissão de mensagens e abordagens de comunicação para a mudança de comportamento individual e ou colectiva. Em muitos casos, não se pode garantir o alcance dos resultados almejados.

Tomando como amostra as estratégias de comunicação pública em períodos de pressão ou adversidades sociais, ao longo de décadas pelo país inteiro, há evidências que comprovam que as campanhas de sensibilização para prevenção, baseadas na disseminação de informação, não têm surtido os efeitos desejados, ainda que existam

campanhas bem-sucedidas, relativamente à adopção de comportamentos sociais saudáveis.

A crise epidemiológica resultante da propagação da Covid-19, por exemplo, impôs aos promotores de saúde e demais organismos estatais a disseminarem informação com teor técnico-científico relacionado com às vias de transmissão, práticas de prevenção e atitudes durante o período de tratamento. A (in)comunicação social faz-se presente quando, parte da sociedade - os destinatários da informação, a quem espera-se adoptar comportamentos responsáveis - faz interpretações distintas e contraditória aos oficiais, divulgadas pelas agências governamentais. Esta postura realça a tese: a informação de qualidade é a vanguarda da consciência de prevenção.

Num contexto de carência de meios de comunicação, quer sob ponto de vista de infraestrutura, quer de disponibilidade de recursos financeiros pela maioria da população para aquisição de dispositivos tecnológicos de comunicação, adicionado às restrições linguísticas de descodificação de língua utilizada pela media tradicional, o modelo sócio-ecológico de desenvolvimento humano, proposto pelo psicólogo americano, Urie Bronfenbrenner, pode encontrar dinamismo e melhor interatividade, tanto na circulação de informação, como na possibilidade de construção de conhecimento novo a partir do meio.

A teoria ecológica de Bronfenbrenner (1996) defende que o ambiente afeta todos os planos da nossa vida. Assim, nosso modo de pensar, as emoções que sentimos ou nossos gostos e preferências são determinados por fatores sociais a nosso redor. Bronfenbrenner estruturou seu modelo bioecológico de desenvolvimento humano a partir da interação entre o indivíduo e o meio, tendo em conta cinco sistemas ecológicos, nomeadamente, microssistema, mesossistema, exossistema, macrossistema e cronossistema.

No panorama da comunicação social como o de Moçambique, é fundamental potenciar acções comunicativas de difusão de informações de interesse público a partir do *microssistema*, o primeiro segmento da teoria ecológica de Bronfenbrenner, cuja interação (troca de informação) acontece mais próximo do indivíduo (grupo-alvo),

gerando influência e confiança bidirecionais entre o indivíduo e a sociedade. O indivíduo, “confinado” no seu meio comunitário com o qual tem contacto directo, estabelece frequentemente relações e interações com a família, escola, vizinhança, a igreja, o hospital, líderes comunitários (régulos e secretários de bairros). Estabelecer um sistema de comunicação de massas onde a informação é disponibilizada a este segmento da população, oferece maior possibilidade de mudança social e de comportamento.

Considerações finais

Ao longo de toda a história da humanidade, a comunicação tomou um lugar protagonista no progresso das sociedades. A comunicação social de massas, através dos seus estímulos audiovisuais, principalmente a televisão, exerce influência na formação intelectual do cidadão, o que é determinante no comportamento e sobretudo na transformação social.

Olhando para o actual cenário social, designado *sociedade do conhecimento*, os usuários da informação precisam desenvolver habilidades para acessar as fontes do conhecimento e informação (Terra, 2000), necessitam também, avaliar, validar, organizar, proteger e processar as informações, gerar novos conhecimentos e estruturar novos produtos de media e atuar em rede, ajudando assim, na publicação e disseminação de informações e conhecimentos. Neste contexto, a comunicação social deve encontrar estratégias que promovam maior capacidade de divulgação de informação.

O facto de se observar cada vez mais onnipresente as tecnologias de informação e comunicação, é preciso tomarmos atenção especial aos usos. As tecnologias de informação e comunicação estão a definir a forma e a abrangência da informação e o modo de interacção social. Esta conjuntura impõe às autoridades políticas, económicas e sociais a desenvolverem leis, políticas, produtos, serviços e infraestruturas capazes de massificar, no mais curto espaço de tempo,

acesso aos meios de comunicação, principalmente em locais onde está a maior parte da população.

Há toda uma necessidade de repensar o substrato ou paradigmas comunicacionais nos quais se realizam as comunicações políticas ou de interesse público, sobretudo nas zonas rurais, por forma a atingir as camadas sociais desprovidas de recursos linguísticos capazes de decodificar conteúdos de uma língua (portuguesa) que não é de seu domínio.

O desenho de políticas linguísticas orientadas para inclusão social contribui mais e melhor para a consciencialização social e enfatiza a avaliação crítica das informações, no geral, e do conteúdo mediático, em particular. Este pressuposto confere, igualmente, maior criatividade dos provedores de serviços de media, no que diz respeito à busca de recursos comunicacionais locais para mitigar problemas locais ou, ao menos, ajustar os protocolos globais às disponibilidades e ou possibilidades locais.

Referência Bibliográfica

- ALZAMORA, G.; ANDRADE, L. (2018). A dinâmica transmídia de fake news: interações sociais em torno da concepção pragmática de verdade. In: *XXVII Encontro Anual da Compós, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais*. Belo Horizonte/MG, 05 a 08 de junho, 2018. **Anais...** Belo Horizonte/MG. Disponível em: <https://bit.ly/2Zqxi1j>. Acessado em 11/03/20.
- AMARAL, V. L. do (2007). *Os meios de comunicação de massa*, Natal, RN: EDUFRN.
- Assembleia Geral da ONU. (1948). “Declaração Universal dos Direitos Humanos”. Paris.
- BRONFENBRENNER, U. (1996). *A Ecologia do Desenvolvimento Humano: Experimentos Naturais e Planejados*. Porto Alegre, Artes Médicas.
- CAMBRÃO, Pedrito Carlos Chiposse (2018), “Papel da Sociedade Civil em prol da Boa Governança – o caso de Moçambique”, *Sociologia: Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, Vol. XXXVI, pp. 71-95.
- CAPARELLI, Sérgio, (1986). *Comunicação de Massa Sem Massa*. São Paulo: Summus Editorial.
- CASTELLS, Manuel. (2015). *O Poder da Comunicação*. São Paulo: Paz & Terra. 1ª ed.
- CHOO, C.W. (2003). *A organização do conhecimento: como as organizações usam a informação para criar significado, construir conhecimento e tomar decisões*. São Paulo: Senac, 426p.

CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA DE MOÇAMBIQUE (1990).
Maputo: Imprensa Nacional.

CUNHA, I. F., SITOE, E. J., NHANALE, E. (2011). Media, Cidadania e Comunicação Política, In *Revista Comunicação & Sociedade*. Maputo. n.º 1. pp.5-24.

DAVENPORT, Thomas H. (1998). *Ecologia da informação: por que só a tecnologia não basta para o sucesso na era da informação*. Tradução Bernadette Siqueira Abrão. São Paulo: Futura.

Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa. (2009). (s/l): Instituto Antônio Houaiss.1ª ed.

DIXON, N. M. (2000). *Common Knowledge: how companies thrive by sharing what they know*. Harvard Business Press.

DUARTE, Jorge. (2007). *Comunicação pública – estado, mercado, sociedade e interesse público*. São Paulo, Atlas. Disponível em: Acesso em: 22 de jun de 2020.

FERREIRA, Zoraia Nunes Dutra. (2010). Incomunicação Social: O Silêncio da Pluralidade Negada. In *Intercom - Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação*, XII Congresso de Ciências da Comunicação na Região Nordeste. Campina Grande: PB.

FIDALGO, António. (1996). *O consumo de informação. Interesse e curiosidade*. Disponível em: <https://bit.ly/30b4x7Z>. Acesso em: 23 de jun.2020.

Instituto Nacional de Estatística. (2019). *IV Recenseamento geral da população e habitação 2017 – Resultados Definitivos*. Maputo, Abril, 2019.

- JOANGUETE, C. (2016). *Imprensa moçambicana: do papel ao digital – teorias, histórias e digitalização*. Maputo: CEC Editores.
- LEI DE IMPRENSA (1991). Lei nº 18/91, de 10 de Agosto. Maputo: Imprensa Nacional.
- LOPES, Victor Silva (1982). *Iniciação ao jornalismo audio-visual*. Lisboa: Quid Juris.
- MARQUES DE MELO, José (org), (1976). *Comunicação/Incomunicação no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola.
- MCNAIR, B. (1999). *Introduction to Political Communication and Society*, London: Routledge.
- POLANYI, M. (1967). *The Tacit Dimension*. London: Routledge & Kegan Paul.
- RADDATZ, Vera Lucia Spacil. (2014). Direito à informação para o exercício da cidadania. *Revista Científica Direitos Culturais - RDC*, v.9, n.19, set./dez.
- MOÇAMBIQUE, República de. (2020). *Programa Quinquenal de Governação 2020-2024*. Maputo.
- SANTOS, Maria Salett Tauk. (2009). *Inclusão Digital, Inclusão Social? Usos das Tecnologias da Informação e Comunicação nas Culturas Populares*. Recife: Ed. Do autor.
- SETZER, V.W. (1999). Dado, informação, conhecimento e competência. *Data Gramma Zero - Revista de Ciência da Informação*, RJ, n.0, dez/99 [on-line]. Disponível: <https://bit.ly/2AXnhIL>. Acesso em: 24 de jun. 2020.
- STEINBERG, C.S. (1958). *The mass communication*. New York: Harper.

- SVEIBY, K. E. (1998). *A Nova Riqueza das Organizações: Gerenciando e Avaliando Patrimônios do Conhecimento*. Rio de Janeiro: Campus.
- TARAPANOFF, Kira. (2006). *Inteligência, informação e conhecimento*. Brasília: IBICT.
- TERRA, J. C. C. (2000). *Gestão do conhecimento: o grande desafio empresarial*. São Paulo: Negócio.
- UNESCO. (2016). *Marco de Avaliação Global da Alfabetização Midiática e Informacional: Disposição e Competências do País*. Brasília: UNESCO, Cetic.br.
- WOLTON, Dominique. (1999). *Pensar a Comunicação*. Lisboa: Difel.
- _____ (2010). *Informar não é comunicar*. Porto Alegre: Sulina.
- XAVIER, Rodolfo Coutinho Moreira, COSTA, Rubenildo Oliveira da. (2010). *Relações mútuas entre informação e conhecimento: o mesmo conceito?* Brasília, DF, v. 39 n. 2, p.75-83, maio/ago. Ci. Inf.

A GUERRA CIVIL EM HOMOÍNE E A DINÂMICA SOCIAL ENTRE 1982 A 1992

Raul Flávio Hilário

Introdução

Analisar a dinâmica social da guerra civil em Homoíne demanda encontrar dados resultantes de depoimentos das duas forças beligerantes, da população que sofreu, discursos e documentos das estruturas políticas da época incluindo os vestígios materiais e imateriais deixados que são escassos e quase inexistentes. Esta situação tornou desafiadora a missão de buscar evidências referentes ao período 1982-1992, já que a tradição de Homoíne é oral, na maioria das pessoas que viveram a guerra não tinham o hábito de registrar e arquivar por escrito os momentos da sua vida. Neste período histórico, não havia câmeras de celular para gravar e fotografar de forma rápida e fácil os momentos do dia-a-dia, nem dados sistematizados sobre o tema.

O distrito de Homoíne foi assolado pela guerra civil que durou 10 anos, de 1982-1992 que envolveu as forças Governamentais e os guerrilheiros da Resistência Nacional de Moçambique (RENAMO). Trata-se de um movimento de guerrilha fundado em 1976, iniciou as suas incursões armadas em 1977 na Província de Manica e Sofala, mais tarde, já em 1982 expandiu-se até Província de Inhambane onde teve como porta de entrada no distrito de Homoíne concretamente na Localidade de Pembe. O estudo objectiva analisar a dinâmica social frente a guerra civil em Homoíne. A revisão bibliográfica, as entrevistas

e observação permitiu o entendimento de conceitos relacionados com a temática, recolha de dados e discussão de resultados. Trata-se de estudo de caso que exprime os sentimentos e emoções das populações sobre a guerra que abalou o distrito.

Quanto a abordagem é de natureza qualitativa visto que descreve o drama vivida pelas populações durante o conflito armado. A entrevistas estruturadas e semi-estruturadas aos sujeitos, observação directa e indirecta possibilitou a recolha de dados, manter contacto com antigos militares e guerrilheiros, localizar as antigas bases e fotografar a vala comum. A guerra civil afectou os modos de vida das pessoas, desenraizando as suas práticas costumeiras e impossibilitando o acesso aos recursos vitais como a água, a terra para o cultivo, o extractivismo vegetal, colocando-as numa situação de vulnerabilidade e de riscos.

As consequências da guerra são evidentes, devido a várias complicações de saúde, traumas e sequelas, aliada a estigma e discriminação resultado das mutilações e amputações dos seus membros durante a guerra. Homoíne ficou sobejamente conhecido quando no dia 18 de Julho de 1987, pelas 5 horas da manhã os guerrilheiros da RENAMO protagoniza um assalto à vila, massacrando pouca mais de 424 pessoas que se encontravam nas varandas das lojas, nas cabanas que acolhiam os deslocados, instaladas nos bairros mais próximos da vila incluindo as que acordavam de manhã para as suas machambas nas antigas aldeias abandonada. O capítulo está estruturado da seguinte forma: primeira, busca trazer ao leitor um entendimento sobre aspectos da dinâmica social da guerra; segunda, sobreviventes da guerra de Homoíne; terceira, principais zonas de influência do conflito armado em Homoíne; quarta, manobra militar e abertura de trincheiras e, apresenta a conclusão.

1. Processos metodológicos

No que respeita a natureza da pesquisa é básica visto que objectiva gerar conhecimentos novos, úteis para o desenvolvimento da ciência, sem nenhuma aplicação prática prevista. Associa-se também à

pesquisa exploratória, para Garcia (2015), a pesquisa exploratória busca se familiarizar com os fenómenos surgidos durante a pesquisa, explorando os próximos passos mais profundamente e com maior precisão. Neste caso, foi assente o levantamento bibliográfico que sustenta a fundamentação teórica, análise de material bibliográfico já publicado tais como: Geffray (1991)¹; Nilsson (2001)²; Porcelli (2008)³ e Cunha (2019)⁴. Como técnicas e instrumentos de recolha de dados, o estudo baseou-se na observação (directa/indirecta); Entrevista (estruturada e semi-estruturada, reuniões com sujeitos sociais). Neste caso, permitiu fotografar na vala comum, observar as ruínas de infra-estruturas como casas, lojas, hospitais e escolas destruídas e o respectivo levantamento, mapeamento das principais antigas bases da RENAMO distribuídas nas localidades de Nhaulane e Pembe.

Zanella (2013) refere que, as técnicas de colecta de dados mais utilizadas no método qualitativo de pesquisa são a entrevista e a observação. No entanto, a análise documental, bem como a história de vida, a história oral e o registo das informações no diário de campo são também empregados nessa abordagem.

No universo de oito localidades (Manhica, Chinjinguir, Golo, Inhamússua, Mubécua, Chizapela, Pembe e Nhaulane), extraiu-se quatro localidades através da amostra por conveniência, em paralelo com amostragem não probabilista. Quanto a abordagem é fenomenológica, pois, descreve as narrativas dos sujeitos sociais que vivenciaram a drama da guerra em Homoíne. A pesquisa analítica envolve o estudo e avaliação aprofundados de informações disponíveis na tentativa de explicar o contexto de Guerra Civil. Neste caso, elas podem ser categorizadas em histórica, revisão, sentimentos e emoções sobre a dinâmica social no contexto da guerra.

¹ As causadas das armas; antropologia da guerra contemporânea em Moçambique.

² Paz na nossa Época. Para uma compreensão holística de conflitos na sociedade mundial.

³ Apontamentos históricos 1911-2003 de Homoíne.

⁴ Territórios em conflito estudo de caso: cabo delgado (Moçambique).

A população do Distrito de Homoíne no período de 1982-1992 era de aproximadamente 95000 habitantes. Em toda a região encontram-se à mistura três grupos nativos predominantes: o *mutswa*, o *machope* e o bitonga. O bitonga veio do litoral, o *machope* de Manjacaze e Inharrime, e o *mutswa* veio com o Gungunhana e associou-se com ele e suas tropas, estendendo-se até Mambone (Porcelli, 2008). A População do Distrito é de origem bantu, maioritariamente falante de xitswa, uma língua da etnia *tsonga*. Em Homoíne a agricultura familiar é a actividade dominante (cultivos, criação de animais e extractivismo vegetal) envolvendo quase todos os agregados familiares.

Assim, *Xitswa* representa a maioria da população (80%) pertence às Localidades Manhica, Golo, Chizapela, Mubécua e Nhaulane. Os *Guitonga* que correspondem a 10% encontram-se na Localidade de Inhamússua e os *Chope*, com a mesma proporção populacional, residem no Posto Administrativo de Pembe. A área de estudo, na sua composição topográfica apresenta uma planície de origem de acumulação feita pelo vento, com formas mais elevadas e formas negativas (depressão), porém, sem grandes expressões de altitude. Existem no distrito os seguintes rios: o Domo-Domo e o Inhanombe correm para o distrito de Morrumbene e os rios Inhaliave e Inhamiguitenge correm para o Distrito de Panda. Segundo MICOA (2012), os rios que atravessam o distrito apresentam regime sazonal, ou seja, têm água corrente durante a estação das chuvas. As duas principais lagoas do distrito são as Lagoas de Pembe e Nhavarre.

O distrito de Homoíne é constituído por diferentes tipos de formação vegetal, em resultado das grandes diferenças de geologia, latitude, clima (temperatura e precipitação) que caracterizam o aspecto físico geográfico.

2. Referencial teórico

Contextualizando a guerra Cunha (2019) considera que as guerras, tanto a de libertação quanto a dos 16 anos, que se seguiu à independência, e os anos de conflito político-militar foram responsáveis

por enormes fluxos migratórios de pessoas em fuga ou obrigadas a abandonar as suas machambas, os seus rios, os cemitérios, as casas, as suas árvores, os seus ancestrais, com todos os traumas e perdas que isso implica. Como consequência da guerra, Nilsson (2001) afirma que, nas zonas rurais, a matança e a mutilação de civis contribuiu para o surgimento de milhões de refugiados, tanto no país como além fronteiras. Esta violência tinha um objectivo social e, nas suas mais extremas formas traduzia-se em massacres de civis⁵ associado aos efeitos da guerra, Bergh (2009) sublinha que a guerra agudizou a fome, malnutrição e doenças, destruiu infra-estruturas importantes (pontes, estradas, escolas e hospitais) tornando Moçambique num dos Estados mais pobres do mundo, durante a década de 1980 e início de 1990.

Este avanço impetuoso da guerra, a destruição e paralisação sistemática das fracas infra-estruturas socioeconómicas causaram na população a maioria das apreensões e criaram um denso clima de insegurança, sobretudo devido a fraca capacidade de resposta manifestada inicialmente pelas forças de defesa e segurança da FRELIMO (Porcelli, 2008).

Segundo Porcelli (2008), a fome foi um segundo flagelo que atingiu gravemente toda a população. A fome veio de duas causas:

1. Veio da guerra pela paralisação ou mesmo destruição das infra-estruturas. Lojas fechadas, estradas inoperacionais, circulação só a pé em certos casos.
2. A fome veio também da seca. O ano de 1982 foi fraco em colheita. Já se perderam as culturas de feijão e de milho, a maior parte das de mandioca e muitas de arroz. Deste modo, esta seca será catastrófica em 1983.

⁵ A ONU, estimou que, directa ou indirectamente perderam a vida cerca de um milhão de pessoas devido à guerra em Moçambique. Esta estimativa foi confirmada pelo primeiro censo pois guerra, o qual deu uma população total de 15 milhões. Mais de dois milhões a menos das estimativas baseadas no censo de 1980.

Durante a guerra as pessoas estavam confinadas num lugar só com limitações para praticar a agricultura. Os lugares aráveis estavam minados, ou eram bases da RENAMO. Os lagos e lagoas para pesca, os lugares para caça eram todos perigosos uma vez que são apetecíveis como fonte de sobrevivência tanto para a população assim como as duas forças em conflito.

Com uma arbitrariedade espantosa prendiam, roubavam, espancavam e em muitos casos matavam barbaramente essas pessoas que mostravam resistência. Também do lado das forças populares o comportamento não foi muito louvável (Porcelli, 2008). "Temos conhecimento pessoal de homens tidos como colaboradores dos guerrilheiros que foram fuzilados sumariamente sem qualquer julgamento" (Porcelli, 2008, p.151). O autor considera que, com o evoluir da situação e das consequências económico-sociais que a guerra trouxe, veio ao de cima uma certa indisponibilização, de repulsa mesmo por toda a actividade dos guerrilheiros, e esta repulsa não era muito clara ao princípio. A miséria e a violação indiscriminada, a sabotagem desenfreada, a captura sistemática de homens validos para engrossar as fileiras dos guerrilheiros, reforçam progressivamente contra eles uma manifesta hostilidade.

Esses actos incluem o assassinato de membros do grupo, qualquer dano grave à sua integridade física ou mental, a submissão desses membros a condições de existência que proporcionem sua destruição física, total ou parcial, qualquer acto que impeça os nascimentos dentro desse grupo e a transferência forçada de menores desse grupo a outro (Lemkin, 1944, p.79). Em termos gerais Lemkin (1944) refere que, o genocídio não significa necessariamente a imediata destruição de uma nação, excepto quando realizada mediante o assassinato em massa de todos os membros de uma nação. O genocídio e o belicismo são dirigidos contra o grupo nacional como entidade, e as acções envolvidas são dirigidas contra os indivíduos, não em sua capacidade individual, mas como membros do grupo nacional. Para Nilsson (2001) os belicistas usam as armas que são instrumentos

de combate e que podem ter diversas categorias arma de choque, mísseis, foguete, canhão, rifle, pistola.

Brito (2014) considera que, a tensão político-militar testemunha a falta de adequação das instituições políticas existentes na garantia de uma gestão pacífica das diferenças e dos conflitos inerentes a qualquer sociedade e seus atores políticos, ou seja: a incapacidade dos protagonistas construir consensualmente as regras de convivência democrática. Descreve Eusébio (2018) que, no caso da província de Inhambane, dados do Instituto Nacional de Gestão de Calamidades (INGC) indicam que a movimentação dos guerrilheiros da Renamo naquela província obrigou, também por medo e incerteza, ao deslocamento compulsório de 1.228 famílias somente no Distrito de Homoine, província de Inhambane, região sul de Moçambique, que foram acolhidas no centro de reassentamento de Chinjinguir, no mesmo Distrito. Os deslocados internos surgem nos trilhos dos conflitos internos ou regionais que têm grassado em quase todos os continentes, desde o final da guerra-fria. O mesmo contexto “provocou o abandono das zonas rurais pelas populações e a sua deslocação em direcção aos centros urbanos e países vizinhos, perdendo deste modo os seus bens, incluindo habitações”⁶.

Afirma Hashimoto (2003) que, para o caso dos deslocados internos existem quatro razões para eles se movimentarem causado pelo conflito armado, situações de violência generalizada, violação dos direitos humanos e desastres naturais ou causados pelo homem - para alguém ser qualificado de refugiado tem de, para além de atravessar a fronteira para outro país, provar um medo bem fundamentado de perseguição. Esta perseguição tem de encaixar em pelo menos um dos seguintes invólucros: perseguição por raça, religião, nacionalidade, pertença a um determinado grupo social ou afiliação a determinada opinião política. O Autor refere que, numa altura em que cada vez mais pessoas são obrigadas a abandonar as suas casas devido aos factores

⁶ O recrutamento da mão-de-obra moçambicana para a mineração na RSA foi formalizado em 1901 (Ferreira, 1963p. 67).

económicos, instabilidade política, social ou climática, consideramos que o seu regresso às regiões de origem constitui um passo fundamental para recuperarem a sua história e dignidade e, por consequência, começarem a construir o desenvolvimento local.

3. Apresentação de resultados

Durante a pesquisa dos factos, possibilitou o acesso a um conjunto de narrativas que não só explicava o sucedido, como também, contribuiu para a construção de uma narrativa formal sobre a guerra civil e, em especialmente o massacre de 1987 na Vila. Dos resultados foi constatado que, são motivações políticas e pessoais, aliado ao ódio e estratégias de sobrevivência que abriram espaço para a eclosão da guerra civil em Homoine. Tratava-se de guerra de desestabilização contra as políticas comunistas do governo da FRELIMO, ostensivamente apoiada pelo estrangeiro, com a RENAMO a praticar, como estratégia primária, uma campanha de terror contra as populações rurais utilizando a tática de guerrilha para sabotar infra-estruturas públicas e privadas, um autêntico genocídio e belicismo.

As emboscadas feitas (nos troços Homoine Panda, Homoine Maxixe, Lindela e Chinjinguir eram altamente mortíferos) tinham em vista o assalto e saque de bens de uso e consumo transportados pelos veículos em tráfego nos diversos sentidos. O assalto era acompanhado pelo incêndio de viaturas, incluindo mortes de humanos. A emboscada de assalto geralmente era feita pelos homens da RENAMO utilizando fogo, pela acção física directa contra militares e civis ou por ambos com intenção de inquietar, obter suprimentos, causar baixas etc. A distribuição dos sectores de tiro era a forma mais utilizada agindo com o máximo de violência e rapidez.

3.1 Aspectos da dinâmica social da guerra

Os guerrilheiros da RENAMO quando alcançaram o distrito, concretamente na Localidade de Pembe em 1982, cinicamente não se

interessavam em assassinar as populações. Porém, adoptaram como estratégias identificar o grupo alvo, refiro as famílias mais notáveis (grupo de dinamizadores, secretários do partido FRELIMO e milicianos) ao nível da localidade e que foram alvos de morticínio, despertando deste modo as intenções maléficas dos *matsangas*⁷. Diziam os entrevistados que com a perseguição às figuras de relevo, marca o acentuar de um verdadeiro saque às populações do interior, roubo de gado, pilhagem de celeiros e outros bens de uso imediato que julgassem necessários. Daí, as populações do interior das localidades de Mubécua (Inhaxoxo, Canhavano, Pinzula, Marange, Maiaice) Pembe (Vavati, Quemanhane, Benhane, Sefane, Macohane, Zacanhe, Como, Catine, Macauleze) e Nhaulene (Moculuane, Maxamale, Punguene, Zimane, Nhavarre, Chirenguete, Fanha-fanha), deslocaram-se para zonas consideradas seguras.

Os guerrilheiros da RENAMO tiveram o cuidado de destruir apenas as habitações nas aldeias e encorajar as populações de volta as suas origens, onde os seus bens e a sua integridade física seriam preservados. Seguidamente, matavam de forma selectiva e sistemática os novos notáveis aldeãos do regime, esforçando-se por ganhar para a sua causa as autoridades linhageiras e das autoridades tradicionais locais, para depois as investir de novas responsabilidades (Geffrey, 1991, p.24). Por um lado, devido ao nível de violência perpetuada pelos *matsangas*, criava-se espaços despovoados nas regiões do interior distrito, em que a tropa do governo montava postos avançados para fazer face a situação. Por outro, nem todas as populações conseguiam fugir, existia as mais topofílicas⁸ e agarradas aos bens associados ao desconhecimento da acção maléfica da guerra, pensava-se que a guerra

⁷ *Matsangas* nome atribuído aos guerrilheiros da RENAMO. Vulgo *matsangas* em homenagem a um dos fundadores e primeiro comandante do movimento, André Matsangaíse. “[...] que foi morto por tropas moçambicanas num abortado ataque a uma pequena vila rural, Vila Gorongosa, 17 de Outubro de 1979 (Nilsson, 2001, p. 58)”.

⁸ Afecto com o seu meio ambiente natural, paisagem, suas árvores, suas campas e sua tradição.

ia pela razão, não matavam os que não tinham culpa, iam tentando resistir mas entre estes uns foram mortos e outros capturados para engrossar as fileiras dos *matsangas* e outros acabaram fugindo.

Enquanto a guerra se alastrava, nem as zonas consideradas seguras já não havia segurança, as pessoas foram-se deslocando para outros destinos da vila ou atravessar o rio Inhanombe para outros distritos. A desgraça provocada pela guerra, o êxodo rural e falta de recursos financeiros, agudizou a vulnerabilidade das mulheres e crianças do distrito desde a eclosão do conflito armado. Segundo Bergh (2009), cada casa de caniço abrigava grandes famílias que tinham fugido do campo para a cidade, muitas vezes 15 pessoas em dois quartos, a maioria sustentadas por famílias chefiadas por mulheres também atingidas pela pobreza. Grandes acampamentos eram o abrigo de milhares de deslocados.

As primeiras aldeias para acomodar os refugiados foram criadas na sede da localidade de Chinjinguir e povoado de Marrengo que passou a receber milhares de pessoas vindo do interior do Distrito. Tempos depois, foi criada a aldeia de Inhamússua. Quando os guerrilheiros alcançaram o Distrito em 1982, na localidade de Pembe, encontraram um ambiente favorável para se estabelecer, devido a fragilidade justificada pela influência de conflitos internos dos líderes: tradicional (herdeiro conforme a linhagem familiar), por um lado, ausência do governo liderado pela FRELIMO após a independência, para fazer face aos desafios que se impunham, já que as populações estavam sujeitas à pior nudez, miséria e à fome por outro, facilitou o estabelecimento e aceitação dos guerrilheiros da RENAMO neste Distrito.

Para Passador (2012), foi a implantação de políticas estatais que acabaram por manter a marginalidade das populações rurais, através principalmente da implantação do projecto de aldeias comunais, que destituíram e/ou subordinaram as autoridades tradicionais à administração de funcionários não definidos pelas formas de institucionalização tradicionais do poder – no caso, o princípio linhageiro. Para Nilsson (2001), em Pembe é evidente que mágoas

locais com raízes históricas profundas jogaram um papel decisivo na penetração e mobilização local inicial da RENAMO.

Foi no período em que a Vila de Homoine começou a sentir a presença dos guerrilheiros da RENAMO quando estes alcançaram no mês de Maio de 1982 a parte comercial, saquearam lojas, bares, padaria, queimaram viaturas e raptaram jovens para ajudar no carregamento dos produtos do saque. Apoderaram-se também dos animais que encontravam, bois, cabritos e burros, que serviam como meio de transporte para o carregamento de bens roubados.

Em 1985, a Vila Sede começa a receber muitas populações vindo das zonas do interior (Catine, Benhane, Sefane, Vavati e Macauleze) onde os níveis de violência eram demasiados. Estima-se pouco mais de 8500 deslocados, vindos do interior das localidades de Nhaulane e Pembe, situadas a cerca de 34 km da Vila Sede, localidades que foram consideradas como bastião da RENAMO, visto que, as principais bases foram instaladas nos povoados pertencentes a estas localidades.

As matanças associaram-se ao massacre ocorrido na manhã do dia 18 de Julho de 1987, onde foram ceifadas 424 vidas humanas num dia. “Destes, 186 homens, 156 mulheres e 44 crianças, junta-se aos não identificados em número de 38 corpos” (Macedo, 2015). Os corpos encontram-se depositados na vala comum (Imagem 1).

Imagem 1: Representa (A) a placa que ilustra a vala comum e a figura (B) representa túmulos que jazem mais de 424 corpos vítimas de massacre de Homoíne



Fonte: Hilário (2022)

O Distrito entrou na história sobre a violência e matanças do país devido ao massacre de 1987, quando os seus habitantes foram mortos durante a ocupação da mesma, por um dia, pelos guerrilheiros da RENAMO. Foi na manhã do dia 18 de Julho pela 5h 45min de madrugada quando os homens armados empunhados de armas de guerra, invadiram o Vila Sede, disparando em três direcções (Sul, Norte e Oeste) contra as populações que se encontravam refugiados na Vila de Homoíne. Segundo Macedo (2015), por volta das 10 horas da manhã, muitas pessoas que haviam fugido, resolveram voltar por imaginarem que o ataque havia terminado. Estas pessoas foram surpreendidas pela continuidade do conflito, que se estendeu até ao hospital na vila, onde muitas mulheres grávidas, crianças e idosos foram mortos.

A segunda metade de 1987 foi um período de repetidos massacres de civis⁹ em ataques a pequenas vilas e ao longo da estrada nacional número um (Nilsson, 2001, p. 90). Depois da independência nacional, a vila não tinha a protecção militar a alteza, compreendia simplesmente uma secção de milicianos, afectos na vila, e antigos combatentes na localidade de Chinjinguir, a uma distância de sete km para o sudoeste da vila. Tempos depois, na tarde do mesmo dia, os militares que se encontram na vila receberam o reforço com mais de 1000 Homens vindo da Província de Inhambane, numa altura em que a força inimiga já havia se retirado da Vila Sede depois de ter logrado os seus intentos.

As populações que madrugavam pelas manhas na busca de sustento nas aldeias abandonadas, por vezes eram surpreendidas pelos guerrilheiros e raptados para suas bases ou mesmo mortas a pauladas, jogadas nas matas para não despertar atenção ao demais. No dia 19 de Julho de 1987, a Vila Sede se encontrava repleto de corpos espalhados em todas as ruas. O Governo do distrito mobilizou as populações para

⁹ Homoíne, 424 mortos a 18 de Julho; Manjacaze, 92 mortos a 10 de Agosto, Inharrime, 9 mortos a 18 de Agosto; Taninga, 53 mortos a 16 de Outubro; Taninga, 278 mortos a 29 de Outubro; Maluane, 71 mortos a 18 de Novembro (Nilsson, 2001, p. 90).

remoção de corpos, uns para o hospital e outros reclamados pelas famílias. Com ajuda de um agente económico sediado no Distrito disponibilizou uma viatura e um tractor para levar os corpos à Vala Comum localizada ao lado do cemitério Distrital.

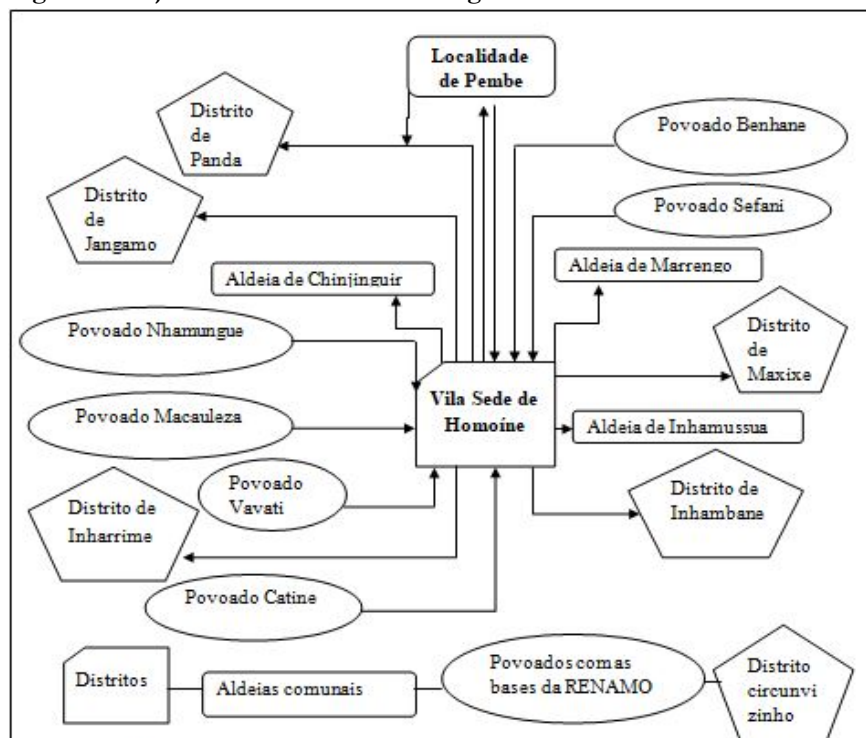
Os familiares e Governo empunhados de pás, enxadas e catanas, abriram a vala onde foram depositados os corpos vítimas de massacre. Antes do enterro, os corpos foram enrolados dentro de cobertor e sobrepunham um encima de outro na Vala Comum. Macedo (2015) considera que, o ataque em Homoíne foi financiado com materiais bélicos fornecidos pelas forças de defesa Sul-Africanas (SADF). Com o apoio em material de guerra os guerrilheiros encetavam uma incursão com objectivo de atingir vários povoados e instalar novas bases, como descreviam os antigos combatentes.

Os sobreviventes afirmaram que encontram se com sequelas psicológicas irreparáveis por terem perdido as suas famílias no maior massacre da guerra civil. Para os sobreviventes os fenómenos como a fome, a pobreza e o desemprego não podem justificar a forma sem precedentes como os bens públicos foram vandalizados e furtados, atendendo que, muitas vezes, acabam simplesmente destruídos, deixando claramente a entender alguma agenda sustentada pela estratégia de ódio e espírito de vingança.

4. Fluxograma da Trajectória dos Deslocados de Guerra

Das entrevistas e observações feitas durante o trabalho de campo, foi possível elaborar um fluxograma de trajectória dos deslocados de guerra no distrito (figura 1).

Figura 1: Trajectórias dos deslocados de guerra



Fonte: Adaptado a partir do trabalho do campo (2022)

A mudança para as aldeias criadas para acomodar os deslocados, significava que os camponeses estavam mais longe das suas machambas do que antes. Por isso, algumas famílias abandonaram as aldeias a procura de lugares para actividade agrícola. As populações que abandonaram as suas zonas tradicionais, para outras de acolhimentos agudizavam o problema de conflitos étnicos, criminalidade, fome, tensões sociais, escassez de serviços sociais e de segurança, custo de vida e desemprego. Esta mobilidade compulsiva provocou abandono completo das áreas de cultivo, caça, pesca, residência, entre outras formas de uso e aproveitamento da terra, tornando os lugares de saída autênticos vazios demográficos.

Os entrevistados foram unânimes em afirmar que, abandonavam as suas casas para esconder-se nas matas, por vezes carregados nas

costas e braços os seus filhos em quanto outros fixavam as cabanas nos lugares considerados seguro como são os casos da Vila Sede, Chinjinguir, Pamuane, Bembe, Chitata, Golo, e Zualo, até mesmo para os distritos circunvizinhos designadamente Maxixe, Morrumbene, Panda, Jangamo e Cidade de Inhambane. Quando amanhecia voltavam para suas aldeias onde tinham as suas machambas, gado, cemitérios e árvores tradicionais, e só retornávamos à vila no fim do dia, onde estavam instaladas as cabanas só para dormir. Foi neste período em que as organizações de assistência humanitárias como são os casos do PMA, FAO, UNESCO, passaram a ganhar relevância a partir da década de 80, com apoio de milhares de refugiados distribuídos em pequenas aldeias situadas nas localidades de Manhiça "A" Chinjinguir, Inhamússua e Golo.

Durante a guerra civil em Homóine, parte da sua população residente nas regiões com veemente combate, abandonaram as suas machambas, seu gado, seus pertences que serviam como fonte de rendimentos das famílias, principalmente nas zonas do interior, acelerando desta maneira, o drama de fome que a bastante tempo sufocava as famílias. Ao nível das localidades e povoações existiam "traidores/desertores" que facultavam informações ao inimigo evidenciado pelas perseguições e mortes de figuras de reconhecido mérito (liderança local, secretários do partido FRELIMO, grupo dinamizadores e milicianos) ao nível das comunidades.

Nas aldeias, junto aos comandos da força governamental, não só recebiam apoio de produtos da primeira necessidade como feijão, milho, leite, óleo, mas também praticavam agricultura familiar centrada nos seguintes produtos: mandioca, batata-doce, milho, amendoim, feijão e castanha de cajú. Na actividade pecuária, a comunidade criava gado ovino, bovino, caprino e algumas aves como galinhas, patos e perus. Todavia, Geffray (1991) refere que, o êxodo das populações das zonas de contacto entre os dois exércitos efectuou-se por todo o lado. Assim, uma faixa do território, atingindo por vezes a largura de uma dezena de quilómetros, encontrava-se completamente abandonada

pelos seus antigos habitantes. Nas aldeias desabitadas, os guerrilheiros da Renamo saqueavam celeiros de milho, feijão, mapira, tapioca por outro lado, furtavam o gado caprino, ovino e bovino e, animais de pequeno portem como galinhas, patos, perus.

O objectivo de desestabilização pela RENAMO incluía a destruição de edifícios em algumas localidades e ou povoados, por exemplo: a Maternidade de Pembe, Lojas de Pembe queimadas, Escola Primaria de Zacanze, Escola Primaria de Marrula, Escola Primaria de Benhane, Escola Primaria de Pembe, Escola Primaria da Catine e Escola Primaria de Macauleze. Na vila sede foi destruído o Centro de Saude da Missão da Igreja Católica, Centro de Saúde Distrital, Escolas Primarias e edifício da antiga Wenela. A guerra foi intensa e devastadora a partir de 1987 até 1991. As famílias que permaneciam nas zonas de conflitos em condições precárias, eram encaradas com muita suspeita tanto pelas autoridades como pelos militares, por vezes deparados com patrulhamento e levados à força para o campo de deslocado na vila, colocadas em isolamento do resto da família e submetido ao questionamento do SNASP¹⁰ de modo a aferir o real envolvimento.

O SNASP foi um serviço paramilitar e de inteligência do governo que funcionava na vila desde a independência em 1975 até 1991, momento em que foi substituído pelo Serviço de Informações e Segurança do Estado (SISE). A instituição funcionava como tribunal para julgar todos os capturados durante o combate e que pertenciam à RENAMO, bem como os regressados sob sua alçada. Igualmente SNASP julgava os militares e milicianos que perdiam armamento e considerados desertores e/ou traidores. Foram presos também os acusados de espionagem ou por sua participação activa nos movimentos dos bandidos armados.

¹⁰ Serviços Nacionais de Segurança Popular.

4.1 Principais zonas de influência do conflito armado em Homóine

Partindo de Agerback (1996), Nilsson (2001) e Vilanculos (2011) é possível afirmar que a guerra civil que assolou Homóine foi um conflito armado entre grupos armados da mesma nação. Neste caso, a guerra civil moçambicana dos dezasseis anos envolveu a RENAMO e FRELIMO que assumiam diferenças irreconciliáveis desde suas géneses. Essas diferenças foram motivadas pela insatisfação socialista marxista por parte da RENAMO, que havia sido adoptado pelo governo da FRELIMO após a independência nacional. Quer dizer, uma das motivações alegadas pela RENAMO para início da guerra era o processo de Aldeamentos comunais e machambas colectivas que representavam áreas geográficas destinadas a aglutinar pessoas que residiam nas áreas rurais.

Assim, a RENAMO encontrou na violência civil uma forma contínua e integrada de coagir o governo no poder abandonar a sua política de socialização do campo através das aldeias comunais e machambas estatais. Dentre as formas de violência civil adoptadas pela RENAMO destaca-se a guerrilha baseada nos ataques, assaltos, incêndios, mortes, amputações de órgãos corporais das pessoas inclusive genocídio¹¹ e belicismo como actos cometidos com a intenção de destruir a nação incluindo o assassinato de simpatizantes da Frelimo. Antes de atacar a vila incendiaram um machimbombo de passageiros, com destino a Lindela, seguidamente invadiram a zona comercial, em especial o bar dum comerciante indiano, Sr. Harlal, que actualmente faz parte da padaria Suleimane; destruíram as montras e saquearam as lojas;

¹¹ A palavra genocídio vem da junção dos termos: *gênios* (grega) que significa raça, povo, tribo, grupo, nação com a palavra *caedere* (latim) que quer dizer destruição, aniquilamento, ruína, matança etc. (Lemkin, 1944).

Segundos os entrevistados¹² foram unânimes em afirmar que, no dia 9 de setembro de 1982, em Fanha-fanha a 20 km da vila para oeste travou-se um combate entre os guerrilheiros da RENAMO e da FRELIMO, já no dia 9 de Novembro de 1982, registou-se novamente uma outra batalha na vila sede liderada pelo comandante Gazankulo pertencente as forças governamentais e na parte da RENAMO pelo *Malimpatudo*, numa encruzilhada de armamento pesado de destruição maciça.

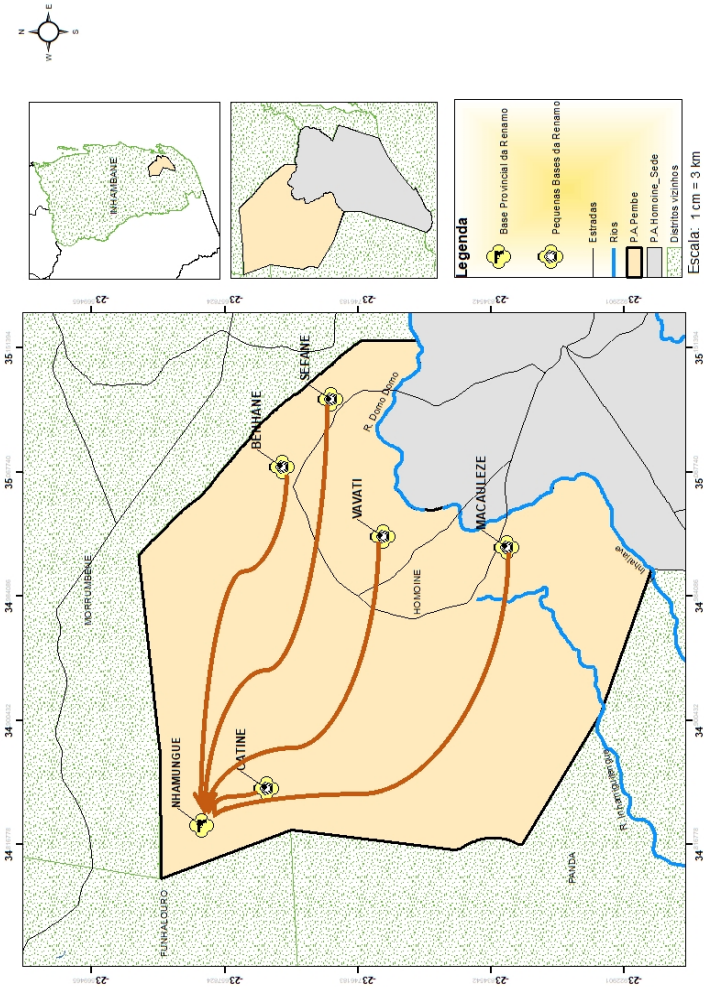
Sublinharam os sujeitos sociais¹³ que, a artilharia pesada utilizada destaca-se B10 e B11, bazuca e morteiro, um armamento que pode atingir um raio de alcance estimado em quilómetros, dependendo das condições de temperatura e da pessoa que as operam, variam de 10 a 12000 mil metros, com cadência de tiro de até 25 projecteis por minuto com um alcance de 700/800 metros em ângulo de tiro de 45° a 75°. Existe grande variedade de projecteis, desde os de auto explosivo aos destinados à iluminação do campo de batalha, os quais contam com um pára-quedas, accionado no início da parte descendente de sua trajectória e contendo magnésio, o qual acende automaticamente o provê iluminação. A dimensão de destruição dos tiros de metralhadoras, obuses e estilhaços por onde passam e caem é bastante danosa para as populações.

Com a localização das bases da RENAMO no interior das localidades de Pembe e Nhaulane, foi uma estratégia encontrada para influenciar as populações que ainda se encontravam nas suas aldeias e fazer se presente nos lugares estratégicos do distrito (Vide a Imagem 2).

¹² Antigos Combatentes (José Manuel, Passado J. Gujamo, Francismo Rafael Vuma, José Moséis) pertenciam a força governamental e estiveram no teatro operacional em Homoine.

¹³ Actuais Líderes tradicionais dos povoados de Mocumba, Guilaze, Macassa e Ussapa, foram antigos combatentes, estiverem no teatro operacional em Homoine.

Imagem 2: Localização das bases militares da RENAMO no distrito de Homoine



Fonte: Hilário (2022)

Esta imagem mostra o nível de coesão das bases da RENAMO e o possível impacto ao nível social, económico e político. As populações residentes nos povoados estavam sujeitas ao risco e vulnerabilidade causados pelos confrontos, as ameaças e extorsão que eram sujeitas. Para Bergh (2009), no decurso de uma década, a guerra tinha reduzido Moçambique a destroços. Em 1992, mais de um milhão de pessoas tinha morrido e mais de cinco milhões tinha procurado refúgio em países vizinhos ou próximo das relativamente seguras cidades.

A estratégia dos guerrilheiros da RENAMO era de atacar pessoas com o objectivo de retirar o apoio ao governo da FRELIMO. O resultado foi que aldeias, escolas e hospitais eram considerados alvos legítimos, destruindo as realizações da FRELIMO, criando medo e trazendo o caos ao país. Segundo Bergh (2009) refere que, embora a RENAMO ganhasse a reputação de uma extrema brutalidade, também conseguiu aproveitar-se do descontentamento em relação ao regime da FRELIMO, especialmente no Norte e no Centro de Moçambique, onde autoritários governadores da FRELIMO tinham perdido apoio popular. Sempre que havia necessidade de transportar material de guerra e mantimento, percorriam dezenas de quilómetros de uma base para outra, dias e noites, escolhia-se de entre os capturados e raptados da população civil, quem o fizesse.

Mas nada os impedia de roubar as galinhas, patos, cabras que consigam apanhar nas ruas desertas duma aldeia incendiada, encarregando neste caso os prisioneiros, ou os carregadores requisitados, de levarem esses animais domésticos, promessa de boas refeições. Roubavam igualmente todos os tecidos, roupas, rádios e outros produtos de origem urbana que lhes interessassem, para si próprios (Bergh, 2009, p.94). Também eram apreciadas as frutas frescas, papaias, mangas, bananas e frutos de caju, bem como algumas guloseimas, milho, castanhas de caju assadas, *madokomela*, *mahumbo*,

matsajaua, makuakua¹⁴, jambalau (frutos nativa) e cacto para a produção de bebidas alcoólicas.

Segundo Bergh (2009), as estradas tornaram alvo particular, com ataques a autocarros, camiões e automóveis com objectivo de saquear os bens alheios. “Mais ainda, a possibilidade de roubar comida fez com que outros se juntassem aos ataques, por vezes incluindo soldados famintos do Governo” (Bergh, 2009, p.24). Havia muita seca na época de guerra, onde a população estava sujeita não só à guerra, mas também ao massacre de fome o que levou ao deslocamento da população para a vila sede onde estava instalado o quartel dos milicianos, mas também para os distritos de Panda, Morrumbene, Maxixe, Jangamo e Inhambane.

4.2 Manobra Militar e abertura de trincheiras

Nas proximidades das bases e postos avançados, foram abertas trincheiras e nichos, onde os militares tomavam posições em caso de ataque, quando a relação de forças lhes permite encarar serenamente a hipótese de resistirem. O grupo de dinamizadores mobilizava as populações para aberturas nas suas aldeias sobre orientação dos milicianos. Como estratégia, os militares emboscavam o inimigo, colocando minas nas principais vias que davam acesso as fontes de água, zona de pasto (devido a roubo de gado) de preferência nas baixas e nas aldeias comunais, onde agregava um número maior da população. Os directores das escolas, alunos e população, eram obrigados a apoiar os militares e milicianos na abertura de trincheiras nos locais estratégicos de preferência perto das aldeias, escolas e instituições de serviços sociais, como mecanismo de se defenderem das investidas do inimigo durante o combate.

¹⁴ Trata-se de frutos de plantas nativas, são azedas e saborosas quando maduras, é muito gostado pelas crianças. Prepara-se uma papinha com os frutos frescos, ou secam-se os frutos para fazer um outro tipo de papinha.

Partindo de MDEBCOT (2004), pode-se dizer que uma das táticas da guerra civil é a guerrilha operacionalizada por patrulhas de emboscadas e de assaltos. Nesta perspectiva, os troços Homoíne Panda, Homoíne Maxixe, Lindela e Chinjinguir eram altamente mortíferos. Os guerrilheiros atacavam por emboscadas á coluna de carros com escolte militar ou transporte de passageiros e de bens conduzidos por civis. Denomina-se emboscada ao ataque feito de surpresa, contra um inimigo em movimento ou temporariamente parado, desencadeado de posições cobertas, com a finalidade de destruí-lo, capturá-lo, inquietá-lo ou causar-lhe danos materiais. O espaço do terreno onde ela é montada denomina-se local de emboscada. Denomina-se área de destruição, a porção do local de emboscada onde são concentrados os fogos destinados ao alvo. A emboscada é altamente eficaz em qualquer tipo de operação por não exigir a conquista ou manutenção do terreno, permitindo que forças de pequeno valor destruam forças de maior poder de combate.

Corroborando com o autor, as emboscadas feitas nos troços tinham em vista o assalto e saque de bens de uso e consumo transportados pelos veículos em tráfego nos diversos sentidos. O assalto era acompanhado pelo incêndio de viaturas e da biodiversidade em torno, incluindo mortes de humanos. A emboscada de assalto geralmente era feita pelos homens da RENAMO utilizando fogo, pela acção física directa contra militares e civis ou por ambos com intenção de inquietar, obter suprimentos, causar baixas etc. A distribuição dos sectores de tiro era a forma mais utilizada agindo com o máximo de violência e rapidez.

Os militares cercavam as aldeias, montando em suas redondezas minas anti-pessoais e anti-grupo que serviam de alerta quando o inimigo decidisse atacar as aldeias de noite. Constituía também locais de risco, as áreas com recursos de uso comum nomeadamente: nos poços de água, no curso dos rios e lagoas, incluindo a mata ciliar¹⁵ para

¹⁵ Capim e arbustos que crescem ao longo das margens do rio. Os criadores aproveitam para pastar o gado no período de estiagem.

o pasto do gado, de forma recorrente constituíam o palanque de combate entre as duas forças. No contexto de defesa das populações, a existência do quartel na sede da vila, foi uma das estratégias adotadas para salvaguardar as instituições quer públicas (hospitais, escolas, e toda a máquina administrativa) assim como as privadas (bancas, lojas, bombas de combustível, etc.

No entender de Geffray (1991) “é neste local que os oficiais distribuem as tarefas a um conjunto de tropas. A medida que recuperavam determinados povoados, militares e milicianos criavam postos avançados para o inimigo não voltar a reocupar e inculcar as comunidades locais a denunciar qualquer movimento estranho na zona”. De forma a conservar os mantimentos e proteger o material de guerra nos postos avançados, os militares abriam covas e enterravam os produtos alimentares não perecíveis e material bélico que recebiam do reforço para as companhias.

Os *matsangas* não permaneciam muito tempo nas bases, durante a sua excursão arrastavam todas as pessoas encontradas no percurso e, por vezes serviam de carregadores de produtos furtados nas casas e lojas, percorrendo noites e dias até encontrar lugares consideradas seguras longe do alcance dos militares. Alguns jovens- recrutas, particularmente os tímidos ou esquivos são submetidos a este tipo de baptismo de sangue, como forma de introdução e iniciação ao universo de violência e morte em que se reconhecem e se fascinam mutuamente os seus companheiros de armas mais antigos.

Geffray (1991) considera que as mulheres eram companheiras de guerra submissas, que conservavam consigo e continuavam a cuidar dos filhos pequenos raptados com elas, da mesma maneira que criavam os filhos nascidos localmente em resultado das suas obrigações sexuais. Em todas as sedes das localidades foram instalados postos avançados da força governamental para defender as populações. Neste caso, os milicianos eram a força de alerta, provido de capacidade de intervenção armada perante o inimigo no povoado sob a sua gestão.

Considerações finais

O efeito mortífero da guerra por meio de genocídios e belicismo criou vazios demográficos, destruição, incêndios e saques das aldeias comunais, das machambas colectivas, de bens de uso e consumo, forçando a população a migrarem na categoria de deslocados de guerra assentes na Vila, Cidade da Maxixe, Cidade de Inhambane e outros lugares que julgavam seguros. Um dos eventos críticos que marcaram a guerra civil em Moçambique foi o massacre de Homoíne, ocorrido em 1987 na vila sede daquele distrito do Sul de Moçambique, permanece até hoje como memória colectiva e exemplar da violência contra civis no país, que oficialmente é atribuída à RENAMO

A RENAMO era originalmente um grupo mercenário ao serviço dos interesses da Rodésia, mas transformou-se a partir do momento em que pôde reproduzir-se apenas na base do seu projecto guerreiro. Os guerrilheiros da RENAMO tiveram como porta de entrada no Posto Administrativo de Pembe em 1982, mais tarde se expandiram para os restos do distrito.

Os objectivos foram alcançados na medida em que a pesquisa faz uma abordagem dos aspectos da dinâmica social frente à guerra civil e localizadas as principais áreas de influência dos guerrilheiros da RENAMO. De igual forma, associou-se também as estratégias ou manobras militares adoptadas para fazer face as investidas do inimigo. A guerra sucedeu numa altura em que as populações do distrito de Homoíne estavam divididas. Nem todas tinham mesma apreciação em relação ao Estado, por razões históricas muito anteriores à construção do Estado no campo.

Com base nas entrevistas aos sujeitos sociais e confrontos com a literatura consultada, concluiu-se que o massacre de Homoíne, um dos marcos da guerra dos 16 anos (1976-1992) entre o governo de Moçambique e RENAMO, criaram consequências psicológicas e sequelas irreparáveis. A RENAMO é tida como responsável de grande parte das actividades violentas que levaram pessoas a procurar refúgio dos países vizinhos ou em pequenas vilas em Moçambique. De todos os incidentes de violência e diferentes tipos de abusos atribuíram à RENAMO.

Referência bibliográfica

Bergh, DenLucia Van (2009). *Porque prevaleceu a paz Moçambicanos respondem*. AWEPA, Associação de Parlamentares Europeus com África; Maputo.

Brito, Luís (2014). *Uma reflexão sobre o desafio da paz em Moçambique*. In: BRITO, L. (Org.). *Desafios para Moçambique-2014*. Maputo: IESE.

Eusébio, Albino José, e Magalhães, Sónia Barbosa (2018); *Instabilidade político-militar, deslocamentos compulsórios e a vida quotidiana em Moçambique: uma agenda de pesquisa*; Universidade Federal do Pará (BRA).

Geffray Christian (1991). *As causadas das armas; antropologia da guerra contemporânea em Moçambique*. Edições afrontamento/ R. de Costa Cabral/ 859/ Porto.

Hashimoto, Y. (2003). Title, *Identification guide to the ant genera of Borneo*. *Pagination*, in: Year, Type, Nested reference.

Lemkin, Rafael (1944). *O genocídio e o fim das teorias das relações. Domínio do eixo na Europa ocupada*; Washinton. Brasil.

MDEBCOT, Ministério da Defesa Exército Brasileiro (2004), *Comando de Operações Terrestres, Caderno de Instrução*. Patrulhas, 1ª Edição experimental, Brasil.

Nilsson, Anders (2001). *Paz na nossa Época*. Para uma compreensão holística de conflitos na sociedade mundial. CEEI-ISRI- Maputo.

Macedo, Victor Miguel Castillo de (2015). *Memórias, Silêncios e Intimidades: sobre a Política Contemporânea em Moçambique (1975-2015)*. Universidade Federal do Paraná.

Porcelli, Marino (2008). *Apontamentos históricos 1911-2003 de Homóine*. Roma.

Passador, Luís Henrique (2011). *Guerrear casar, pacificar, curar: o universo da “tradição” e a experiência com obiv/aids no distrito de Homóine, sul de Moçambique*. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

Zanella, Liana Carly Hermes (2013). *Metodologia de pesquisa*; Universidade federal de Santa Catarina; 2ª edição reimpressa
Vilanculos, Carlos Miguel (2011). *O Papel das Organizações Não-Governamentais Cristãs: No Desenvolvimento de Moçambique: O Caso do Sul do Save, 1992 – 2010*. Mestrado em desenvolvimento e cooperação internacional. Lisboa.

A ACADEMIA MOÇAMBICANA E O IDEÁRIO INTELECTUAL E POLÍTICO DA DRA. JOANA SIMIÃO: O CONTINUUM ENTRE O *INGROUPE* E O *OUTGROUP*

Dulce Maria Passades Pereira

Introdução

*As boas ideias não têm cor partidária. As boas
ideias têm uma única medida, que é o amor pela
nossa pátria e pelo nosso destino comum.*
(Filipe Jacinto Nyusi, 2015)

O campo académico moçambicano é por excelência um verdadeiro campo de ausências e silêncio sobre o ativismo cívico, político e intelectual da Dra. Joana Simião¹, falamos aqui do campo académico como espaço de construção do diálogo intelectual, tolerante e cultural no espaço moçambicano. Se este campo fosse impactante, poderíamos encontrar um censor da nossa *moçambicanidade* a partir dos pontos cardeais indicados pelo debate académico, e mais do que o debate, sobre a práxis académica em temas cinzentos e fraturantes da construção da moçambicanidade.

O espelho de uma sociedade é/ou pode ser a partir da consolidação académica e autonomia académica, o que esta recebe e

¹ Joana Francisca Fonseca Simião é o seu nome completo. Segundo fontes familiares da Dra. Joana Simião, a forma correta de escrita é Simião e não Semião.

entrega à sociedade. Os temas que preocupam o contexto social e comportamental da sociedade moçambicana devem inquietar e incomodar o espaço académico. Toda a estrutura e conjuntura cultural, social, política (segurança, paz, eleições, marchas e manifestações), cultural, económica, psicológica, tecnológica, digital, feminismo, género, juventude, idosos, infantojuvenis, devem criar um apetite e uma indagação insaciável no campo académico. Aqui estamos a pensar em um modelo académico virado para a práxis, um modelo de ação e não de reação. Uma academia com arquivo, que procura e dialoga de forma rotineira com o passado, rompendo com as zonas cinzentas e com os silêncios gritantes.

En ce qui concerne l'intérêt récent de la psychologie sociale pour la mémoire sociale et/ou collective, il a été tributaire, à côté des facteurs externes, historiques et scientifiques, d'une évolution interne de la discipline. D'une part, suite à un examen critique des travaux menés en psychologie, Neisser (1978) constatait l'échec des recherches expérimentales mainstream à rendre compte des phénomènes mnémoniques dans la vie quotidienne et proposait en 1982 une approche naturelle et écologique. Il insistait sur l'importance d'étudier les conditions d'usage et les fonctionnalités de la mémoire individuelle qui mettent en jeu le rôle de l'environnement social et culturel. (Jodelet & Haas 2019, 3).

1. Ausência académica do debate sobre à Dra. Joana Simião

Ausência académica ou academia ausente na construção e consolidação de um debate sobre o pensamento da Dra. Joana Simião, deve irromper para reflexões sobre as ações seletivas e a memória seletiva, por um lado, é a autoridade académica que perde para a autoridade político partidário no espaço académico, por outro lado. A autoridade político partidária passa a funcionar como uma agência dentro do espaço académico, condicionando os curricula e agenda académica. A suposta autoridade académica fica refém do poder partidário. A liberdade académica passa a ser percebida como sinónimo de subserviência política no espaço societal. Esta

cumplicidade perturbadora, faz com que a academia seja reativa, ausente e silenciosa, com receio do poder político, especialmente nas instituições públicas do ensino superior. Por isso foi normalizado este silêncio sobre o debate do pensamento político da Dra. Joana Simião. No lugar de construção de uma agência em torno do seu pensamento, com linhas de pesquisa, grupos de pesquisa, conferências anuais, debates, e, claro, inclusão curricular desta pensadora, o que se verifica é um silêncio seletivo em torno dela nas academias moçambicanas.

Não só dos curricula cúmplices, mas, sobretudo, o da construção do silêncio sobre os assuntos que corroem e preocupam a sociedade. Sendo a **ausência académica** um fenómeno segundo o qual a sociedade sente-se órfã ou a margem das academias, enquanto, **academia ausente** é uma práxis comum nas academias que abraçam e exultam o silêncio, optando por fazer menor soído possível. Em ambos os modelos o denominador comum é o silêncio e o numerador é a epistemologia académica da injustiça. Transformando o espaço académico num lugar de culto da injustiça epistemológica.

A ausência académica tem um custo e um preço, hoje falamos muito sobre a necessidade de tolerar o outro, sobre a tolerância e intolerância, sobre a paz, sobre a reconciliação, sobre o perdão, sobre o sectarismo, sobre a violência, sobre as atitudes de estigma, os estereótipos e a discriminação dos que pensam diferente. Estes temas não são de hoje, mas porque não aceitamos falar sobre o passado *recente* somos condenados a revivê-los.

Precisamos de pequenas mudanças académicas que nos irão colocar cada vez mais no centro das questões nevrálgicas da sociedade, por meio da passagem do nível de heteronomia para o nível da autonomia, uma autonomia com práxis. Saindo da academia ausente para uma academia presente e mais impactante.

Academia presente seria aquela que abraça a arte de debater, de refletir e de *curricular* os temas do silêncio, por meio de conferências, linhas de pesquisas, grupos de pesquisas, doutoramentos de pesquisas sobre estas temáticas.

Mais ce sont des circonstances plus précises qui nous ont conduits à nous intéresser à un concept et à un domaine qui étaient plus ou moins tombés en désuétude, et notamment des changements culturels. Jusqu'à une date récente, le vocabulaire et les notions qui servaient à comprendre et décrire l'expérience ordinaire, les relations entre individus et groupes, les échanges avec le monde matériel, provenaient pour une large part du langage et de la sagesse, longuement accumulés par les groupes sociaux. (Kalampalikis & Moscovici 2020, 2)²

Estas formas de ausências devem ser mudadas para formas de presença nos debates sobre *we and other*. Portanto, para fazê-lo de forma epistemológica e académica, precisamos olhar para a génese, ou seja, para o passado recente. Pois, uma academia presente debate sobre os temas que se sente confortável e, sobretudo sobre temas que a desconfortam. Só assim alcançaremos a aprendizagem por meio dos dois lados da mesma moeda, ou seja, o conforto do *we* e o desconforto do *other*.

Moçambique como um grupo de diversidades, vive e age na lógica de grupos e subgrupos, onde os sentimentos positivos de orgulho, de cidadania, de patriotismo, de *nacionalismo*, sentimento de pertença, são ululantemente reclamados pelos *ingroup*, ou seja, pelo grupo *we*, e, por sua vez, os sentimentos negativos, a *vergonha*, os *sentimentos de culpa*, o patriotismo, o nacionalismo, ou por outra, os *xiconhocas*, são oferecidos aos *outgroup*, ou por outra, os outros (*other*). Aqui entra o papel da academia presente, não com fórmulas mágicas, mas com uma agenda académica que visa transformar o anormal em normal. Criando pontes e bases para um diálogo *intercultural, ideológico e político* entre os *ingroup* e os *outgroup*, fazendo com que a partir do espaço académico seja normal dialogar, agir e conviver, principalmente conviver, saber ser, estar e fazer com o outro.

A academia estaria a criar um ambiente para contribuir perante o debate de intolerância no país. Cabe a academia refletir e pesquisar

² Kalampalikis. Serge Moscovici: Psychologie des représentations sociales. 2019. ffhal-02091985f

sobre o porquê de estarmos agrupados em cavernas mentais, em grupos e subgrupos, e o porquê de termos credos e resistência no convívio em *we and other* a partir do espaço académico! A academia precisa resistir. A academia deve fazer parte da resistência societal, dentro e fora do espaço académico. Em Moçambique, as academias são convidadas a marcar e a manifestar, ou melhor, elas devem sair da toca dos urges, elas devem libertar-se dos abraços dos ursos. Elas precisam aprender a respirar societalmente. A melhor maneira de fazê-lo é quebrando o silêncio, e quiçá começarem por assumir na agenda política académica o processo de *academização do other*, dito de outra maneira, tornar o espaço académico um local sagrado de criação de práxis de ética, de justiça, de equidade, alteridade e de tolerância perante o debate de ideias contrárias. Este movimento precisa ser normalizado no espaço do saber e das liberdades, isto é, o espaço académico. Pois, o espaço académico deve ser inquietante. Transformando as academias num espaço de encontros, dentro da diversidade e da pluralidade, onde o pensar não seja um credo, onde o pensar diferente não seja um credo e um ultraje.

Em suma, as academias presentes são chamadas na agenda de um Moçambique tolerante. No processo de reflexão e de investigação sobre a *moçambicanização da intolerância*, as academias presentes são chamadas para dar o seu contributo. Vamos aqui entrelaçar academia e a Dra. Joana Simião no seu binómio *we and other*. Neste processo de resgate académico, as academias são chamadas a *academizar* o pensamento desta pensadora e política moçambicana.

Fá-lo-emos com base nos contributos da psicologia social, neste campo da interação intergrupar. Pois, os paralelismos entre nós e outros, são importantes categorias para que possamos analisar e refletir sobre as atitudes positivas e negativas perante o outro, sobre os sentimentos de monopólio perante o desejo, o pensamento, as crenças do outro. Fá-lo-emos, para chegar ao processo de naturalização não dogmática do pensamento da Dra. Joana Simião.

2. O lugar da psicologia social neste debate

We must ask what is the aim of the scientific community. Is it to support or to criticize the social order? Is it to consolidate it or transform it?
(Serge Moscovici 1979)³

Para Jovchelovitch (2012), as narrativas, as memórias e a história, são importantes para analisar e perceber os indivíduos e os grupos.

Putting emphasis on time underscores the historical character of all psychological processes and the manner through which the past holds its ground in our present and future lives. For psychologists of a socio-cultural orientation the problem of time is the problem of historical development, of which the development of the human child is only one instance. Vygotsky (1997) was adamant that the development of higher mental functions is a historical process and inability to see them as such explained ‘the one-sidedness and erroneousness of [psychology’s] traditional views’. Paying attention to genesis and transformation is essential to avoid the fragmentation of psychological structures and capture their contextual and time#dependent nature (Duveen, 1990; Cole, 1995). History is a central method to understand the individual and collective mind as it is to appreciate why the discipline of psychology has been itself reluctant to take the historical dimension into account (Farr, 1996). (2021, 3).

Em psicologia social as memórias são representações sociais (Jodelet & Haas 2019), assim, como existe um debate sobre o senso comum no campo das representações sociais e da ideologia (Moscovici, 2019).

La réflexion des psychologues sociaux s’est centrée sur quelques grands thèmes parmi lesquels se détache celui des rapports entre histoire et mémoire abordés sous une double

³ Caroline (2006) A social representation is not a quiet thing: exploring the critical potential of social representations theory. British journal of social psychology, 45 (1). pp. 65-86. DOI: 10.1348/014466605X43777.

perspective faisant intervenir les processus liés d'une part à l'affirmation ou la défense identitaires, et, d'autre part, au fonctionnement de la pensée sociale. Dans les deux cas, les approches ont fait référence, comme nous le verrons plus loin, aux représentations sociales qui présentent des parentés et des relations étroites avec les processus et phénomènes mémoriels (Jodelet & Haas 2019, 1).

O campo da psicologia social não deve ser reduzido à teoria das representações sociais de Serge Moscovici (1969), mas é nela e dela que encontramos uma pluralidade elástica e inclusiva para pensar e analisar o papel do senso comum, da história, da memória, da comunicação e sobretudo das relações intergrupais no processo de saber estar, ser, fazer e conviver em sociedade. Com ela, podemos melhor perceber a maneira de pensar, de agir, de falar, de fazer de um certo grupo de membros que partilham as mesmas crenças, mitos, tabus, ética, moral e cultura enquanto membros de um grupo⁴.

⁴ La recherche consacrée aux représentations sociales a débuté par une question élémentaire: comment expliquer que tant de gens persistent encore à croire que la connaissance scientifique n'est pas assimilable par tout le monde? Cette idée va à l'encontre de l'évidence de sa diffusion massive dans la société contemporaine. Elle est non seulement assimilée dans le langage quotidien, elle l'est aussi dans les pratiques ordinaires et le sens commun. Le désir d'expliquer cette anomalie, à savoir la persistance d'une croyance en une connaissance incommunicable à une époque de communication illimitée m'a amené à concevoir la notion d'une psychologie sociale de la connaissance touchant la genèse des savoirs populaires, ceux de tous les jours, comme on dit. On a beau penser que la science, en se substituant à ces savoirs, doit les faire disparaître, il est évident qu'au contraire elle les multiplie, en parallèle à elle-même. Si bien que chaque discipline scientifique se voit doublée par une discipline populaire ou une « ethno-science » : la psychologie par une psychologie populaire (folk psychology), l'économie par une économie populaire, la physique nucléaire par une physique nucléaire populaire, etc. D'autre part, si certains estiment, tels Chomsky et Fodor, par exemple, que le sens commun est fixe, anhistorique, voire inné, on ne peut cependant pas manquer d'observer qu'il se transforme sans cesse par l'apport des sciences ou des arts, qu'il a donc un caractère historique. Sans doute est-ce là une des singularités de notre culture que de chercher à bouleverser les fondements de la pensée ordinaire et des contenus de pensée dans la vie courante des hommes, en somme ceux de leurs traditions. D'où, ainsi que je l'ai soutenu il y a longtemps, la transformation de la psychologie sociale en une anthropologie du monde contemporain (Moscovici 2019, 17).

Em psicologia social as memórias são representações sociais e estas, por sua vez, são um conjunto de práticas, diálogos e comunicações que circulam dentro de um grupo, ou seja, aquilo que nós partilhamos, alimentamos e consumimos enquanto atores intergrupais, ou seja, uma forma de pensamento partilhada e assumida nos grupos (Moscovici 1993).

Rather than societal psychology being a subset of social psychology or political psychology, we argue that societal psychology should be seen as a trans-disciplinary field that includes aspects of social, political, community and organisational psychology, and other disciplines that explore interconnections between psychological processes and social contexts. Following the lead of the special issue editors, we focus on societal change, rather than social change. Social change is often operationalised on the interpersonal or inter-group level - where the relations between sets of individuals or groups are examined. To develop a more multi-perspectival and dynamic account of human relations, societal psychology examines change within a broader political context, and incorporates change at the level of communities, organisations, governments, and international networks. This is so the social and environmental factors shaping how societal change emerges can be understood and taken into account (Howarth, Campbell, Cornish et al 2013, 335).

O paralelismo e o binómio *we and other* podem ser aqui pensando na lógica da teoria das representações sociais de Tajfe⁵ (1979). A teoria da representação social pelo seu contributo científico nas formas de pensamento e comunicação enquanto membros grupais, e *social identity theory*⁶ pelo seu contributo na percepção de que as pessoas são o que elas são por pertencer a um grupo, o ser membro de um grupo é uma fonte de autoestima e orgulho. É a ideia de *ingroup* e *outgroup* que cria e reforça as atitudes preconceituosas, os estereótipos e condutas negativas perante aqueles que não fazem parte do “meu” grupo, pois na lógica *we and them*, o *we* funciona mais contra o *other*,

⁵ *social identity theory*.

⁶ Intergroup relations represent in their enoumus scope one of the most difficult and complex knots of problems which we confront in our times (Tajfel 1982).

porque o *we* chama para si todas as características positivas e atribui ao *other* todas as características negativas.

Henri Tajfel's greatest contribution to psychology was social identity theory. Social identity is a person's sense of who they are based on their group membership(s). Tajfel (1979) proposed that the groups (e.g. social class, family, football team etc.) which people belonged to were an important source of pride and self-esteem. Groups give us a sense of social identity: a sense of belonging to the social world. We divided the world into "them" and "us" based through a process of social categorization (i.e. we put people into social groups)⁷.

Este sentimento de pertencer a um grupo específico funciona como um campo natural para o surgimento do *we and others*. Nos grupos aprendemos e partilhamos certas crenças históricas: normas, cultura, guerras, partidos políticos, liberdade, senso comum, sistemas de valores, princípios e valores.

The historical approach places time at the core of human experience and seeks to render visible the social and cultural processes that constitute our psychological makeup in past and present public spheres. It teaches the psychologist to 'feel with' distant others, to imagine what was like to be a person living in different times and lifeworlds and to turn the disjunctions between the lives of predecessors and contemporaries into sources of understanding. It calls into question the idea and practice of essential psychological truths (Knights, this issue) and brings context back into the explanatory framework of psychology. It substantiates the now classic view of social psychology as a form of history (Gergen, 1973), whose findings can themselves be seen as a form of historical record of how people think, feel and behave at particular times and places (Jovchelovitch 2012, 3).

Nos grupos pululam as dinâmicas entre a natureza humana e a cultura, e neles criamos atitudes grupais, despimo-nos da nossa individualidade, nos sentimos predispostos para as ações conjuntas, transformamos em conjunto as nossas atitudes em normais sociais,

⁷ S. A. (2019, October 24). *Social identity theory*. Simply Psychology.
<https://www.simplypsychology.org/social-identity-theory.html>

consequentemente criamos uma consciência política ou moral cognitiva e a cognição política. Passamos do estado de animais sociais para animais políticos. O desafio de ser um animal político é saber ser, estar, fazer e conviver com todos, por um lado, e as pontes ténues entre o racional e o irracional, a empatia e a apatia, e a alteridade e o razoável.

Quer o animal social, quer o animal cultural (transversal), quer o animal político, têm um denominador comum, a saber: a mudança, sendo ela, uma categoria de interesse da psicologia que estabelece pontes com a sociedade (psicologia social e societal), cultura (psicologia cultural) e política (psicologia política).

The ‘Societal Psychology’ approach, introduced by Himmelweit and Gaskell (1990) at the London School of Economics and Political Science, and developed by a number of scholars (Bar-Tal, 2000; Farr & Moscovici, 1984; Misra, 2006; Staerklé, 2011; Valentim, 2011), is the focus of this paper and the hallmark of our own research as a collective. All disciplines of psychology consider change to some degree, but we argue that Societal psychology makes a unique contribution through its focus on the contextual politics of change. Societal psychology examines social psychological phenomena in context and shows that there are different interests at stake in any context: some perspectives will be dominant, others are marginalised, some will gain from processes of change, others will not. Hence there is a politics at stake within any empirical field. Societal psychology explores the contexts which promote or inhibit social and societal change, and can be seen as bridge between social and political psychology (Staerklé, 2011), with connections to other disciplines such as sociology, geography and social policy. (Howarth, Campbell, Cornish et al 2013, 335)

Os indivíduos interagem uns com outros na sociedade, nos grupos, eles estão expostos a um ambiente e processo mútuo de *aprendizagem*, a psicologia social tem níveis de análises (Doise 1982, Doise & Valentim 2015).

Os níveis de análise são:

- a) **Intra-individual**, o que se passa na mente do indivíduo, o indivíduo em si:

This level of analysis refers to research dealing with the way individuals organize their perceptions of the social environment and the way they behave toward this environment. In these models, the interaction between individuals and social environment is not the direct focus of analysis. The object of analysis here is the mechanisms that, at the individual level, allow people to organize their experiences. In social psychology, classical research about perception of complex stimuli are also typical cases of this level of analysis, for example, research using the models of cognitive balance (Heider, 1946; Cartwright and Harary, 1956) or cognitive dissonance (Festinger, 1957). Also, the process of categorization (Tajfel and Wilkes, 1963) is focused on the modalities according to which an individual organizes his/her experience about the social environment.

- b) **Inter-individual e situacional**, a interação entre os indivíduos e o contexto, com a cultura, com a sua realidade:

The second level of explanations involves the intervention of interindividual and situational processes. Often at this level individuals are considered as interchangeable and it is their interaction systems that offer the explanations typical of this level of analysis. At this level of explanation, cognitive processes are, for instance, studied as embedded in, or even generated by, different types of interindividual coordinations. The research of communication structures (Bavelas, 1951) and attribution theory (Kelley, 1967) are good examples of studies situated at this level of analysis.

- c) **Posicional**, está associada a posição social que o indivíduo ocupa:

The third level of analysis concerns the different positions occupied by individuals and social categories in a given societal framework. For instance, concerning explanations of learning and other modes of cognitive functioning at this level, there is an intervention of different conceptions that social groups have in relation to the role of the school system in a given society. The study of the effects of different social positions in interaction was already present in one of the first experiments on social attribution (Thibaut and Riecken, 1955).

- c) **Ideológico**, fazem parte a cultura, a tradição, as normas, os valores partilhados e colectivos:

The third level of analysis concerns the different positions occupied by individuals and social categories in a given societal framework. For instance, concerning explanations of learning and other modes of cognitive functioning at this level, there is an intervention of different conceptions that social groups have in relation to the role of the school system in a given society. The study of the effects of different social positions in interaction was already present in one of the first experiments on social attribution (Thibaut and Riecken, 1955). In this study, an interindividual relation (one's success to persuade another) was articulated with differences in status preexisting to the experimental situation. This level of explanation is also important in the study of relationships concerning intra- and intergroup differentiation. Actually the articulation of intraindividual level (more or less intracategorical variability in the individual cognitive apprehension) and the positional level (group status or prestige) allows researchers to integrate contradictory results about the out-group homogeneity effect and to go a step further in their conceptualizations of this domain (Devos et al., 1996; Lorenzi-Cioldi and Doise, 1990; Valentim, 2008).

Estes níveis de análise ajudam a perceber e a observar o *software* social dos indivíduos nas suas dimensões *intra e inter*, assim como o papel que o *status* e a carga ideológica desempenham e funcionam nas ações dos indivíduos na sua interação social e cultural.

Frisar que no artigo de Doise & Valentim (2015), são apresentados mais dois níveis de análise propostos por Doise (2011), a saber: nível **intersocietal**, associado às dinâmicas na era de globalização, onde os indivíduos interagem de forma simbólica e prática com vários contextos e realidade, e o nível **neurológico** o papel da neurociência nas relações sociais ou cérebro social ou neurociência social.

3. A Teoria das Representações Sociais

Le sens commun ne se réduit qu'à lui-même
(Serge Moscovici 2019, p. 24)

O campo das representações sociais e os seus pressupostos básicos são legados de Serge Moscovici na área da psicologia social, na década de sessenta. Ele introduzira o conceito em paralelo com o seu estudo psicanalítico do pensamento popular francês que viria a ser retratado na sua obra, *La Psicanalyse: son image et son public*⁸, em 1961. Nesta obra, Moscovici considera a representação social como um tesouro perdido (ele desempenha o papel de “garimpeiro” que descobre o conceito) nos seguintes moldes:

As representações sociais são entidades quase tangíveis. Elas circulam, se entrecruzam e se cristalizam continuamente, por meio duma palavra, dum gesto, ou duma reunião, em nosso mundo quotidiano. Elas impregnam a maioria das nossas relações estabelecidas, os objetos que nós produzimos ou consumimos e as comunicações que estabelecemos. Nós sabemos que elas correspondem, por um lado, à substância simbólica que entra na sua elaboração e, por outro lado, à prática específica que produz essa substância, do mesmo modo como a ciência ou o mito correspondem a uma prática científica ou mítica” (Moscovici 2003,10).

A questão central apresentada por Moscovici (1993) foi o facto de considerar as representações sociais como uma forma de pensamento no seio dos grupos nas suas trocas e contactos quotidianos.

Depuis quelques années, un champ de recherches s’est ouvert autour du phénomène de représentation sociale. Certes, les analyses de Durkheim ont servi de point de départ à ces recherches, du moins sur le versant sociologique. Mais ce sont des circonstances plus précises qui nous ont conduits à nous intéresser à un concept et à un domaine qui étaient plus ou moins tombés en désuétude, et notamment des changements culturels. Jusqu’à une date récente, le vocabulaire et les notions qui servaient à comprendre et décrire l’expérience ordinaire,

⁸ Psicanálise, sua imagem e seu público.

les relations entre individus et groupes, les échanges avec le monde matériel, provenaient pour une large part du langage et de la sagesse, longuement accumulés par les groupes sociaux. Les perceptions, les méthodes par lesquelles chacun raisonnait et vérifiait ses propres actions avaient la même origine et ne sortaient pas de ce cadre. Le sens commun donc, avec ses traditions, ses naïvetés, ses pouvoirs, ses modèles et ses ruses, était premier. La science et la philosophie y puisaient leur inspiration ou leurs visions, à charge pour elles de les raffiner dans les opérations intellectuelles destinées à mettre sur pied les systèmes successifs. (Moscovici 2019, 1)

A partir da teoria das representações colectivas de Durkheim, Moscovici deu vida as bases da teoria das representações sociais. “Moscovici’s theory of social representation has attracted considerable interest among social psychologist, as well as stimulating a growing body of research”⁹.

A questão central apresentada por Moscovici foi o facto de ele apresentar as representações sociais como uma forma de pensamento que irrompe no seio dos grupos nas suas trocas e contactos quotidianos. Porém, importa frisar que esse tesouro achado não tem as bases iniciais em Moscovici, mas sim em Durkheim, Levy-Bruhl, Vygotsky e Piaget, ou seja, emergem desse pensamento sociopsicológico. Tanto é, que Durkheim é considerado o ancestral do conceito da representação social.

Durkheim na sua tarefa de separar a sociologia das demais ciências, defende a separação das representações sociais: as representações individuais - deveriam ser do campo da psicologia; e as representações colectivas - deveriam ser do campo da sociologia. Contudo, Moscovici sente dificuldades em manter tal distinção e concebe o termo social como um factor que dá fluxo e dinâmicas às representações sociais (Moscovici, 2003). Esta teoria é ancorada nos constructos psicológicos, pois as representações numa escala genérica são perpetuadas por Moscovici como sendo fenómeno ou processo

⁹ Mckinlay, A., & Potter, J. (1987). Social Representations: A conceptual critique.

mental, com mesma estrutura, forma e a curiosidade de compreender as concepções e percepções (Mckinlay & Potter, 1987).

According to Moscovici, social representations are concepts, statements and explanations originating in daily life in the course of inter-individual communications. They character, however, is essentially collective. (Moscovici, 1982; Potter & Tutton, 1985).

As representações sociais são factos notórios nos contextos históricos e culturais, onde as sociedades funcionam com base em representações sociais partilhadas entre os membros. Elas podem ser percebidas como uma máquina que partir das discussões¹⁰ entre as pessoas, funciona para dar sentido ao mundo social, transformado o não comum em comum, o anormal em normal.

Em suma, as representações na visão do Moscovici são os pensamentos, as convicções, as crenças, as práticas que resultam da interacção de um grupo de indivíduos, onde o lado individual vai desaparecendo e dá lugar ao lado colectivo (formas de pensamentos em grupos de indivíduos).

No artigo: *Social Representation and the social construction of everyday knowledge: theoretical and methodological queries*, apresentado no *Symposium sur les Representations Sociales*, em 2004), Flick apresenta reflexões em torno da construção do conhecimento na vida quotidiana, usando a teoria da representação social, onde o conhecimento do quotidiano desempenha um papel na construção social da realidade e faz parte duma forma de conhecimentos, nesse caso a representação social.

4. O pensamento da Dra. Joana Simião

Pois, para terminarmos esta nossa boa conversa queria-lhe dar uma boa notícia, tenho aqui na mão um telegrama de Dar es Salaam

¹⁰ A comunicação, a linguística e as discussões entre os membros duma sociedade, são um indicador de profunda relevância para perceber esta teoria, pois, é por meio da comunicação interindividual que se constroem estas representações, recorrendo a técnicas como grupo focal ou grupo de discussão.

que diz que a Frente de Libertação de Moçambique iniciará amanhã negociações em Lusaka com representantes do governo português. Foi hoje anunciado em Dar es Salaam por Samora Machel. A reação espontânea de Joana Simião foi: “Bravo” (Joana Simião 1973)¹¹

Como país, funcionamos na lógica de *ingroup and outgroup*, como academia, não gozamos de autoridade e liberdade académica, mas, precisamos de nos apropriar dessa categoria grupal de pensar e agir no seio da nossa sociedade, ou melhor, o nós contra os outros. Pensamos, agimos, temos atitudes e práticas dentro das nossas relações grupais, gostamos mais dos nossos grupos em detrimento dos outros, na academia, gostamos mais das agendas que não criam choques com a autoridade política em detrimento da academia da resistência. Essa lógica maniqueísta, consciente ou não inconsciente direciona a sociedade (académica). As academias precisam criar agendas académicas de modo que possam contribuir com pesquisas neste campo, ou seja, o porquê de gostarmos de estar no *ingroup* e o impacto ou a consequência dessa práxis no espaço societal.

Vamos aqui propor saídas psicológicas que melhor podem enquadrar o nosso interesse pelo pensamento da Dra. Joana Simião no projecto político moçambicano, ou seja, o animal político nela, que não deixa de estar associado ao seu animal social, já agora, ao seu *animal social moçambicano*. É, na verdade este animal moçambicano, que exultava a *moçambicanização* e o *moçambicanismo*, *que melhor traça o seu perfil societal plural e elástico*. Frisar que o pensamento dela deve ser enquadrado nas décadas sessenta e setenta, no contexto dos movimentos de resistência e de libertação, das então colónias.

Vamos começar por dois conceitos abordados por ela, a saber, a *moçambicanização* e o *moçambicanismo*.

O primeiro era o conceito de moçambicanização, segundo o qual seria «a constituição de uma frente interna, formada por elementos

¹¹ Parte desta secção é construída com base nas entrevistas que a Dra. Joana Simião deu ao canal RTP1 em 1974 (Simião 1974).

lúcidos e calmos» (Simião 1974, s. p.)¹², que iria estabelecer pontes com as várias etnias existentes no país. ... Outro conceito usado por Simião era o moçambicanismo, o que se poderia chamar de tolerância. Para ela, acima de tudo, sem divisionismo, existia um espírito de fraternidade no seio dos moçambicanos, independentemente da localização geográfica e ideológica, dos “fantasmas” das divergências. Ela acreditava que era importante o espírito do moçambicanismo, como uma característica democrática, onde as moçambicanas e os moçambicanos tinham todo o direito de saber e participar na agenda e no projeto da libertação e independência do país (Pereira 2021, 169-170).

Para esta pensadora, antes das divisões ideológicas e políticas, antes do maniqueísmo, estava a fraternidade, isto é, o espírito de saber ser, estar, fazer e a convivência, o *intermoçambicanismo*. Torna-se justo dizer que para ela antes do nível intraindividual, estava, no espaço público, o nível interindivual e o nível intersocietal. A partir da localização epistemológica dela, o *other* era mais importante e impactante em relação ao *we*. Ou melhor, no lugar do *we*, estava mesmo presente um *we-other*, um nós que continha o outro, transformando o *i* numa subcategoria do *we-other*.

Para Tajfel (1982), um dos nós de estrangulamentos dos tempos atuais é o convívio e a interação intergrupais. Esta dificuldade é real, mas quando se substitui o *I* pelo *we*, o nível de dificuldade diminui ou flui para um nível de justiça social.

Nas décadas sessenta e setenta a filosofia ideológica era ou *we* ou *me*, isso quer dizer que o *I* só tinha uma opção se agisse como *we*, com ou sem consciência, o *I* era a ovelha negra, quer dizer, o traidor e antipatriótico. Com a Dra. Joana Simião tínhamos um *I diluído* no *we* plural.

Nesta época, pelo calor do momento, existia toda uma ecologia comportamental para que ela estivesse no nível ideológico e nível posicional junto aos seus no *ingroup*, neste caso no Comité Revolucionário de Moçambique (COREMO) e ao Grupo Unido de Moçambique (GUMO), do qual foi vice-presidente (1974)¹³. Mas o seu pensamento era

¹² *Idem*.

¹³ O GUMO era constituído por Máximo Dias (presidente), Joana Simião (Vice-presidente), Jorge Abreu, Lisete Simões, Cassamo Daúde e Isaías Marrão.

por um diálogo entre o *ingroup* e o *outgroup*, sendo o *outgroup* o outro da moeda do *ingroup*. Estávamos perante um *ingroup* pró-diálogo.

Nas interações intergrupais existe um comportamento, ou melhor, o comportamento intergrupar (Tajfel 1982 & Sherif 1966), que surge da interação individual ou coletiva com os membros do grupo, criando uma identificação grupar. O comportamento grupar e a identidade grupar da Dra. Joana Simião tinham na sua génese uma categoria social sólida, isto é, Moçambique, com a sua *moçambicanidade* e *moçambicanismo*. O pensamento político dela era por uma identidade e um comportamento pró-grupo, sendo neste caso Moçambique o grupo diversificado, mas um grupo. Mas um moçambique plural e colorido.

Para ela, o processo de libertação e independência tinha, acima de tudo, de ser feito com base no diálogo, na democracia, onde as partes deveriam ser ouvidas, sem donos do processo, pois ela percebia a diversidade e complexidade “étnica” e cultural do país. Pensar assim ainda representa um mito das cavernas, imaginar a dimensão e o impacto deste pensamento, quer para o governo colonial, quer para os movimentos de libertação (Pereira 2021, 167).

É importante frisar que nesta época a narrativa e a memória coletiva era por um credo, por uma ideia única e linear, ou seja, era uma época que se pretendia unanimemente *ingroup*, com um pensamento único. Não pensar na lógica do *ingroup* era uma traição a causa do *ingroup*. Por outro lado, o pensamento da Dra. Joana Simião no seu *outgroup* era por ideias progressistas em nome da igualdade e da democracia, a saber:

- Comportamentos e atitudes de *moçambicanismo*;
- Definição da posição do GUMO;
- Apresentação de problemas concretos sobre a agenda comum que “uma independência soleia, e que devem ser resolvidos calmamente numa mesa redonda, quadrada ou retangular”;
- Queria saber qual era o pensamento da FRELIMO sobre os problemas e os desafios;

- Qual seria o sistema económico que iria vigorar em Moçambique;
- Qual seria o sistema político que iria vigorar em Moçambique;
- Qual seria a posição dos grupos étnicos (não para fomentar o debate tribal, mas para perceber e antecipar os passos num país rico pela sua diversidade cultural);
- Qual seria a política estrangeira;
- Como se iriam resolver os problemas financeiros e económicos perante uma balança de pagamento deficitária;
- A questão do equipamento industrial;
- Defesa das prováveis fronteiras políticas no país;
- A prevenção dos cenários políticos seria possível através do diálogo;
- Armistício entre a Frelimo e as outras forças políticas;
- O GUMO era uma força cívica lúcida preocupada com o processo de paz em Moçambique, numa fase inicial, e, numa fase posterior, acreditava que as várias etnias existentes no país tinham direito a ser consultadas sobre o projeto pensar Moçambique;
- Sempre preocupada com a paz, pensava, em nome do GUMO, na realização de um referendo.¹⁴

Estas linhas, resumem o pensamento de uma mulher moçambicana em 1974, resumem de igual modo o ideário de uma pensadora à frente da sua época. Mas sobretudo, expõe de forma ululante a dificuldade que o *ingroup* tinha de dialogar com ela, visto que ela era dona de uma ideologia progressista que obrigava o *ingroup* a sair da sua zona de conforto, isto é, do seu *ingroup*. Dito de outra forma, o *ingroup* representava o conservadorismo e a tradição, e o *outgroup*, representava a modernidade e liberalismo.

Nas entrelinhas destas quatro fases, estão sempre patentes atitudes como pensar o outro, a relação do eu com o outro, a relação

¹⁴ *Idem.*

social e económica para o país, empatia, alteridade, tolerância, diversidade cultural e étnica, e a não negação do papel do colono e da metrópole no processo de diálogo¹⁵.

Dentro das representações sociais da tolerância em Moçambique, das questões inerentes ao espírito de paz, reconciliação nacional, da política do perdão, da desculpa, da democracia, das eleições, da fraternidade e da justiça, importa ter em mente as reflexões desta pensadora. Como fica evidente no seu diálogo com Uria Simango, quando este regressara ao país, em 1974¹⁶.

... É tempo para paz e dentro deste espírito de paz, e através de um processo democrático, das eleições, a independência de Moçambique (Nkomo, 2003:287) e apela ao regresso também dos “irmãos da FRELIMO”, para construir em conjunto um país independente, justo e fraterno... a reconciliação entre irmãos impõe-se... este apelo vai ser secundado por Uria Simango e outros políticos que haviam estado em conflitos anteriores com a FRELIMO... e Joana Simião acrescentou: “ se o povo é soberano, então vamos perguntar ao povo que governo quer...(Nkomo, 2003:290)¹⁷

Entretanto, o inconcusso foi notório aqui porque estamos perante uma mulher com e de voz, com retórica, com pensamento estruturado, na década 70 em África, caso raro na época no contexto internacional. Continua sendo um caso raro na atualidade, o que faz dela atemporal, primeiro, no seio das mulheres, e segundo, no seio dos homens.

O ser mulher e o ser homem é muito mais que o reducionismo biológico (sexo), estes dois actores e sujeitos sociais são construídos num conjunto de etnopráticas quotidianas tipicamente

¹⁵ *Idem.*

¹⁶ Mensagem de boas-vindas feita pela pensadora ao Pastor Uria Simango.

¹⁷ Meneses, Maria Paula. 2017. “Autodeterminação em Moçambique, Joana Simião, entre a memória oficial e as histórias de luta”. : Discursos Memorialistas Africanos e a Construção da História, coordenado por Inocência Mata, 49-78.

contextualizadas nas normas culturais, nas tradições, nos rituais, na esfera social, política, histórica e económica (Pereira 2013)¹⁸.

Todavia, ser mulher no espaço público e privado é carregado de símbolos e de representações sociais, pois, ser mulher não é só a construção social das mulheres, mas sim, a construção bio-socio-cultural-psicológico do ser mulher nos vários espaços sociais.

Esta perspectiva do género é igualmente útil para a presente discussão, na medida em que permite elucidar categorias de crenças, discursos e sentidos comuns reducionistas do género ao sexo masculino e feminino, assim como permite uma análise profunda da construção social da diferença do feminino e masculino na vida social (Amâncio, 1998; Nogueira, 1996).

Sendo ela, na época, uma voz audível, sentia ela no seu nível intraindividual o dever patriótico de fazer parte do projeto e agenda moçambicanos, nos movimentos de libertação. Estaríamos perante uma *feminista* moçambicana das décadas sessenta e setenta e de uma agente das questões de género.

Eu pensei, como uma das (mulheres) evoluídas que existe em Moçambique, dado os meus contactos anteriores com mulheres da Europa e de outros países do mundo, que eu tinha que tomar uma posição ligada à minha posição de mulher e mãe ... no sentido de encontrar meios pacíficos para resolver o conflito... Eu pretendo ser a voz dessas mulheres africanas silenciadas, cuja promoção é feita de forma paternalista (Meneses 2017, 66).

O pensamento holístico da Dra. Joana Simião para Moçambique tinha um denominador recorrente e comum, a paz, uma paz que dialoga. Ela entendia, já nesta época, que a paz era o pilar para harmonia e o desenvolvimento, o que torna o seu pensamento mais atrativo para os estudiosos das ciências políticas, relações internacionais, sociologia, psicologia, paz e da reconciliação em Moçambique.

¹⁸ Género, Poder e Gestão do Ensino Superior: os gestores usam calças (masculinidade) e as gestoras usam capulanas (feminidade), Pereira, 2013.

Para Tajfel, os indivíduos têm uma tendência de estar em grupo, ou seja, os *ingroup*, estando dentro do grupo partilham a *mesma* imagem, tornando-se semelhantes e passam a olhar para o outro grupo, isto é, *outgroup* como sendo diferentes. Nesta lógica do *in and out* surgem sentimentos e percepções negativas perante os que não são do mesmo grupo. Surgem atitudes preconceituosas e estereótipos perante aqueles que se acredita terem um comportamento e uma identidade diferente. Pois os processos cognitivos individuais são tornados coletivos em nome do grupo.

O GUMO seria o *ingroup*, mas este *ingroup* funcionava em paralelo com o *outgroup*, eram os dois lados da mesma moeda. Pois na prática, para esta pensadora o *ingroup* na prática era Moçambique, sendo outras categorias subgrupos do moçambicanismo.

A ideologia política da Dra. Joana Simão é dialogante, cívica, tolerante e reconciliador. A memória, a narrativa, história e sobretudo as representações sociais dela são de um *we* que tem o *other* como o outro lado da moeda. A paz que ainda almejamos em 2023, a tolerância política que ainda procuramos em 2023, a reconciliação em falta no país e na região em 2023, o tão negado e dogmático referendo sobre as questões fundamentais, como por exemplo, as mexidas na constituição da república em 2023, a pluralidade que ainda almejamos, o diálogo que evocamos, a diversidade cultural na agenda do desenvolvimento, a industrialização do país, a porosidade das fronteiras, uma agenda política baseada no diálogo, ou seja, como edificar um Estado, são tópicos que foram previamente elencados pela Dra. Joana Simião na década setenta. Até porque é perene que se perceba que a tolerância (assim como a intolerância), a reconciliação, a política do perdão são formas de interação intergrupais, nos níveis interindividual e intersocietal, com a anuência do nível intraindividual. Pois a tolerância e a reconciliação são predispostas psicologicamente.

O pensamento intelectual e político da Dra. Joana Simião, na década setenta deve ser percebido como algo normal, ou seja, sendo ela moçambicana, estava no seu direito de abraçar a causa do processo de diálogo e negociação na agenda da independência (inter)nacional. A

pátria é sentida e percebida de formas diferentes, uns optam por dar o peito, foi o caso dela. Porquê?

É o sentimento de pertença, assumir com ou sem consequências que o país pertence a todas e todos, “Simião tinha ideias muito claras sobre os grupos sociais existentes em Moçambique, a quem ela designava por “etnia”, onde ela pensava não só na “etnia” negra, como também na “etnia” mestiça, na etnia “branca”, na “etnia” asiática, ou seja, chinesa e indiana. Os grupos sociais ou comunidades existentes em Moçambique faziam parte do pensamento dela”¹⁹.

In the psychological literature on possession, the term collective psychological ownership refers to people’s sense that an object, place, or idea belongs to their ingroup and that their ingroup has the exclusive right to decide what happens to it (Verkuyten & Martinovic, 2017). First, to advance our understanding of collective psychological ownership of a territory, we examine whether it is different from place attachment – another, mainly emotional, tie people can have with a place (Hidalgo & Hernández, 2001) (Storz, Martinovic, Verkuyten et al, 2020).

O processo de pensar Moçambique faz parte da nossa psicologia humana, social, cultural e política. Existe uma forte e profunda relação de identidade, cidadania e patriotismo entre os cidadãos e o país. É necessário normalizar o pensamento da liberdade de pensar o país, até porque é impossível não o pensar.

Importa frisar, de forma recorrente, que mesmo sendo uma pensadora cosmopolita, na categoria *we and other*, para ela, esta categoria representava os dois lados do mesmo cenário. E, de igual modo, os níveis intraindividual, interindividual, ideológico, neurológico e societal, estavam ao serviço do moçambicaníssimo.

Como colocou Meneses (2017):

Defensora da pequena burguesia, nacionalista negra, como fator de promoção de Moçambique, e de um sistema político plural, Joana Simião acabou por morrer fiel aos seus ideais políticos. Paradoxalmente, é este o modelo de

¹⁹ Pereira, 2021.

multipartidarismo e de economia de mercado que hoje representa a essência do projeto político moçambicano (Meneses, 2017, 74).

Considerações finais

Não se conclui o pensamento da Dra. Joana Simião na medida em que *se inicia* uma reflexão sobre o mesmo. O caminho é a normalização dos debates e das conferências sobre o seu pensamento, sem a lógica maniqueísta. Este caminho deve ser feito no espaço académico moçambicano, para tal, é necessário que as academias deixem de ter cores, deixem de estar por cima dos muros a assobiar, deixem de ser capturadas e de ser reféns do poder político, ou melhor, da autoridade política. O espaço académico deve ser refém dos valores que estas têm, como, liberdade, democracia, autonomia, liderança. Estes valores têm ser uma práxis universitária e não só de forma cosmética.

O pensamento da Dra. Joana Simião é paralelo ao movimento de libertação do país. O pensamento da Dra. Joana Simião é transversal à primeira, segunda e terceira república. O seu pensamento devia ser paralelo às universidades moçambicanas, esta hipótese, teria ajudado as universidades a criarem um espírito de resistência, de diálogo, e principalmente, o comportamento reconciliador e tolerante.

Pensar Moçambique atual, 2023, a partir da lógica da Dra. Joana Simião, não é um favor, é uma necessidade urgente para melhor pensar e perceber o país. A sua epistemologia continua atual e necessária para o Moçambique real.

O que se propõe fazer é olhar para os seus ideários na agenda do desenvolvimento académico do país:

- Quando estivermos perante a agenda da tolerância, *pensá-lo-emos* nela;
- Quando o assunto for paz e reconciliação, *pensá-lo-emos* nela;
- Quando o assunto for fraternidade, *pensá-lo-emos* nela;

- Quando o assunto for diversidade e pluralidade, *pensá-lo-emos* nela;
- Quando o assunto for diálogo, *pensá-lo-emos* nela;
- Quando assunto for mulher, feminismo, género e sobretudo, a participação política das mulheres, *pensá-lo-emos* nela;
- Quando o assunto for direitos humanos e liberdades, *pensá-lo-emos* nela;
- Quando o assunto for multipartidarismo, *pensá-lo-emos* nela;
- Quando o assunto for eleições, *pensá-lo-emos* nela;
- Quando o assunto for paz, *pensá-lo-emos* nela;
- Quando o assunto for desculpa e perdão, *pensá-lo-emos* nela;
- Quando o assunto for maniqueísmo e intolerância, *pensá-lo-emos* nela como estratégia *solucional*,
- Quando o assunto for a soberania, *pensá-lo-emos* nela.

Para a Dra. Joana Simião, o *ingroup* e o *outgroup* eram as duas faces da mesma moeda. Sendo ela uma crente da democracia, acreditava que era possível a utopia de sentar numa mesa geométrica para debater e dialogar sobre que Moçambique e edificar durante e no pós-independência.

Há pano para que as academias tricotem à vontade sobre ela e outros pensadores não conservadores moçambicanos.

Existe muito pano que as academias tricotem à vontade sobre ela e os outros pensadores silenciados moçambicanos. Só assim, as academias estarão a contribuir para que tenhamos uma sociedade tolerante, livre do maniqueísmo perante o paralelismo e o binómio *we and other*. Estarão de igual modo a contribuir para a normalização de uma cultura de saber ser, estar, fazer e conviver com base no diálogo sem atitudes extremosas entre o *ingroup* e o *outgroup*, transformando as atitudes e os comportamentos preconceituosos em atitudes e comportamentos de interdiálogo.

Academicamente, *pensá-la-emos* como uma política, ativista cívica, com um pensamento sobre a política e a economia moçambicana, transformá-la-íamos em uma feminista moçambicana e

do mundo, assumi-la-emos como referência nas questões de paz, reconciliação, política do perdão e da desculpa, fraternidade, democracia, pluralismo, tolerância e eleições. Tudo isso, seria feito com rigor e brio acadêmico, isto seria, com autonomia, ética e princípios acadêmicos. No fundo, poderíamos fazê-lo com bases nos valores que as instituições acadêmicas ostentam nos seus *banners*.

Referências Bibliográficas

- Doise, W., Valentim, J.P., (2015). Levels of Analysis in Social Psychology. *In*: James D. Wright (editor-in-chief), International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences, 2nd edition, Vol 13. Oxford: Elsevier. pp. 899–903.
- Jodelet, D. & Haas, V. (2019). Mémoires et représentations sociales. *In*: Palmonari, A. & Emiliani, F. (Eds.), Repenser la théorie des représentations sociales. Paris, Éditions des Archives contemporaines (collection Psychologie du social) (parution fin février).
- Jovchelovitch, Sandra. (2012). Narrative, memory and social representations: a conversation between history and social psychology. *Integrative psychological and behavioral science*, 46 (4). pp. 440-456. ISSN 1932-4502
- Howarth, Caroline (2006). A social representation is not a quiet thing: exploring the critical potential of social representations theory. *British journal of social psychology*, 45 (1). pp. 65-86. DOI: 10.1348/014466605X43777
- Howarth, C *et al.* (2013). *Insights from Societal Psychology: The Contextual Politics of Change* *Journal of Social and Political Psychology*, 2013, Vol. 1(1), 364–384, <https://doi.org/10.5964/jspp.v1i1.64>
- Kalampalikis, N., & Moscovici, S., (2020): Psychologie des représentations sociales. <https://hal.univ-lyon2.fr/hal-02091985> S
- Pereira, D. (2021). *Joana semião, homo æconomicus e homo politicus: urdindo uma epistemologia “tolerante” moçambicana*. *ex æquo*, n.º 43, pp. 165-181. DOI: <https://doi.org/10.22355/exaequo.2021.43.11>

- McLeod, S. A. (2019, October 24). *Social identity theory*. Simply Psychology. <https://www.simplypsychology.org/social-identity-theory.html>
- Moscovici, S. (2019). *Sens commun: représentations sociales ou idéologie?* [Paru originellement en 1992-1993 dans la revue *Annali Istituto Gramsci Emilia-Romagna*, 1, 61-73.]
- La psychologie des représentations sociales. [Paru en 1976 dans la Revue européenne des sciences sociales *et Cahiers Vilfredo Pareto*, 14(38-39), 409-416 («Les Sciences Sociales avec et après Piaget – Hommage publié à l'occasion du 80e anniversaire de Jean Piaget, Genève »).]
- Tajfel, H. (1982). *Social Psychology of Intergroup relation*. *Annual Reviews Psychol*, 33:1-39.
- Storz, M. V. *et al* (2020). Collective Psychological Ownership and Reconciliation in Territorial Conflicts *Journal of Social and Political Psychology*, 2020, Vol. 8(1), 404-425.

SOBRE AS AUTORAS E OS AUTORES

Armindo Armando

Docente da Universidade Licungo, na Faculdade de Letras e Humanidades, repartição de Ciência Política e Governação. É doutor em língua, cultura e Sociedade pelas universidades Zambeze – Moçambique e Minho – Portugal; Mestre em ciência política e relações internacionais; licenciado em Ensino de Filosofia e História. É investigador do centro de estudos globais na universidade Aberta – Portugal e centro de estudos de comunicação e Sociedade. Investiga áreas de hermenêuticas culturais para a diversidade; relações internacionais para cooperação e desenvolvimento e estudos políticos contemporâneos. E-mail: armandoarmindo21@gmail.com.

Bruno Venâncio

(Lisboa, 1978) é doutorado em Filosofia pela Universidade Nova de Lisboa (2016) e doutorando em Teoria da Literatura na Universidade de Lisboa (desde 2020). É investigador do Instituto de Estudos Filosóficos da Universidade de Coimbra (desde 2010). Coordena (desde 2022) a linha de investigação em Literatura, Humanismo e Cosmopolitismo do Centro de Estudos Globais da Universidade Aberta, função na qual organiza o curso anual de verão, o curso anual de inverno, o ciclo permanente de conferências em Literatura, Humanismo e Cosmopolitismo, o seminário Patrimónios da humanidade e lidera o projeto Literatura global para crianças globais. Coeditor da obra “A morte: Leituras da humana condição” (Lisboa, 2019), organizador da obra “Os leitores perguntam, o Pe. Manuel Antunes responde” (Porto, 2022) e autor de vários artigos e comunicações dedicados às áreas da Filosofia, da Literatura e também à relação entre elas. E-mail: lit.human.cosmo@gmail.com.

Dulce Maria Passades Pereira

Docente da Universidade Licungo. Doutoranda em Psicologia Social (Faculdade de Psicologia e Ciências de Educação da Universidade de Coimbra), Mestre em Dinâmica de Saúde e Bem-estar (Universidade de Évora (Portugal), Universidade Autónoma de Barcelona (UAB) e Mestre em Saúde e Sociedade Linköping University (Suécia), coordenado pela Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris) e Licenciada em Psicologia e Pedagogia (Universidade Pedagógica-Delegação de Nampula). Academicamente, de forma glocal, cruza o campo dos estudos de género com a psicologia social, particularmente com a Teoria das Representações sociais, com interesse na informalidade e no senso comum dos bastidores dos espaços políticos (pesquisa em curso no âmbito da tese de Doutoramento). Mas, societalmente, com base nos pressupostos epistemológicos da psicologia social, tenta operacionalizar as pontes entre a psicologia eu e dos outros, ou seja, como se constroem as nossas relações intra-pessoais e interpessoais nas nossas trocas simbólicas do quotidiano, fenómenos que denomino por ‘*nossismo*’, ou melhor, ‘*nossismo*’ seria uma ‘nova’ forma de instituição psicológica na maneira como nos relacionamos entre nós e com os famosos outros. Uma forma de socialização que infelizmente dá poder e corpo à intolerância. E-mail: dhulcinha@gmail.com.

Eva Quembo

Doutoranda em Ciência Política e Relações Internacionais na Universidade Católica de Moçambique. Mestre em Gestão de Negócios. Licenciada em Administração Pública pela Universidade Eduardo Mondlane. Docente e Pesquisadora da Universidade Católica de Moçambique exercendo funções de Directora Adjunta-Pedagógica da Faculdade de Gestão de Recursos Naturais e Mineralogia. É membro do Conselho Editorial da Brazilian Journal of Science. Áreas de concentração: Políticas Públicas; Defesa e Segurança; Governança Local e Negócios Internacionais. E-mail: equembo@ucm.ac.mz

Jane Alexandre Mutsuque

Doutor em Comunicação Social pela Universidade Federal de Minas Gerais (Bolsista Capes/PEC PG). Mestre em Línguas, Literaturas e Culturas pela Universidade Aveiro - Portugal. Docente do Departamento de Ciências Sociais, Curso de Ciências da Comunicação da Universidade Zambeze - Moçambique. Membro do grupo de pesquisa MediAção, subgrupo do Núcleo de Pesquisa em Conexões Intermédia (NucCon) - Brasil. Centro de Estudos Globais da Universidade Aberta – Portugal. Tem atuação acadêmica na área de ensino em língua portuguesa e comunicação social, temáticas educação e transmídia. E-mail: jmutsuque@hotmail.com

Joana Carlos Beira.

Doutoranda em Gestão e Organização do Conhecimento na UFMG-Brasil; Bolsista CAPES/PEC-PG; Mestre em Administração na área de Organizações e Sociedades (UNIVALI - Brasil) 2014; Licenciatura em Planificação, Administração e Gestão de Educação (Universidade Pedagógica – Beira) 2011; joanabeira@yahoo.com.br.

Pedrito Carlos Chiposse Cambrão,

Doutorado em Sociologia, Licenciado em Filosofia e Teologia; Professor e Director-Adjunto para área de Pesquisa, Extensão e Pós-Graduação na Faculdade de Ciências Sociais e Humanidades da Universidade Zambeze (UniZambeze); Professor convidado da Universidade Católica de Moçambique (UCM), Universidade Jean-Piaget (UniPiaget) e UniSCED; Co-editor da Revista Electrónica de Investigação e Desenvolvimento (REID) da UCM; Membro da Rede de Estudos Sociais da África Lusófona (RESAL – <https://resal.website/>) e do Centro de Estudos Globais da Universidade Aberta (<https://sites.uab.pt/ceg/>); Investigador da Global Collateral (<https://linktr.ee/collateralglobal>); Articulista do jornal RIGOR (Nampula); Autor e co-autor de artigos científicos cujas áreas de pesquisa são: Políticas Sociais, Mudanças Climáticas, Democracia, Cultura e Religião; comentador televisivo e radiofónico sobre questões sócio-políticos e culturais. E-mail: prof.pedrito@hotmail.com.

Raul Flávio Hilário

Nascido no ano 1982 no Distrito de Homoine. Aos 6 anos, isto é, em 1988, entrou pela primeira vez na Escola Primaria Completa de Maxixe e mais tarde a Escola Primaria Completa de Golo Distrito de Homoine. Concluídos os estudos primários, desloca-se a Cidade de Maxixe, onde frequentou o ensino básico e médio na Escola Secundaria 29 de Setembro de Maxixe, tendo concluído 2006. No ano 2007, frequentou o ensino Superior onde concluir o grau de Bacharelato e Licenciatura em Ensino de História e Geografia pela Universidade Pedagógica Sagrada Família Maxixe (UniSaf) em 2011. Em 2020 inicia os estudos de Mestrado na Universidade Save Extensão de Massinga (UniSave) que os viria terminar em 2021. Docente de Geografia e História na Escola Secundaria 20 de Junho Golo Distrito de Homoine. Tutor/Supervisor na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, e Faculdade de Ciências de Educação da Universidade Aberta (UnISCED) sediada na Beira. E-Mail: fchongola82@gmail.com.

Stela Santos

Nascida na Cidade da Beira, Licenciada em Direito pela Universidade Eduardo Mondlane, Pós-graduação em Ciência Política, Relações Internacionais e Boa Governança (Universidade Católica Portuguesa e de Moçambique), Pós-graduação em Direito de Transportes pela Universidade de Lisboa / Universidade Zambeze, Mestre em Direito pela Universidade Católica de Moçambique, Doutoranda pela Universidade de Lisboa/ Universidade Zambeze. Docente universitária na Faculdade de Direito da Universidade Zambeze (lecionando as disciplinas de Ciência Política e Direitos Fundamentais), Advogada, Presidente do Conselho Provincial de Sofala da Ordem dos Advogados de Moçambique. Autora de “Lições de Direitos Fundamentais” pela Fundza Editora, dezembro de 2022 e de “Os contratos de Adesão nos Serviços Públicos Essenciais” pela Waty Editora, Novembro de 2017. E-Mail: stelajoanax@gmail.com.