

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS – FAFICH
BACHARELADO EM ANTROPOLOGIA**

ALINE BEATRIZ MIRANDA DA SILVA

**REIVINDICAR DIREITOS E (RE)NEGOCIAR ALIANÇAS:
REFLEXÕES SOBRE OS CONFLITOS FAMILIARES DE MULHERES
VIÚVAS EM MAPUTO, MOÇAMBIQUE**

**Belo Horizonte
2017**

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS – FAFICH
BACHARELADO EM ANTROPOLOGIA

ALINE BEATRIZ MIRANDA DA SILVA

**REIVINDICAR DIREITOS E (RE)NEGOCIAR ALIANÇAS:
REFLEXÕES SOBRE OS CONFLITOS FAMILIARES DE MULHERES
VIÚVAS EM MAPUTO, MOÇAMBIQUE**

Monografia apresentada ao curso de graduação em Antropologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial para obtenção do título de Bacharel em Antropologia.

Orientadora: Karenina Vieira Andrade

Belo Horizonte
2017

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS – FAFICH
BACHARELADO EM ANTROPOLOGIA**

ALINE BEATRIZ MIRANDA DA SILVA

**REIVINDICAR DIREITOS E (RE)NEGOCIAR ALIANÇAS:
REFLEXÕES SOBRE OS CONFLITOS FAMILIARES DE MULHERES
VIÚVAS EM MAPUTO, MOÇAMBIQUE**

Profa. Dra. Karenina Vieira Andrade (Orientadora) – DAA/UFMG

Profa. Dra. Sabrina Deise Finamori - DAA/UFMG

Me. Patrick Arley de Rezende – PPGAN/UFMG

**Belo Horizonte
2017**

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todas as pessoas que contribuíram de alguma forma para a construção desta monografia e para a minha caminhada na antropologia.

Aos que fizeram parte da viagem a Moçambique:

Ao professor Fábio, quem acreditou em mim logo no início dessa caminhada, permitiu o meu encontro com Moçambique e despertou em mim o espírito de pesquisadora, ensinando as belezas e também as dificuldades de uma trajetória acadêmica.

Ao Ricardo, Monica e Amanda por dividirem a vida comigo durante aqueles meses em Maputo, as curiosidades, descobertas e dificuldades frente ao desconhecido.

À CAPES por ter possibilitado financeiramente a nossa mobilidade acadêmica.

À UEM, que nos recebeu de forma extraordinária e foi um local de muitos aprendizados e trocas.

Ao Centro de Estudos Africanos por nos ceder um gabinete durante todos os meses de intercâmbio, onde podíamos estudar em um ambiente tranquilo, além de nos proporcionar um amplo diálogo com pesquisadores e colegas de diferentes áreas do conhecimento.

Ao David Langa e ao Armindo Ngunga por cuidarem de toda a nossa estadia em Maputo e nos receberem em suas casas com tanto carinho e hospitalidade.

Aos professores Hélder Nhamaze, Aurélio Rocha e Agostinho Manganhela pelas aulas inspiradoras.

Ao professor Ernesto Dimande por nos ensinar com tanta paciência e dedicação a falar um pouco de xirhonga.

Aos bons amigos que fiz na UEM, Merle Port, Anibal Chauque, Anésio Manhiça, Thaís Brito, Talita Rodrigues, Carolina Alves, Diogivânia Maria, Jessica Jossias, Bernissa Bushasha, Gessica Macamo, Hélder Fondo, Tonny Chavana e Claudio Artur.

À Fátima, Maria, Aparecida e Maria Luísa por abrirem as portas da AVIMAS e da MULEIDE para mim e por me tratarem sempre com muito carinho e me ensinarem tanto sobre Moçambique.

A todas as viúvas que confiaram em mim, mesmo sem me conhecer muito bem, e compartilharam comigo as suas histórias de vida, permitindo a realização desta pesquisa.

Aos que estiveram do meu lado ao longo dos últimos cinco anos da graduação:

Aos professores e professoras que me ensinaram as múltiplas possibilidades da antropologia e da arqueologia.

À Karenina pela orientação e pelos ensinamentos em sala de aula.

À professora Sabrina por todas as trocas desde o momento em que chegou à UFMG. Obrigada por me ensinar não só sobre antropologia, mas sobre a vida também, sendo uma grande inspiração. Agradeço pela orientação durante o desenvolvimento da iniciação científica, pelas leituras dos meus trabalhos e projetos e por aceitar participar da banca de defesa desta monografia.

Ao professor Alexandre Marcussi pelas aulas inspiradoras e aos colegas do Grupo de Estudos Africanos e Pós-Coloniais pelas ricas discussões e trocas.

Aos colegas que trabalharam comigo no Giz/UFMG, nos Projetos de extensão Cidade e Alteridade: convivência multicultural e justiça urbana e Clínica de Direitos Humanos da UFMG, no Laboratório de Línguas Indígenas e Africanas, no Pronoturno e na Revista Três Pontos.

Ao Andreas, Taísa e Nathália pela amizade sensata, parceria, confiança, apoio e incentivo. Tenho certeza que estaremos sempre juntos, ainda que cada um vá para um cantinho diferente do mundo.

Ao Marlon por dividir comigo o sonho de cursar antropologia desde o terceiro ano do ensino médio, quando nos conhecemos. Obrigada por construir esta trajetória ao meu lado, sempre me apoiando e me incentivando tanto.

À Helena e à Maria, amigas tardias, mas muitos especiais. Agradeço pelo apoio e incentivo, pelas trocas e boas risadas e, principalmente, por serem grandes inspirações através da forma como constroem as suas pesquisas e enxergam a antropologia.

Ao Patrick pela amizade, pelas leituras dos meus trabalhos e por também aceitar o convite de participar da banca de defesa desta monografia.

Àqueles e àquelas que estão presentes na minha vida fora da academia:

À viúva que conheço há mais tempo e que, apesar de muitas diferenças, tem uma trajetória de luta e de sonhos assim como as viúvas que conheci em Maputo, minha mãe. Agradeço a ela por acreditar em mim, mesmo sem entender muito bem o que eu faço, e por me ajudar à sua maneira.

Aos meus irmãos por serem, juntamente com a minha mãe, a minha família.

Ao meu pai, quem trabalhou até o último dia de vida e investiu tanto na minha educação e na dos meus irmãos, sendo o meu maior exemplo de esforço, persistência e ascensão.

Ao Matheus e à Isabela, amigos que estão comigo desde o tempo do colégio. Obrigada por respeitarem o meu jeito de ser, por entenderem as minhas ausências, por me apoiarem, por torcerem por mim e por serem maravilhosos em todos os momentos que compartilhamos juntos.

Ao Rógini pelo amor, carinho, companheirismo e por ser um dos meus maiores incentivadores. Obrigada por ter aparecido na minha vida em Moçambique e não ter saído dela desde então. Obrigada por motivar o meu reencontro com aquela terra e por apresentá-la a partir dos seus conhecimentos e pontos de vista.

Por fim, agradeço às pessoas que não mencionei diretamente aqui, mas que participaram de alguma forma da construção desta monografia.

Kanimambo, Moçambique!

RESUMO

A partir da interlocução de pesquisa com mulheres viúvas e do acompanhamento da assistência prestada a essas mulheres nas organizações AVIMAS (Associação das Viúvas e Mães Solteiras) e MULEIDE (Associação Mulher, Lei e Desenvolvimento) na cidade de Maputo, entre julho e dezembro de 2014, pretendo nesta monografia refletir sobre algumas questões que perpassam o debate sobre a viuvez para a mulher nesse contexto. No primeiro capítulo discuto o contexto de surgimentos das organizações de mulheres em Moçambique, pensando sobre como isso se relaciona ao estabelecimento das pautas e demandas das viúvas. A partir disso, apresento as principais mudanças na legislação moçambicana, que influenciaram a situação legal das viúvas, procurando compreender como o conhecimento e o acesso à lei formal por parte dessas mulheres está modificando a maneira pela qual são feitas algumas negociações familiares. Em seguida, no segundo capítulo, procuro refletir sobre o *lobolo*, o rito de purificação e o processo de luto de forma entrelaçada e discuto alguns dos desafios da implementação dos direitos humanos frente a essas práticas ditas “tradicionais” em Moçambique. Desse modo, apresento como argumento central ao longo do trabalho a ideia de que a reivindicação de direitos das mulheres viúvas acontece, em muitos casos, lado a lado a (re)negociações de alianças e a reconfiguração familiares, estando também associada a marcadores sociais como religião, gênero, geração e, principalmente, a realização do *lobolo* e de outras práticas “tradicionais”.

Palavras-chave: Viúvas. Reivindicação de direitos. Parentesco. Maputo. Moçambique.

ABSTRACT

From the research dialogue with widowed women and the assistance provided to these women in the organizations AVIMAS (Association of Widows and Single Mothers) and MULEIDE (Women, Law and Development Association) in the city of Maputo between July and December 2014, I intend in this monograph to reflect on some issues that pervade the debate on widowhood for women in such context. In the first chapter I discuss the context of the emergence of women's organizations in Mozambique, thinking about how this is related to the establishment of widows' patterns and demands. From there, I present the main changes in Mozambican legislation that have influenced the legal status of widows, trying to understand how women's knowledge and access to formal law is changing the way in which family negotiations are carried out. Then, in the second chapter, I intend to reflect on the *lobolo*, the cleansing rite and on the mourning process in an intertwined way and discuss some of the challenges of implementing human rights in the face of these so-called "traditional" practices in Mozambique. In this way, I present as central argument throughout the work the idea that the claim to rights from widowed women happens in many cases side by side with (re)negotiations of family alliances and reconfiguration, being also associated with social markers, as religion, gender, generation and, above all, the compliance of *lobolo* and other "traditional" practices.

Keywords: Widows. Claim of rights. Kinship. Maputo. Mozambique.

“And one of the most striking findings is that stereotypes about widowhood are just that - stereotypes.”

(Mirian K. Slater)

SUMÁRIO

Prefácio	1
Introdução	2
Capítulo 1: Os direitos das viúvas em debate	12
1.1: As organizações de mulheres	12
1.2: A AVIMAS e a MULEIDE	16
1.3: A situação legal das viúvas	19
1.4: O acesso à justiça e a assistência judiciária das organizações de mulheres	23
Capítulo 2: <i>Lobolo</i> , rito de purificação e luto	30
Considerações Finais.....	43
Referências bibliográficas	48

Prefácio

Em 2014 fui para Moçambique no âmbito do Projeto de Descrição e Documentação de Línguas Moçambicanas, coordenado pelo Prof. Dr. Fábio Duarte Bonfim e financiado pela CAPES/AULP, em parceria com a Universidade Eduardo Mondlane (UEM)¹. Juntamente com três colegas, Amanda Oliveira, Monica Marçal e Ricardo Campos, compus a segunda equipe deste projeto, que tinha como objetivo documentar as línguas moçambicanas.

O meu contato com Moçambique, entretanto, iniciou no ano anterior à minha ida ao país devido à minha participação nas atividades do Laboratório de Línguas Indígenas e Africanas, também coordenado pelo professor Fábio. Nesse período tive o meu primeiro contato com o estudo de linguística africana e conheci estudantes e professores moçambicanos que estavam no Brasil no âmbito do projeto. Diferente de todos os envolvidos na pesquisa, eu era a única estudante de antropologia, enquanto toda a equipe era do campo dos estudos linguísticos. Estar ao lado de pesquisadores de outra área ampliou os meus horizontes de pesquisa e tornou a minha experiência em Moçambique ainda mais proveitosa. Além disso, desde o início o professor Fábio nos estimulou a desenvolver uma pesquisa de interesse próprio paralelamente às atividades do projeto de estudos das línguas moçambicanas e, particularmente, incentivou-me a trabalhar com algum tema antropológico.

Dessa forma, entre julho e dezembro de 2014, morei em Maputo e cursei na Faculdade de Letras e Ciências Sociais da UEM as disciplinas Moçambique Contemporâneo, ministrada pelos professores Aurélio Rocha e Agostinho Manganhela, e História do pensamento Africano, ministrada pelo professor Hélder Nhamaze. Além disso, estudei xirhonga no Centro de Estudos Africanos (CEA) com o auxílio do professor Ernesto Dimande, que é falante dessa língua e professor de linguística africana na UEM². Por fim, durante os meses de intercâmbio também desenvolvi uma pesquisa relacionada à temática da viuvez para a mulher em Moçambique, a qual orientou a escrita da presente monografia.

¹AULP (Associação das Universidades de Língua Portuguesa) é um programa de mobilidade internacional da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e seu objetivo é incentivar a mobilidade de professores e estudantes entre as instituições brasileiras e de países africanos e asiáticos, que têm o português como língua oficial.

² A língua xirhonga faz parte do grupo linguístico Tsonga, o qual abrange também as línguas xichangana e citshwa. Essas três línguas, faladas nas províncias de Maputo, Gaza e Inhambane, Manica e Sofala e nos países Zimbabue e África do Sul, são mutuamente inteligíveis. A língua Xirhonga, em especial, é falada em Moçambique por cerca de 265.829 indivíduos, os quais estão principalmente na Província e na Cidade de Maputo (NGUNGA & FAQUIR, 2012, p.242).

Introdução

Nas primeiras semanas de aula da disciplina Moçambique Contemporâneo, o professor Agostinho Manganhela estava discutindo o processo emancipatório de Moçambique, a formação da FRELIMO (Frente de Libertação de Moçambique), a Luta Armada de Libertação Nacional e, principalmente, os desdobramentos da “guerra de desestabilização” entre a FRELIMO e a RENAMO (Resistência Nacional Moçambicana), a qual só teve fim em 1992³. Ao listar as consequências dessa guerra, Manganhela mencionou que muitas pessoas tinham morrido durante o conflito, sendo a maioria homens. Nesse contexto, inúmeras mulheres ficaram viúvas, o que acarretou importantes mudanças na estrutura das famílias, na medida em que boa parte dessas mulheres começou a “chefiar” os agregados familiares⁴. Além disso, segundo o professor, o alto número de viúvas também levantou questões sobre algumas práticas “tradicionais” que ainda existiam no contexto moçambicano como, por exemplo, o *levirato*.

Os estudantes ficaram interessados na discussão e, durante alguns instantes, o assunto deixou de ser a guerra de desestabilização, passando para a temática do *levirato*. Manganhela explicou que *levirato* dizia respeito à situação em que uma viúva se casava com um irmão do falecido marido para facilitar a criação dos filhos, diminuir a vulnerabilidade dessa mulher e manter os laços patrilineares. Nesse regime de *levirato* poderia acontecer da mulher engravidar do cunhado, gerando assim outros filhos, os quais seriam, entretanto, considerados filhos do falecido marido e não do cunhado (e novo marido) da viúva.

Nesse momento, um colega interrompeu o professor e disse que a sua avó teria vivido no tal regime de *levirato* e que em sua família todos conheciam essa história. Ele contou que o seu avô foi pai de dez filhos em vida e que após a sua morte a esposa dele teria tido mais três filhos, os quais seriam os filhos de seu avô em morte. O relato do colega provocou surpresa em muitos alunos na sala, porque apesar de muitos deles já conhecerem o significado da prática do *levirato*, parecia não ser comum escutar uma história dessas de um jovem estudante

³ Moçambique está localizado na África Austral e seu território é dividido em 10 províncias, distribuídas pelas regiões Norte, Centro e Sul. A província de Maputo, localizada na região Sul do país, abriga a capital moçambicana, cidade de Maputo. No primeiro capítulo da monografia irei discutir melhor o contexto histórico do país.

⁴ O termo agregado familiar significa uma unidade residencial em que pessoas, ligadas por algum vínculo de parentesco, partilham os recursos econômicos. Apesar de ser uma categoria questionada nos novos estudos de parentesco, o termo ainda é bastante usado na demografia e está presente na produção acadêmica e ativista de Moçambique, sendo também uma categoria jurídica do Direito Português, na qual a legislação moçambicana se baseia atualmente.

universitário. Por outro lado, para mim a temática do *levirato* era totalmente nova, deixando-me ainda mais surpreendida com a história do que os meus colegas.

Para encerrar a discussão sobre o *levirato* e prosseguir o debate sobre a guerra, o professor mencionou ainda a existência do rito de purificação das viúvas. Segundo Manganhela, esse rito - caracterizado pela relação sexual entre a viúva e um cunhado - seria uma grande polêmica na atualidade e uma das questões que teria estimulado o surgimento de uma associação de mulheres viúvas em Maputo. Além disso, ele disse que existiam muitos outros fatores em torno do debate sobre as viúvas no país, mas que ele não poderia se estender muito nisso por não ser a temática da aula.

Essa discussão me deixou extremamente curiosa e naquele dia saí da aula pensando na temática do *levirato*, do rito de purificação e da associação de viúvas. Essas questões me fizeram lembrar algumas leituras que tinha feito no semestre anterior à minha viagem para Moçambique na disciplina Antropologia da Morte, ministrada pela minha orientadora, que faziam referência a ritual de viúvos e viúvas em contextos indígenas no Brasil e, também, em contexto africano⁵. Como fiquei interessada por essas questões e ainda não tinha escolhido um tema para a minha pesquisa em Moçambique, resolvi procurar o professor na próxima aula para falar do meu interesse na temática.

Na semana seguinte conversei com Agostinho e ele disse que a situação das viúvas poderia render um estudo interessante e me estimulou a começar uma pesquisa sobre o tema. Nessa conversa, ele disse para eu procurar a organização WLSA (Women and Law in Southern Africa Research and Education Trust)⁶, onde encontraria materiais sobre o assunto e conseguiria o endereço da associação de viúvas em Maputo.

Segui as indicações do professor e no dia seguinte fui até a WLSA, que estava localizada, por coincidência, no bairro da Coop⁷, onde eu morava com os meus colegas. No

⁵ Ver, por exemplo: NOVAES, Sylvia Caiuby. “Tranças, cabaças e couros no funeral Bororo - A propósito de um processo de constituição de identidade” (1983) e MUNANGA, K. “Crenças, ritos e práticas relativos à morte entre os Basanga e Shaba (Zaire)” (1983).

⁶ Em Moçambique a WLSA é conhecida como Organização Mulher e Lei na África Austral. Como esta organização é regional e abarca alguns países da África Austral, o nome original é inglês.

⁷ O bairro da Coop está localizado próximo à Praça da OMM (Organização da Mulher Moçambicana) e é conhecido por dividir a região de “cimento” (parte urbanizada da cidade de Maputo) da região do subúrbio, estando entre o bairro popular da Malhagalene e o bairro nobre da Sommerschild - onde estão localizados os principais consulados e embaixadas no país. A maioria das casas da Coop contava com segurança privada, algo comum em muitas partes da cidade, seja em imóveis residenciais ou comerciais, e que me dava uma sensação de estar em algum lugar perigoso e o tempo inteiro vigiado. Apesar disso, não presenciei nenhum assalto ao andar pelas ruas, mas às vezes os vizinhos comentavam que alguma casa no bairro tinha sido assaltada. Diferente da maior parte da cidade, não costumava faltar água e energia elétrica no prédio onde morávamos na Coop. Além

local conversei com Clara e Sandra sobre o meu interesse de pesquisa e, assim como o meu professor, elas também me incentivaram a iniciar a pesquisa, dizendo que as viúvas mereciam uma atenção maior porque passavam por muitos sofrimentos⁸. Em seguida, elas me mostraram alguns livros e revistas publicadas pela própria organização, em que eu poderia encontrar artigos e notícias sobre a associação de viúvas. Tirei cópias desses textos e, também por indicação delas, comprei o livro *Família em Contextos de mudança em Moçambique* (ANDRADE et al.,1998). Assim, tinha em mãos o meu primeiro material bibliográfico sobre o tema e questões afins.

Além do auxílio com a bibliografia, Clara e Sandra me informaram o endereço da AVIMAS (Associação das Viúvas e Mães Solteiras), explicando exatamente qual o *chapa* eu deveria pegar e onde deveria descer para chegar até o local, que ficava bem distante de onde eu morava⁹. Elas também recomendaram que eu procurasse o Fórum Mulher (Organização de Coordenação para a Mulher no Desenvolvimento), a MULEIDE (Associação, Mulher, Lei e Desenvolvimento) e a AMMCJ (Associação Moçambicana das Mulheres de Carreira Jurídica) - outras três organizações dos direitos das mulheres, que poderiam me ajudar com a pesquisa sobre a situação das viúvas em Moçambique.

Dessa forma, antes de ir até a AVIMAS, iniciei as leituras na tentativa de compreender quais eram as questões que constituíam o debate sobre as viúvas no país. Os primeiros trabalhos que li sobre o tema foram “O significado da viuvez para a mulher” de Eulália Temba (2004) e “Estratégias de sobrevivência de um grupo de viúvas organizadas em associação, cidade de Maputo, 2008” de Karina Dulobo (2010), ambos publicados pela WLSA.

A partir do trabalho de Dulobo, pude entender a estrutura da AVIMAS, as atividades desenvolvidas pela organização, a discussão sobre o acesso e o controle dos recursos familiares por parte das viúvas e algumas problemáticas que envolviam a divisão de bens¹⁰.

disso, o bairro contava com mercados, farmácias, clínica médicas, agências bancárias, postos de gasolina, restaurantes e ainda estava próximo à Universidade Eduardo Mondlane.

⁸Os nomes mencionados nesta monografia são verdadeiros. As interlocutoras estavam cientes da pesquisa e autorizaram a identificação. Quando achar necessário, não vou associar o relato a um nome específico.

⁹ Os chapas, pequenas vans e micro ônibus, são o principal meio de transporte público em Moçambique e em muitos outros países africanos. São famosos por trafegarem em alta velocidade e na maioria das vezes com excesso de passageiros. O custo da tarifa é baixo e muito acessível. Em 2014 variava entre cinco e nove Meticais, a moeda local, (mais ou menos R\$ 0,50 a R\$0.90) a depender do destino. Eu utilizava bastante esse meio de transporte, principalmente para me deslocar até a AVIMAS e a MULEIDE.

¹⁰ Embora Karina Dulobo discuta um pouco sobre as dificuldades das viúvas no que tange à divisão bens, essa é uma questão mais complexa e que ultrapassa as dificuldades nas instâncias judiciais em si. Na verdade, antes mesmo de se instaurar um processo legal de divisão de bens, muitas viúvas relatam que foram forçadas pelos

Por meio desse trabalho, compreendi também que o alto número de viúvas em Moçambique na atualidade estava relacionado às mortes por HIV/AIDS, que mata principalmente os homens. No caso da cidade de Maputo, por exemplo, a autora afirma que no final dos anos 1990 quase 20% das mulheres eram viúvas (DULOBO, 2010).

Dessa forma, comecei a entender que a causa do alto número de viúvas ia além da guerra de desestabilização, mencionada pelo professor Manganhela, podendo ser relacionada à epidemia do HIV/AIDS e também à migração. Entre os anos 1940 e 1960, vários trabalhadores moçambicanos deixaram o país para trabalhar nas minas da África do Sul (THOMAZ, 2012). Muitos deles morreram durante o trabalho nas minas ou simplesmente não retornaram a Moçambique, aumentando assim o número de agregados familiares liderados por mulheres, sendo a maioria viúvas (ANDRADE et al., 1998).

Além disso, Dulobo (2010) também discute sobre como a viuvez vai representar um novo momento para a mulher, o qual seria sucedido por mudanças importantes, capazes de alterar profundamente a organização familiar. Segundo a autora, a relação entre a viúva e a família do marido seria quase sempre marcada por conflitos relacionados, por exemplo, à divisão de bens ou às acusações de feitiçaria. Dessa forma, Dulobo afirma que:

Ajustar-se à viuvez é doloroso e traumático. Comporta situações difíceis e complexas como seja a educação dos filhos, a gestão diária de problemas diversos e a obtenção de dinheiro para fazer face a despesas do quotidiano. A vida das mulheres e dos seus dependentes sofre assim uma mudança brusca e definitiva. Com a morte do marido algumas viúvas acham que perdem o seu status na sociedade, onde uma mulher estar sozinha é considerado “anormal”. (DULOBO, 2010, p. 3)

O trabalho de Eulália Temba (2004) também levantou os problemas enfrentados pelas viúvas a respeito das questões sobre herança e divisão de bens. Segundo a autora, as viúvas entrevistadas por ela desconheciam totalmente a lei relativa à sucessão e tinham acesso limitado “a instituições jurídicas para a solução de conflitos resultantes dos bens herdáveis.” (TEMBA, 2004, p.255). Diferente de Karina Dulobo (2010), Temba discute com mais profundidade as problemáticas acerca das práticas “tradicionais” relativas à viuvez, as quais seriam os ritos de purificação e as acusações de feitiçaria. O rito de purificação prevê a relação sexual entre a viúva e um cunhado ou algum homem que seja da família do falecido

parentes do marido a sair de suas casas sem levar nenhum pertence Algumas viúvas que entrevistei, inclusive, relataram situações como essas. Além disso, inúmeras mídias nacionais veiculam casos de mulheres que são expulsas de suas residências após a morte dos maridos e que têm seus bens de valores expropriado, a exemplo das seguintes reportagens: “Viúvas despejadas em Maputo” (Miramar, 2016); “Quando pensão e herança viram motivos de julgamento social” (Media Femme, 2016). Ao longo da monografia retomarei melhor a discussão sobre essas questões.

marido. Assim como pontuou Eulália Temba, muitas pessoas no sul de Moçambique acreditam que “a viúva tem que ser purificada para evitar que o estado criado pela morte venha provocar infortúnios na sua vida futura como, por exemplo, doença dos filhos, esterilidade depois de contrair novo casamento e instabilidade no novo lar” (TEMBA, 2004, p.256). O rito é realizado em diferentes regiões de Moçambique, sendo conhecido como *Kutchinga* no Sul do país¹¹. Além disso, atualmente esse rito de purificação é apontado como uma das práticas responsáveis pela propagação da epidemia do HIV/AIDS (TEMBE, 2003) e tem sido discutido entre os médicos tradicionais (*curandeiros*), na tentativa de eliminar a relação sexual do rito, para que se faça apenas uma purificação simbólica, através de um banho de ervas (BRITO, 2016, p.70)¹².

Sobre as acusações de feitiçaria, Temba (2004) vai afirmar que muitas mulheres seriam acusadas pela família do marido de terem encomendado a sua morte e em alguns casos a herança é apontada como algo que estimulou essas mulheres a enfeitiçar seus maridos. Segundo a autora essa seria mais uma prática que colocaria as viúvas em situação de vulnerabilidade social, especialmente, pelo fato da situação inversa não acontecer, ou seja, não é recorrente que homens sejam acusados de mandar enfeitiçar suas esposas.

Apesar dos trabalhos de Karina Dulobo (2010), Suzana Tembe (2003), Eulália Temba (2004) e ainda a obra *Famílias em Contexto de Mudança em Moçambique* (ANDRADE et al., 1998) explorarem as principais questões sobre o debate em torno da situação das viúvas no sul de Moçambique, eu sentia falta de uma abordagem antropológica e etnográfica sobre o tema, que mostrasse diferentes experiências de mulheres viúvas em Moçambique. Além disso, o argumento dessas autoras sempre apontava para uma análise baseada na existência de um

¹¹ Na região Centro de Moçambique, por outro lado, o rito de purificação é conhecido como *kupitakufa*, termo que, assim com *Kutchinga*, significa fazer passar a morte. Posteriormente à minha ida à Moçambique, eu li o romance *Niketche: uma história de poligamia* da autora moçambicana Paulina Chiziane, que traz algumas questões interessantes sobre diferentes práticas culturais em Moçambique. A discussão sobre o *kutchinga*, em especial, ocorre quando o personagem Tony é tido como morto e sua esposa Rami é submetida ao ritual. No livro, o *kutchinga* é marcado pela raspagem dos cabelos da viúva Rami, por um banho feito com diferentes ervas e pela relação sexual entre ela e um irmão de seu marido. O interessante é que a personagem Rami revela ter uma mistura de sentimentos, que passa tanto pela humilhação e vergonha de ser *tchingada* e ao mesmo tempo pelo desejo de se relacionar sexualmente com outro homem, mesmo que fosse por uma noite. Além de apresentar o rito de purificação, o livro ilustra muito bem aquilo que seria o problema da expropriação dos bens da viúva por parte dos familiares do marido, o que é muito discutido no país. Rami tem todos os móveis e utensílios de sua casa tomados pelos parentes do marido, além de ser obrigada a deixar o imóvel.

¹² Os médicos tradicionais ou *curandeiros* são autoridades tradicionais, reconhecidos socialmente pelo tratamento e pela cura de diferentes tipos de doenças, que podem variar de resfriados, tuberculose e dores pelo corpo até problemas espirituais e de azar. Essas autoridades são representadas por diferentes associações no território moçambicano, tais como AMETRAMO (Associação dos Médicos Tradicionais de Moçambique, no sul do país, e a AERMO (Associação dos Ervanários de Moçambique) na região norte.

modelo cultural patriarcal, que associa a solução da vulnerabilidade social das mulheres ao fim das “tradições culturais”¹³.

Ao ler todo esse material, percebi que a temática da viuvez parecia ter sido explorada apenas com base em uma abordagem que, além de estar ancorada nessa perspectiva do patriarcado, dizia muito pouco sobre as percepções das viúvas diante da perda do marido e os reflexos disso em suas relações sociais e familiares. Nesse sentido, o meu objetivo ao procurar a AVIMAS era compreender a estrutura da associação e suas respectivas pautas e, principalmente, conhecer mulheres viúvas e suas histórias de vida para entender suas queixas, demandas e reivindicações de direitos e quais eram as implicações da viuvez em suas vidas no que tange às relações sociais e familiares. Por fim, queria compreender ainda qual foi o contexto de surgimento da AVIMAS e a sua importância no amplo debate sobre a viuvez no sul de Moçambique.

Depois de estabelecer esses objetivos e de já estar minimamente familiarizada com algumas questões sobre a viuvez fui conhecer a AVIMAS. Lembro-me de estar animada com o fato de estar indo até a associação, o que para mim significava iniciar o meu trabalho de campo e também conhecer um lugar novo em Maputo, onde morava há tão pouco tempo. Segui então as instruções de Clara e Sandra. Saí de casa, caminhei uns dez minutos até a Avenida Eduardo Mondlane (região mais central da cidade) e tomei o chapa para o bairro Benfica. Falei para o motorista que eu gostaria de descer na Avenida de Moçambique antes do terminal do bairro de Bagamoyo, próximo às *bombas* da Petromoc¹⁴. Ele me respondeu dizendo que demoraria um pouco até chegar lá.

¹³ A perspectiva orientada pela noção da existência de um modelo cultural patriarcal faz uma leitura do sistema social como um sistema dominado política e economicamente pelos homens, “compreendido como sustentáculo e viabilizador das desigualdades de gênero, que desfavorecem as mulheres e beneficiam a dominação masculina” (BRITO, 2016, p.67). Nesse sistema o homem seria também a autoridade máxima da família. Essa é uma perspectiva clássica na teoria feminista e nos estudos de gênero e que apresenta uma bibliografia muito extensa, a qual renderia um trabalho a parte e que não é o foco da presente monografia. Além disso, essa abordagem divide opiniões nos estudos de gênero e é um assunto que evoca inúmeras polêmicas. Atualmente diferentes teóricas acreditam que é possível ir além dessa abordagem para compreender as desigualdades sociais entre homens e mulheres. Por outro lado, é impossível não reconhecer a importância dessa abordagem na teoria feminista e que, no caso de Moçambique, orienta não só a produção teórica, mas o discurso e as ações das organizações de mulheres. No mais, a abordagem patriarcal está relacionada, principalmente, ao contexto político moçambicano do pós-independência marcado pelo projeto modernizante da FRELIMO e por sua “preferência por instituir a família nuclear patriarcal como modelo. Este processo provocou uma ordem na qual o poder masculino foi valorizado como progresso, em detrimento a outras configurações sociais matrilineares” (PINHO, 2012 *apud* , BRITO, 2016, p.74)

¹⁴ *Bombas* é o termo utilizado no português moçambicano para se referir ao posto de combustível e Petromoc é uma das empresas que fornecem esse serviço no país.

À medida em que o *chapa* se distanciava do centro de Maputo, fui descobrindo partes da cidade que até então eu desconhecía. Vi as pequenas ruelas de terra, características dos subúrbios de Maputo, onde apareciam as pequenas e típicas casas com telhados de zinco. A vegetação ao longo do caminho tomava o lugar dos prédios altos, que poderiam ser vistos na região mais central de Maputo, onde eu estava mais habituada a transitar. Nas inúmeras paradas que o *chapa* fez até a associação pude observar um grande movimento de pessoas para entrar nos diferentes *chapas*, algumas carregando sacolas enormes, que pareciam conter um pouco de tudo, roupas, sapatos, comidas, móveis, etc. Além disso, a experiência de estar em um *chapa* era nova por si só. Apesar desses veículos trafegarem sempre lotados, era uma ótima oportunidade para escutar as músicas locais e as conversas corriqueiras em xishangana ou xirhonga¹⁵. Às vezes arriscava falar alguma coisa em xirhonga, tentando colocar em prática as aulas com o professor Ernesto.

O trajeto até a AVIMAS durou cerca de uma hora. A associação ficava em um grande terreno localizado na movimentada Avenida de Moçambique, que é uma importante via na saída de Maputo, além de ser o principal caminho para alguns distritos como Boane, Marracuene, Mevedja e Xai-Xai. O portão estava aberto, caminhei até um dos imóveis que fica no fundo do terreno e passei por uma pequena *machamba* (roça), onde plantava-se algumas verduras. Nesta primeira visita, falei com Fátima, coordenadora da associação, me apresentei e expliquei os objetivos da pesquisa e o motivo que me levava até o local. Desde o começo fui bem recebida por Fátima e pelas outras mulheres que estavam presentes na AVIMAS¹⁶.

Enquanto conversávamos, Fátima aproveitou para apresentar as instalações da associação. No imóvel onde estávamos ficavam as salas da administração, a cozinha e uma

¹⁵ Apesar de o português ser a língua oficial em Moçambique, sendo utilizada nas instâncias formais como órgãos públicos, escolas e universidades e agências bancárias, nas ruas é mais comum escutar as outras inúmeras línguas faladas no país. Em Maputo se escuta principalmente xirhonga e xishangana. Sobre essas especificidades linguísticas, Omar Thomaz afirmou que “Maputo funciona como pólo de atração para os demais grupos linguísticos do país”. Assim, é mais fácil um falante de emakuwa dirigir-se para Maputo do que um changana se deslocar para o norte do país; enquanto um makuwa em Maputo muito provavelmente acabe por aprender xichangana, um changana no norte fará uso do português como língua de comunicação veicular (THOMAZ, 2005, p.256)

¹⁶ A princípio o fato de eu ser brasileira causava surpresa às mulheres da organização. Elas diziam que eu não parecia ter nascido no Brasil por causa da cor da pele. Afinal, as referências que elas tinham das mulheres do Brasil eram baseadas, principalmente, nas atrizes majoritariamente brancas das novelas brasileiras veiculadas na rede local Miramar. Além dessa imagem transmitida pela televisão, posso afirmar com base na minha própria experiência no país que a maioria dos brasileiros residentes em Moçambique é branca, ou pelo menos, não negra. De todo modo, elas diziam que apesar de eu ser mais escura, o meu jeito de falar, andar e vestir jamais seria confundido com o jeito de uma mulher moçambicana se portar. Além disso, de maneira geral, é possível dizer que os brasileiros são admirados e bem recebidos no país e a relação com essas mulheres demonstra um pouco disso.

pequena sala para a realização de eventos. No imóvel ao lado ficava a sala onde aconteciam os cursos de costura e alfabetização, as salas de aula, onde ficavam as crianças da creche e os banheiros. Ao fundo do terreno, tinha um fogão a lenha improvisado, onde Maria - uma das viúvas associadas- sempre cozinhava as refeições para as crianças e para quem estivesse no local. Durante as visitas à AVIMAS eu ajudava a cozinhar e olhar as crianças da creche e nesse espaço ao ar livre no fundo do terreno passava boa parte do tempo, tomando *Five roses* e conversando, principalmente, com Maria, Fátima e Aparecida - outra associada. Nesses momentos, a conversa ia além dos meus questionamentos sobre a AVIMAS ou sobre a viuvez. Normalmente dividíamos um sachê de chá (chamado por elas de *Five roses*, que, na verdade, é a marca do produto) enquanto conversávamos sobre cabelos e roupas, relacionamentos, filhos e igreja. Elas aproveitavam para me fazer perguntas sobre a vida no Brasil e também sobre as novelas brasileiras. Além disso, nesses momentos eu arriscava falar um pouco em xirhonga para praticar e aprender algum vocabulário novo com elas. O fato de eu demonstrar interesse em aprender a língua falada em Maputo era algo que as intrigava. Segundo Aparecida, os estrangeiros não se interessavam por essas coisas. Então, de certa forma, as poucas palavras que trocávamos em xirhonga e xishangana estreitavam os nossos laços.

Na primeira visita já foi possível perceber que a associação encontrava-se enfraquecida. Segundo Fátima, antigamente ocorriam reuniões regulares com as viúvas associadas, mas em 2014, quando estive na associação, esses encontros já não aconteciam com tanta frequência, o que se devia à falta de incentivos financeiros e, principalmente, à morte da viúva fundadora da organização, Orlanda Pindelane, em 2009. Apesar desse contexto, decidi visitar a AVIMAS durante todas as semanas para acompanhar o cotidiano da organização e assim estabelecer um diálogo mais próximo com a coordenadora Fátima e também com as poucas viúvas mais presentes no local. Por outro lado, resolvi também procurar o Fórum Mulher e a MULEIDE na tentativa de entrar em contato com outras viúvas. Na MULEIDE, em especial, conheci a advogada Maria Luísa, quem me colocou em contato com as viúvas que buscavam auxílio jurídico diariamente na organização e foi onde desenvolvi boa parte da pesquisa de campo.

Nesse sentido, ao longo do desenvolvimento da pesquisa transitei por diferentes organizações de mulheres em Maputo, estabeleci contato não só com algumas viúvas, mas também com ativistas e advogados, o que foi fundamental para o entendimento das questões que perpassam o debate sobre a viuvez da mulher em Moçambique. Aos poucos me dei conta de que existiam muitas organizações não governamentais no país e, especificamente, muitas

organizações de defesa dos direitos das mulheres. Esse cenário revela a importância da sociedade civil em Moçambique e é fundamental para a compreensão do contexto de surgimento das associações por onde transitei.

Grande parte das questões que discutirei nesta monografia são frutos de reflexões que sucederam meu trabalho de campo. A maior parte do meu referencial teórico, inclusive, consiste em uma bibliografia que somente tive contato nos últimos meses. Além disso, essas reflexões são também resultado do diálogo que estabeleci com diferentes pesquisadores em inúmeros momentos da minha trajetória acadêmica, dentre eles chamo atenção para a apresentação dos primeiros resultados desta pesquisa que fiz no Centro de Estudos Africanos da UEM em 2015, quando retornei a Moçambique¹⁷, e para a comunicação oral que fiz em 2016 na 30ª Reunião Brasileira de Antropologia no grupo de trabalho “Dinâmicas sociais, poder e transformação na África Contemporânea”, onde também apresentei a pesquisa e recebi um retorno extremamente produtivo.

Eu também não poderia deixar de mencionar as três disciplinas que cursei ao longo da graduação que foram de extrema relevância no amadurecimento de boa parte do que vou discutir neste trabalho. São elas a disciplina Organização Social e Parentesco (ministrada pela professora Karenina Andrade), na qual pude compreender melhor as questões sobre o meu campo de pesquisa, tais como o *levirato*, o *lobolo* e as teorias clássicas de parentesco, a disciplina Antropologia da África e da Afro-américa (ministrada pelos professores Eduardo Vargas e Rogério Brittes), que abordou as principais linhas temáticas dos estudos em contexto africano e afro-americano, e por fim a disciplina Família, Gênero e Novos Estudos de Parentesco (ministrada pela professora Sabrina Finamori), onde tive contato com as abordagens mais contemporâneas dos estudos de família e parentesco e sua intersecção com os estudos de gênero.

Dessa forma, discutirei no primeiro capítulo o contexto de surgimento das organizações de mulheres em Moçambique, pensando sobre como isso se relaciona ao estabelecimento das pautas e demandas das viúvas. A partir disso, apresentarei também as principais mudanças na legislação moçambicana, que influenciaram a situação legal das viúvas, procurando compreender como o conhecimento e o acesso à lei formal por parte

¹⁷ Em julho de 2015 retornei à Moçambique e além de visitar as organizações que eu tinha feito o trabalho de campo da pesquisa, aproveitei a oportunidade do retorno para apresentar os resultados preliminares da pesquisa no Seminários do CEA, que acontece quinzenalmente e conta com a presença dos pesquisadores associados de diferentes áreas (antropologia, linguística, sociologia, ciência política, etc.).

dessas mulheres está modificando a maneira pela qual são feitas algumas negociações familiares. Em seguida, no segundo capítulo, procuro refletir sobre algumas práticas culturais como o *lobolo*, o rito de purificação e práticas de luto, dialogando com algumas proposições dos estudos de parentesco e tentando articular algumas descrições e definições dessas práticas a fim de entender como elas têm sido ressignificadas e analisadas ao longo do tempo, especialmente em um contexto marcado por projetos de modernização e por um amplo debate a respeito dos Direitos Humanos. Desse modo, tento mostrar como a discussão sobre a situação das viúvas em Moçambique revela conflitos entre “tradição” e “modernidade”, tema caro ao contexto moçambicano.

Capítulo 1. Os direitos das viúvas em debate

1.1 - As organizações de mulheres

Durante a minha estadia em Moçambique e da realização da pesquisa, conheci diferentes organizações de mulheres em Maputo através de um movimento estimulado pelas próprias ativistas que encontrei nesses lugares. Uma associação me levava a outra e o conhecimento de cada uma delas marcou também o meu contato com diferentes partes da cidade. Assim, a minha presença em cada um desses espaços foi extremamente enriquecedora. A WLSA (Women and Law in Southern Africa Research and Education Trust) não só foi à porta de entrada para as demais associações, como também foi uma fonte constante de material bibliográfico. Além da AVIMAS (Associação das Viúvas e Mães Solteiras) e da MULEIDE (Associação, Mulher, Lei e Desenvolvimento), onde estive com uma frequência maior, transitei algumas vezes pelo Fórum Mulher (Organização de Coordenação para a Mulher no Desenvolvimento) e pela OMM (Organização da Mulher Moçambicana).

A criação de algumas dessas organizações tem aspectos comuns e fez parte de um movimento mais amplo de associações em Moçambique que teve início com a aprovação, em 1990, da II Constituição do país, a qual permitia a livre organização e associação dos cidadãos¹⁸. Devido a essa nova Constituição, a década de 1990 foi marcada pelo surgimento de inúmeras associações, que tinham como frente de atuação os direitos humanos, os direitos das mulheres, questões de sobrevivência econômica, desenvolvimento comunitário, abastecimento de água, dentre outras (CASIMIRO, 2015).

Nesse contexto surgiram várias organizações de mulheres ou organizações que tinham como foco a luta pelos direitos humanos das mulheres, o que refletiu parte importante do movimento desses sujeitos no país e, dentro das inúmeras associações, assumiu particularidades e demandas de diferentes grupos (CASIMIRO, 2015). Este é caso, por exemplo, da formação da AVIMAS, uma associação específica para mulheres viúvas e mães solteiras. Ao longo do tempo essas diferentes organizações contribuíram para a ampla

¹⁸ A I Constituição da República de Moçambique, intitulada Constituição da República Popular de Moçambique, foi promulgada em 1975 logo após a independência do país, tendo sofrido algumas modificações nos anos seguintes. A livre organização e associação dos cidadãos foi permitida na nova Constituição de 1990 através da Lei das Associações (Lei nº8/91), aprovada em 1991.

divulgação da legislação e impulsionaram importantes reformas legislativas no país, a exemplo da Lei da Família (nº10/2004) e da Lei Sobre a Violência Doméstica Praticada Contra a Mulher (nº26/2009), a serem discutidas no tópico 1.3. No mais, é importante ressaltar que a emergência de diferentes organizações de mulheres, bem como do debate de gênero em Moçambique, estavam atrelados ao trabalho acadêmico produzido pelas ativistas. Isabel Casimiro (2007), ao discutir a identidade do feminismo em Moçambique, afirma que “o trabalho desenvolvido no campo acadêmico não ficou isolado do movimento das mulheres feministas do campo de acção, produzindo-se **colaborações várias e tensões múltiplas.**” (CASIMIRO, 2007, p.5) (grifo da autora).

Apesar do grande número de associações de mulheres que surgiu entre o final dos anos 1980 e o início da década de 1990, o movimento de mulheres em Moçambique foi anterior ao período após a aprovação da II Constituição e esteve relacionado ao movimento nacionalista, impulsionado pela FRELIMO (Frente de Libertação de Moçambique)¹⁹. Os primeiros grupos de mulheres organizadas para apoiar a Frente surgiram em 1962, tendo sido a LIFEMO (Liga Feminina de Moçambique) a primeira organização de mulheres criada após o surgimento da FRELIMO, seguida pelo Destacamento Feminino (DF), uma associação constituída por mulheres guerrilheiras empenhadas para a mobilização e defesa das populações que ainda viviam sob a autoridade do colonialismo. Em 1965, um ano após o começo da Luta Armada de Libertação Nacional, algumas mulheres do DF solicitaram treinamento militar à direção do movimento, preparando-se para enfrentar o conflito e lutar ao lado dos homens (CASIMIRO, 2014, p.226)²⁰.

Foi ao nível do DF que o papel da mulher adquiriu características qualitativamente novas. Combatendo, a mulher entrou num lugar sagrado, reservado ao homem. O facto de viver em campos de treino, usar calças, formar mulheres mas também homens, participar em combates, conviver com outras pessoas que não as do grupo de parentesco, provocou uma autêntica revolução em zonas camponesas e conservadoras, deste modo limitando o controlo que os homens habitualmente exerciam sobre a função produtiva e reprodutiva das mulheres e das alianças matrimoniais entre os diversos clãs. (CASIMIRO, 2014, p. 229)

¹⁹ Embora eu esteja discutindo aqui apenas às organizações relacionadas ao nacionalismo, existe uma bibliografia que discute o associativismo tradicional de Moçambique e, inclusive, a própria Casimiro faz isso em uma parte significativa de sua obra *Paz na Terra, Guerra em casa* (2014), referência central utilizada por mim neste tópico da monografia. Para mais ver também VAN EYS, 2002.

²⁰ A Luta Armada de Libertação teve início em 1964, foi comandada pela FRELIMO com o objetivo da libertação nacional e teve fim após 10 anos por meio da assinatura dos acordos de Lusaka (Zâmbia). Através de tais acordos, Portugal e Moçambique concordaram com o cessar fogo e com a proclamação da independência do país, que aconteceu em 25 de junho de 1975. O período após a independência foi marcado por uma política que desejava colocar fim ao modelo colonial, por meio de um projeto amplo de modernização e desenvolvimento.

Mais tarde, com objetivo de ir além da estrutura do Destacamento Feminino (DF), a FRELIMO decidiu criar uma organização mais abrangente, que fosse capaz de articular todas as mulheres tanto no interior quanto no exterior de Moçambique, nas regiões libertadas ou semiliberdades do colonialismo. Assim, em 1973, surgiu a Organização da Mulher Moçambicana (OMM), que iniciou um debate no país sobre os problemas relacionados às mulheres e “estendeu a sua organização a todo o território, tendo sido a única organização que conseguiu manter-se, desde a luta armada até o presente, com a implantação nacional e um papel decisivo nas diversas fases de transição por que Moçambique tem atravessado.” (CASIMIRO, 2014, p. 234)

Segundo a cientista política e ativista moçambicana Isabel Casimiro (2015), o fato do movimento de mulheres ter sido criado e moldado a partir do movimento nacionalista gerou, principalmente no período pós-independência, uma relação muito problemática com o nacionalismo e com seus políticos. Nesse sentido, Casimiro afirma que:

as lealdades forjadas durante os diversos momentos da luta nacionalista, por um lado e, os desafios decorrentes da construção de novas identidades femininas e de diferentes relações com o Estado e com a sociedade, depois da independência, por outro, podem ser apontadas como razões para esta relação conturbada. Relação contraditória também relacionada com a aceitação ou não das mulheres como actoras sociais e com a questão da transformação do pessoal em político. Qualquer chamada de atenção para a especificidade da mulher era vista como uma deslealdade para com a comunidade e o partido Frelimo e, como atentado contra a preservação do que foi construído e considerado pelos dirigentes homens como a cultura e autenticidade Africana, definida como altruísmo, como uma disponibilidade permanente das mulheres darem e cuidarem dos outros. (CASIMIRO, 2015, p.7)

Entre 1982-1984 a OMM desenvolveu um estudo nacional sobre a sociedade moçambicana para conhecer e debater a realidade social, econômica e política do país, particularmente no que dizia respeito à situação social da mulher. Tal estudo resultou na primeira Conferência Extraordinária da OMM, realizada em 1984 em Maputo. Assim como Isabel Casimiro afirmou (2014), o contexto de desenvolvimento das pesquisas da OMM estava marcado por uma “sociedade apreensiva com as transformações havidas, os mais velhos preocupados com a perda de autoridade sobre a juventude, os homens tementes acerca dos caminhos a que a emancipação havia conduzido as suas mulheres e as suas famílias, em desagregação.” (CASIMIRO, 2014, p.245)

Durante o desenvolvimento desse estudo e, conseqüentemente, da realização da primeira Conferência Extraordinária, a Frelimo²¹, por meio da OMM, começou a delimitar os

²¹ Adoto ao longo monografia a diferenciação feita por Casimiro (2014) entre FRELIMO, a Frente de Libertação Nacional de Moçambique, e a Frelimo, referente ao partido criado em 1977.

temas principais que deveriam ser postos em discussão no país. Dentre esses temas estavam as

Relações na família; Relações entre pais e filhos; Ritos de Iniciação; Casamentos Prematuros e ‘Forçados’; ‘Casamentos ‘Herdados’ e Cerimônias de Viuvez; Amantismo e Adultério; Divórcio, Separação e Abandono do Lar; *Lobolo*, compensação matrimonial; Poligamia; Mães Solteiras; Prostituição; Mulher na produção (mulher camponesa, cooperativista, funcionária, vendedora no mercado, doméstica, operária). (CASIMIRO, 2014, p.246) (grifo meu).

Cabe ressaltar que a discussão sobre esses temas fazia parte de um projeto de modernização e desenvolvimento mais amplo pensado pela Frelimo, que no pós-independência, orientada por ideais marxistas, adotou uma política socialista e instaurou um projeto nacionalista que atacava a diversidade dos grupos sociais do país e tinha como objetivo central a criação de uma cidadania moçambicana (GEFFRAY, 1991). Além disso, é mais importante ainda destacar que algumas dessas práticas têm sido alvo de denúncia e perseguição desde os missionários cristãos e o Estado colonial português e não só após o movimento nacionalista da FRELIMO. No período de política socialista em especial, que durou até os anos 1990, a perseguição às práticas tradicionais foi marcada, principalmente, pelos slogans “abaixo aos ritos de iniciação”, “abaixo ao *lobolo*”, “abaixo ao tribalismo”, “abaixo aos *curandeiros*” (PINHO, 2012). Atualmente o debate e a intervenção sobre essas práticas continuam, porém é pautado a partir da vulnerabilidade social da mulher, da violação de direitos sexuais e reprodutivos, do problema dos casamentos prematuros e da evasão escolar das meninas, bem como das violências praticadas nos ritos de iniciação.

Nesse sentido, a partir desses temas elencados pela Frelimo e pela OMM, chamo atenção para os “Casamentos Herdados” e para as “Cerimônias de Viuvez”, por serem centrais para a compreensão da emergência das pautas e, em alguma medida, de uma “agenda política” das mulheres viúvas em Moçambique. O primeiro termo, também conhecido como casamento por herança e regime de *levirato*, diz respeito à situação em que uma viúva se casa com um irmão do falecido marido, prática “tradicional” que tem como objetivo facilitar a criação dos filhos, diminuir a vulnerabilidade dessa mulher e manter os laços patrilineares. Em alguns casos, a recusa dessa tradição gera sanções à viúva, como a perda de toda a herança (que em alguns casos acontece por meio do ato de expropriação dos bens materiais) e até mesmo o direito aos filhos (SANTANA, 2009, p.84). A cerimônia da viuvez, mais conhecida como rito de purificação, é realizada alguns dias após a morte do homem e sua forma mais clássica consiste em três práticas diferentes, a raspagem dos cabelos da viúva, a realização de um banho feito com diferentes ervas e uma ou mais relações sexuais entre a

viúva e um irmão de seu marido. Atualmente, tanto o casamento herdado quanto o rito de purificação são apresentados pelas organizações de mulheres como práticas que violam os direitos humanos das viúvas (direitos sexuais e reprodutivos) e que precisam ser combatidos ou, pelo menos, modificados.

Embora a discussão das diferentes práticas culturais, inclusive aquelas referentes às viúvas, aconteça em Moçambique desde as missões cristãs e o Estado Colonial, perdurando até os dias atuais, parece ser no período após a independência que esse debate deixa de estar relacionado somente aos objetivos do Estado e passa também a atender uma agenda internacional de direitos humanos e a constituir pautas específicas das inúmeras organizações de mulheres espalhadas pelo país²². Portanto, a seguir contextualizo o surgimento das associações MULEIDE e AVIMAS, mostrando a minha inserção nesses espaços e como se deu a minha interlocução com as viúvas que conheci através das duas associações.

1.2 - A AVIMAS e a MULEIDE

A AVIMAS e a MULEIDE constituíram o principal campo de desenvolvimento da pesquisa, onde pude conhecer e conversar com algumas viúvas, advogadas e ativistas, realizar entrevistas e participar das atividades cotidianas das organizações, além de recolher alguns materiais produzidos por elas, como panfletos e informativos.

A MULEIDE surgiu em Moçambique em 1991 como a primeira organização sobre direitos humanos do país, sendo uma instituição não governamental e de âmbito nacional, que trabalha com ações de combate à violência, desenvolve pesquisas sobre a temática de gênero, providencia formação sobre a saúde da mulher e o HIV/AIDS e promove educação legal e assistência judiciária às mulheres que tenham uma condição econômica desfavorecida. (CASIMIRO, 2014). Além da sede localizada na cidade de Maputo, a organização possui uma delegação na Beira, província de Sofala e outra em Pemba na província de Cabo Delgado. Em Maputo, a MULEIDE está localizada na região central da cidade, próximo a uma escola

²² Uma das conclusões de Isabel Casimiro em seu estudo sobre o surgimento das organizações de mulheres em Moçambique é que “muitas associações de mulheres não se consideram feministas e distanciam-se deste movimento, o que parece estar relacionado com as diversas interpretações que o movimento feminista tem sofrido, desde a luta armada de libertação em Moçambique. Defendem, entretanto, uma perspectiva de direitos humanos e de gênero, fruto dos desenvolvimentos no seio do movimento feminista, a partir dos anos 70, como resultado da globalização capitalista e das agendas dos doadores, por um lado, mas também da globalização do feminismo, através da participação em discussões e encontros, a nível do continente e mundial.” (CASIMIRO, 2015, p.8)

secundária e a uma esquadra (delegacia), em um imóvel de dois pavimentos com recepção, salas da administração e de atendimentos, biblioteca, banheiros e cozinha.

A AVIMAS, por outro lado, surgiu em 1997, com o objetivo de promover a defesa e o exercício dos direitos de viúvas, mães solteiras ou mulheres chefes de agregado familiar e promover ações estratégicas de desenvolvimento socioeconômico, concordando também com a perspectiva dos direitos humanos defendidos pelas Nações Unidas (ARTHUR, 2008). Além disso, tem como pautas específicas relativas às viúvas o fim do rito de purificação, das situações de expropriação de bens e das acusações de feitiçaria. Diferente da MULEIDE, a AVIMAS não tem advogados trabalhando diariamente no local e, normalmente, quando alguma mulher chega à associação em busca da assistência judiciária, ela é encaminhada para a AMMCJ (Associação Moçambicana das Mulheres de Carreira Jurídica), organização parceira da AVIMAS. E segundo a coordenadora da organização, quando existe algum caso de acusação de feitiçaria a melhor solução é acionar os médicos tradicionais por meio da AMETRAMO (Associação dos Médicos Tradicionais de Moçambique). Em 2014, como eu já estava mais inserida na AVIMAS e na MULEIDE, acabei não conseguindo visitar a AMMCJ e nem a AMETRAMO para ter acesso ao serviço prestado às viúvas, algo interessante a ser feito futuramente caso esta pesquisa continue.

Ao contrário da MULEIDE, a AVIMAS tinha ares de casa e estava localizada em um local mais distante da região central de Maputo. Enquanto na AVIMAS as mulheres aproveitavam o espaço da associação para cozinhar juntas e cuidar das crianças da creche, que recebe filhos das associadas e de outras mulheres da comunidade de Bagamoyo, na MULEIDE todas as atividades são feitas por funcionários assalariados e contratados pela associação (como advogados, psicólogos, assistentes sociais, administradores, dentre outros). Assim, as diferenças entre as duas associações vão além de suas estruturas e localizações e enquanto a MULEIDE recebe financiamento de diferentes instituições nacionais e, principalmente, internacionais de países como Suécia, França, África do Sul e Espanha, a AVIMAS se mantém com os pequenos rendimentos dos cursos de costura e alfabetização oferecidos à comunidade, da creche para filhos das associadas e da venda da produção da pequena *machamba*.

Nesse sentido, as diferenças entre as duas organizações parecem estar relacionadas aos dois tipos de organizações descritos por Isabel Casimiro (2015). A MULEIDE aproxima-se mais das organizações que “surgiram da imposição da ajuda ao desenvolvimento, num

ambiente neoliberal de crítica do Estado pós-independência”. A AVIMAS, por outro lado, está mais próxima das organizações que surgiram a partir “da iniciativa de grupos específicos, que sentiram a necessidade de se organizar para resolver questões concretas da sua sobrevivência, e que se foram revelando mais eficazes no sentido de providenciar meios mais efectivos e eficientes, para o desenvolvimento.” (CASIMIRO, 2015, p. 2)

O trabalho de campo desenvolvido na AVIMAS consistiu no acompanhamento das atividades cotidianas da organização, marcado principalmente pelas longas conversas com a coordenadora Fátima e as associadas Maria e Aparecida. Normalmente eu estava na associação nos dias em que eu não tinha aulas na UEM e costumava chegar de manhã e ir embora apenas ao final da tarde. Com exceção do diálogo mais pontual com a Fátima sobre o surgimento, a estrutura e as pautas da AVIMAS, os temas das conversas com essas mulheres eram variados e iam além da questão da viuvez, passando pelo cuidado com o corpo, relacionamentos amorosos, família, filhos, igreja e curiosidades sobre o Brasil.

As minhas visitas à MULEIDE, por outro lado, eram mais rápidas e poderiam acontecer em diferentes dias da semana e em horários variados também. Como a organização tem uma dinâmica diferente, muitas atividades simultâneas (como os atendimentos judiciais, o acolhimento psicológico e atividades administrativas), além de receber muitas mulheres com horário marcado, a minha presença no local foi menos intensa como na AVIMAS, porém muito fundamental para a pesquisa. Depois da primeira visita à associação, combinei com a advogada Maria Luísa para me avisar sempre que ela soubesse da marcação de atendimento de alguma viúva. Assim, através desse esquema, eu conheci algumas mulheres que chegavam até a MULEIDE em busca de assistência judiciária e utilizei o espaço da associação para realizar entrevistas em momentos diferentes dos atendimentos. As entrevistas tinham como ponto de partida o motivo que as fizeram procurar a associação e a partir disso os diálogos tomavam diversos caminhos, permeando temas como o casamento, as relações e os conflitos familiares, o cuidado com os filhos e enteados e o processo de luto. Entre um atendimento e outro, aproveitava o tempo no local para conversar com a advogada Maria Luísa e com outras funcionárias da associação também. Embora tivesse homens trabalhando na MULEIDE, como por exemplo, outros advogados, durante as minhas visitas à associação acabei me aproximando apenas das mulheres e, principalmente, da advogada Maria Luísa.

De maneira geral, as viúvas que conheci nas duas organizações eram mulheres adultas com idade média de 40 anos, de baixa renda, falantes de diferentes línguas moçambicanas e de várias regiões de Moçambique e não só de Maputo. Algumas delas exerciam atividade econômica de caráter informal e a maior parte era casada pela via tradicional (por meio do *lobolo*) e tinha filhos e enteados, que em sua maioria ainda eram crianças e adolescentes. Todas elas moravam distante da região central da cidade de Maputo, em bairros do subúrbio ou até mesmo em outros distritos da Província. A maioria das viúvas que conheci através da MULEIDE estava procurando a associação para resolver conflitos sobre divisão de bens e herança, enquanto as mulheres que fiz contato na AVIMAS estavam também em busca dos cursos profissionalizantes como uma estratégia para ter independência financeira ou da creche para os filhos das associadas.

A partir da experiência de campo na AVIMAS e na MULEIDE e da interlocução com esses diferentes sujeitos (viúvas, ativistas, advogadas), foi possível perceber que as duas organizações são extremamente importantes para as mulheres que buscam apoio nesses espaços (não só para as viúvas), sendo locais de vivências, de lutas e que passam segurança e são referência ao se tratar da proteção dos direitos das mulheres. Com base nisso, apresento no próximo tópico as principais mudanças na legislação moçambicana que influenciaram a situação legal das viúvas em Moçambique.

1.3 - A situação legal das viúvas

Conforme mencionado na primeira seção deste capítulo, nos últimos anos, a situação das viúvas conformou algumas pautas da agenda política das organizações de defesa dos direitos das mulheres e influenciou a promulgação da Lei da Família (Lei nº 10/2004) e da Lei Sobre a Violência Doméstica Praticada Contra a Mulher (Lei nº29/2009), as quais geraram implicações diretas na situação legal das viúvas. Cabe ressaltar que o debate sobre a relação entre a situação dessas mulheres e tais reformas legislativas tem uma força maior no sul de Moçambique e perpassa uma discussão complexa sobre o parentesco patrilinear, característico desta região do país²³.

²³ Enquanto no sul e no centro de Moçambique (Províncias de Maputo, Gaza, Inhambane, Tete, Sofala, Manica e Zambézia) a descendência é feita por via paterna e garantida pelo pagamento do *lobolo*, na região norte (Províncias de Nampula, Cabo Delgado e Niassa), por outro lado, a descendência é feita por via materna e neste contexto não realiza-se o *lobolo* como nas outras duas regiões, embora existam práticas semelhantes com outros nomes e funções. Assim como afirma Signe Arnfred “em locações matrilineares você frequentemente encontrará

Antes dessas duas mudanças legislativas centrais, houve uma primeira mudança por meio do novo Código Civil aprovado em 1966 e que teve influência nas questões sobre herança e divisão de bens. Ao prever a igualdade de direitos aos herdeiros masculinos e femininos, o Código Civil de 1966 permitiu que as viúvas tivessem o direito de reivindicar herança perante a lei formal, questionando as normas tradicionais de distribuição de propriedade²⁴. Tanto nos sistemas matrilineares (características da região norte) quanto nos sistemas patrilineares, as normas de sucessão e herança preveem que a terra e os outros bens materiais permaneçam dentro da linhagem de referência da sucessão. Por fim, apesar de o novo Código reconhecer a igualdade de direito entre os herdeiros femininos e masculinos, as viúvas seriam as últimas herdeiras na linha de sucessão, sendo antecidas pelos filhos (os primeiros herdeiros nessa linha de sucessão), os netos, os parentes ascendentes e, por fim, os irmãos do falecido. Desse modo, embora a legislação moçambicana reconheça em alguma medida as normas consuetudinárias, o novo Código Civil entra em conflito com as convenções sociais existentes no país.

A implementação da Lei da Família (Lei nº 10/2004), separada do Código Civil, é um marco na legislação de Moçambique e foi resultado de um longo diálogo entre o Estado e as diversas organizações da sociedade civil. Diálogo intenso e cheio de conflitos, que refletiam o desafio de se implementar uma legislação que estivesse de acordo com os direitos humanos e ao mesmo tempo abarcasse a diversidade cultural de norte a sul do país. Assim, dois importantes questionamentos foram postos: “até que ponto a nova lei poderia ser contrária à cultura e aos usos e costumes? Como conciliar os direitos culturais e os direitos religiosos com as exigências de respeito pelas normas constitucionais?” (ARTHUR et.al, 2011, p.7). Para as ativistas e os ativistas envolvidos na criação dessa lei, a família não deveria ser vista apenas:

Como um lugar de afectos e solidariedade, mas também de confrontos, de hierarquias e de exclusões (...) [e] deveria ser objecto de intervenção urgente, para que os direitos de cidadania pudessem ser gozados no espaço familiar por aqueles

o serviço da noiva (brideservice): o potencial marido trabalhando por um certo período de tempo na terra da sogra. Esse é o período em que seu trabalho é avaliado e supervisionado: ele trabalha bem? (...). Esse padrão de assentamento dá a mulher em áreas matrilineares considerável vantagem. Ela é quem está em casa, o marido é um estranho que é avaliado por seus afins: ele é bom para sua filha/irmã/sobrinha? Ele a trata bem? Ele trabalha bem? É provável que ele gere descendência para a família?” (ARNFRED, 2015, p. 194)

²⁴ Este Código Civil herdou muitos dispositivos do Código Civil Português e após a independência foi revisado algumas vezes até as mudanças significativas acontecerem através da Lei da Família e do novo Código de Registo em 2004 (ARTHUR et.al, 2011, p.2).

que normalmente deles se vêm privados, as mulheres e as crianças (ARTHUR et.al, 2011, p.1).²⁵

As tentativas para alterar o direito de família em Moçambique começaram logo após a independência nacional em 1975 e o primeiro Projeto de Lei da Família foi feito em 1978, porém não foi aprovado. Um segundo Projeto de Lei foi elaborado em 1982 e também não foi aprovado. Mas uma Directiva do Tribunal Superior de Recurso (Directiva nº 1/82), que durou de 1982 até 1992, determinou a aplicação pelos tribunais provinciais “do que se referia ao divórcio por mútuo consentimento, ao conhecimento e dissolução das uniões de facto e poligamia”. (ARTHUR et.al, 2011, p.5). Em maio de 1992 foi aprovada a Lei nº8/92, “que retoma em parte o conteúdo da Directiva ora suspensa que, por sua vez, se inspira no Projecto de Lei da Família de 1982, sobre o divórcio não litigioso fixando regras de tramitação processual. Foram deixadas de lado o reconhecimento e a consequente protecção legal das uniões de fato e polígamas.” (p.7).

Com a criação, em 1997, da Comissão de Reforma Legal, responsável pela reforma legal no país, foi composta uma Subcomissão para a revisão da Lei da Família, o que influenciou a abertura de um diálogo no país sobre a implementação dessa legislação e a partir disso:

Realizaram-se encontros e seminários, com o intuito de criar espaços de discussão para a expressão de vários grupos de interesse, entre os quais organizações de mulheres, organizações religiosas e outros sectores da sociedade civil. Foram também encomendados estudos sobre as organizações familiares no país, procurando dar conta da diversidade presente, sobretudo entre regiões de filiação matri e patrilineares. (ARTHUR et.al, 2011, p.6)

A Lei da Família promulgada em 2004 (Lei nº 10/2004) reconhece como legítimas as uniões civis, religiosas e as uniões de fato, que correspondem àquelas em que os cônjuges vivem juntos por no mínimo 6 anos. Com isso, essa nova legislação legitima os casamentos tradicionais realizados por meio do *lobolo* e outras diversas formas de uniões conjugais existentes no país. Comprovando a coabitação, casais que apenas são casados pela via tradicional e não realizaram cerimônia civil passam a ter os mesmos direitos perante a lei (ARTHUR et.al, 2011, p. 6). Além disso, essa nova legislação implementou um sistema de

²⁵ Os estudos sobre a temática de violência de gênero e família têm tido uma grande tradição na antropologia brasileira e estão relacionados à história dos movimentos feministas no Brasil e à constituição de direitos nesse campo. Esses estudos e movimentos ativistas no Brasil se aproximam muito do que tem sido feito em Moçambique e em outros diversos países e têm como aspecto comum o questionamento da noção de família exclusivamente como *locus* de amor e de proteção à violência. Sobre esses estudos no cenário brasileiro ver Corrêa (1983), Debert & Gregori (2008) e Debert, Gregori & Oliveira (2008).

regime de comunhão de bens para os casais que não fizeram provisões da divisão de propriedade, o que garantiu minimamente às viúvas (e viúvos) o acesso a parte dos bens antes deles serem divididos entre os outros herdeiros.

Assim como o contexto antecedente à implementação da Lei da Família (Lei nº10/2004) foi marcado por inúmeros debates em Moçambique, a promulgação da Lei Sobre a Violência Doméstica Praticada Contra a Mulher (Lei nº29/2009) também foi antecedida por longas discussões no país, que tinham como principais temas o reconhecimento de que a violência doméstica contra as mulheres seria uma violência de gênero, a criminalização do agressor, o assistencialismo às vítimas e a prevenção social desse fenômeno. Mas assim como afirmou a socióloga e ativista Maria José Arthur,

Embora todas/os concordassem que este tipo de violência doméstica era inadmissível, discordava-se de tudo o mais: das formas de que se pode revestir, das causas, da prevenção e do tratamento legal a dar ao problema. Esta falta de consenso era previsível, se considerarmos que as ONGs que actuam na área dos direitos humanos e, mais especificamente, dos direitos humanos das mulheres apresentam uma grande diversidade. (ARTHUR, 2009, p.1)

Além disso, o debate inclui também uma discussão ampla sobre as práticas “tradicionais” que poderiam representar algum tipo de violência contra os direitos humanos das mulheres. Nesse contexto, teve um movimento forte das organizações da sociedade civil pela inclusão de um artigo que punisse através da prisão aquele que atentasse contra os direitos sexuais e reprodutivos das mulheres, tendo como justificativa práticas “tradicionais”. Esse movimento materializou-se através do Anteprojeto de Lei feito pela sociedade civil após a 1ª aprovação da lei no Parlamento em 30 de junho de 2009. “Estariam incluídas **as cerimônias de viuvez ou a obrigatoriedade de casamento da viúva com o irmão do falecido, como se este a ‘herdasse’, a mutilação genital feminina ou o alongamento dos pequenos lábios**”. (ARTHUR, 2009, p.6) (grifo meu). No entanto, essa pauta e muitas outras propostas no Anteprojeto de Lei não foram incluídas na Lei Sobre a Violência Doméstica Praticada Contra a Mulher (Lei nº29/2009) aprovada em sua versão final pelo Parlamento em 21 de julho de 2009. Ao refletir sobre os resultados da implementação dessa legislação, Maria José Arthur afirma que:

Mesmo com todas as omissões, silêncios e até distorções, esta lei é o instrumento legal que dispomos e tem que se encontrar a melhor maneira de o pôr em prática. Isso implicará não só a sua divulgação à letra, mas também, e sobretudo um amplo debate com todas e todos que devem intervir neste âmbito. (ARTHUR, 2009, p.9)

Neste sentido, cinco anos após a implementação da Lei da Família (Lei nº 10/2004), a Lei Sobre a Violência Doméstica Praticada Contra a Mulher (Lei nº29/2009) foi aprovada,

tendo como principal objetivo punir “a violência praticada contra a mulher no âmbito das relações domésticas e familiares das quais não se resulta a morte” (Art. 1º) e estabelecendo uma série de infrações cometidas nesse âmbito, tais como violência física, moral, psicológica e patrimonial. Com essa lei, as situações de expropriações dos bens das viúvas, por exemplo, foram enquadradas no artigo 19 que diz respeito à violência patrimonial. Assim, “aquele que se apoderar dos bens do núcleo familiar da mulher após a morte do cônjuge ou do homem com quem vivia em união de facto ou em situação equiparada, é punido com pena de prisão de até seis meses e multa correspondente” (Art. 19º).

Com base na contextualização sobre as mudanças que influenciaram a situação legal das viúvas é possível perceber que existem inúmeros conflitos entre as proposições da sociedade civil e o Estado, os quais são perpassados por um debate complexo sobre direitos culturais e direitos humanos. Deste modo, embora essas leis façam parte de um amplo contexto de reconhecimento dos princípios do pluralismo jurídico e tentam abarcar as diferentes formas de família existentes em Moçambique, elas estão baseadas na lógica dos Direitos Humanos Individuais, tendo como principal ideologia a igualdade entre homens e mulheres (PINHO, 2015). Então, resta entender como todas essas questões estão sendo postas em prática e como as demandas das viúvas são pensadas e discutidas nas associações AVIMAS e MULEIDE, contexto que nos permitirá refletir também sobre o acesso à justiça em Moçambique e sobre como o conhecimento e o acesso à lei formal por parte dessas mulheres tem efeito sobre suas relações familiares.

1.4 - O acesso à justiça e a assistência judiciária das organizações de mulheres

“Antes era tudo de todos, mas eu fiquei com medo de viver com eles. Eu pensei que as coisas iam melhorar, mas agora vejo que já não vai mais mudar e por isso vim procurar os advogados da MULEIDE. Mas antes disso eu avisei à minha sogra. Eu disse a ela: ‘Como é que ei de viver assim? Mamá, aqui já não há familiaridade’.” (Lina [52 anos] em entrevista realizada em setembro de 2014)

A fala da viúva Lina é uma entre as tantas falas que ouvi durante o desenvolvimento das entrevistas com essas mulheres. Falas que, entre outros aspectos, traziam a angústia e o sofrimento dos conflitos familiares vivenciados por elas após a morte dos maridos. Lina, que estava viúva há 10 meses, relatou que os seus cunhados lhe haviam expulsado da casa onde morara com o marido e duas filhas na região de Marracuene, distrito localizado a

aproximadamente 30 km da cidade de Maputo. Além do imóvel, eles queriam também a *barraca* (tendas cobertas usadas para vender produtos nas ruas e também nos mercados públicos) onde ela vendia frutas e frangos. Após cansativas discussões, conversas com o chefe de quarteirão e idas à delegacia, Lina resolveu procurar a MULEIDE para colocar fim aos problemas de divisão de bens que já se estendiam por meses. Além dela, outras viúvas entrevistadas por mim em 2014 relataram situações semelhantes.

No que tange ao contexto moçambicano, o debate sobre o acesso à justiça e os diferentes espaços de resolução de conflitos é um tema bastante explorado e que se configura sob diferentes perspectivas (SANTOS & TRINDADE, 2003; ARTHUR & MEJIA, 2006; JOSÉ, ARAÚJO & CUAHELA, 2014; HUO, ca.2010; e tantos outros). Compreender essas diferentes abordagens e as respectivas questões apontadas por cada uma delas parece ser interessante para pensar as demandas e as pautas das viúvas.

André José, Sara Araújo, Joaquim Fumo e Ambrósio Cuahela (2014), ao discorrerem sobre a reforma judiciária de Moçambique chamam atenção para o seu aspecto central, o reconhecimento do pluralismo jurídico²⁶. A partir disso, os autores tentam dar conta dos diversos mecanismos de resolução de conflitos na sociedade moçambicana, tanto em espaços urbanos quanto rurais. Com base em três estudos de casos, cada um em uma região do país (Angoche – região Norte; Manica – centro de Moçambique e Cidade de Maputo – região Sul), os autores defendem que a dificuldade de acesso à justiça no país estaria relacionada à estrutura judiciária (crise de concepção), à morosidade processual (crise de desempenho) e ao processo de construção das decisões (crise de legitimação). Nesse sentido, José et.al. defendem que existe uma precarização do acesso à justiça em Moçambique, marcada, principalmente, por “um universo complexo de regras, valores, línguas, linguagens, rituais, procedimentos, etc., que concorrem para uma escolha selectiva e estratégica por parte dos mobilizadores e dos membros de cada instância, procurando defender os respectivos interesses e direitos ou legitimar determinadas decisões” (JOSÉ et.al., 2014, p.29).

Apesar de enfatizarem a ineficácia do sistema de justiça moçambicano, os autores ressaltam que isso não justifica a existência e o protagonismo das instâncias comunitárias de mediação de conflitos, as quais existem e são acionadas independentes da estrutura oferecida

²⁶ A reforma judiciária de Moçambique estava inscrita no primeiro Plano Estratégico Integrado do Setor da Justiça para os anos 2002-2006 e resultou, em 2007, na implementação da nova Lei da Organização Judiciária (n.o 24/2007), que tem como aspectos centrais a democratização do acesso à justiça no país e o reconhecimento do pluralismo jurídico (JOSÉ et.al., 2014).

pelo Estado. No entanto, defendem que um acesso completo à justiça só consolida-se a partir da aproximação entre as diferentes instâncias, estatais e locais. (JOSÉ et al., 2014, p.39).

Além das organizações da sociedade civil, um bom exemplo dessas instâncias locais de resolução de conflitos são os tribunais comunitários, os quais foram criados em 1992 pela Lei dos Tribunais Judiciais (no4/92) durante a reforma judiciária, mencionada acima. Apesar de funcionarem no nível comunitário (em bairros e aldeias), esses tribunais não são entendidos como instâncias informais porque foram criados pelo Estado Moçambicano, sendo entendidos na verdade como a primeira instância do sistema judicial (TRINDADE & PEDROSO, 2003; ARTHUR & MEJIA, 2006; HUO, ca.2010). O objetivo central do tribunal comunitário é resolver os conflitos de natureza cível existentes na comunidade a partir da lógica da reconciliação, não devendo ser assim uma instância punitiva. Entretanto, assim como discutido por Teles Huo (ca.2010), na prática esses tribunais têm pouco ou nenhum incentivo financeiro e apresentam deficiências processuais, de coordenação e de condições de trabalho.

Por outro lado, Maria José Arthur e Margarida Mejia (2006), ao discutirem as limitações dos tribunais comunitários, afirmam que essas instâncias locais são espaços de violência, de desigualdade entre homens e mulheres e de afirmação dos papéis de gênero. Segundo as autoras, isso estaria relacionado ao fato da maioria dos juízes responsáveis pelos tribunais desconhecerem a Lei da Família (nº10/2004), apesar da maior parte dos conflitos resolvidos nessa instância estar relacionada à família, e, principalmente, pela pequena presença de mulheres ocupando cargos dentro dessas instâncias locais. Além disso, elas afirmam que muitos juízes comunitários não distinguem casos de natureza cível e criminal, o que permite muitas vezes que casos de agressão física sejam entendidos apenas como “problemas conjugais” e não violência física. Nesse contexto, boa parte das mulheres – que representam o maior número da população que recorre a essas instâncias acaba sofrendo inúmeras violências nesses espaços, além de voltarem para casa sem a solução de seus problemas. Por fim, Arthur e Mejia (2006) nos lembram de que existem inúmeras diferenças entre os tribunais comunitários de cada região, seja a respeito da estrutura de organização dos membros ou acerca das formas de resolução de conflitos e que, de maneira geral, existem tensões entre as várias instâncias mediadoras ao nível local, o que dificulta ainda mais a resolução dos conflitos. Com isso, é possível perceber parte das dificuldades no acesso à justiça em Moçambique, seja a nível estatal ou a nível comunitário, o que ressalta a

importância da assistência feita por algumas organizações de defesa dos direitos das mulheres nesse contexto, tais como a AVIMAS, a MULEIDE e a AMMCJ.

Deste modo, apesar da lei garantir herança às viúvas e protegê-las em casos de violência, muitas mulheres ainda recorrem às associações, queixando-se por estarem envolvidas em conflitos com a família do marido a esse respeito. Porém, nesse contexto, durante as conversas com as viúvas, uma das questões que despertou a minha atenção foi o fato delas recorrerem às organizações como última opção para tratar desses conflitos familiares, tendo em vista que elas já tinham acionado anteriormente outras instâncias locais de resolução de conflitos, tais como os grupos dinamizadores (onde estão os chefes de quarteirão e os secretários de bairro) e os tribunais comunitários²⁷. A viúva Lina, por exemplo, tentou negociar de várias formas com os familiares de seu marido, além de consultar o chefe do quarteirão inúmeras vezes e até mesmo a polícia, para só depois recorrer à MULEIDE.

Por um lado, a demora pela busca da assistência judiciária está relacionada ao fato das viúvas reconhecerem que as questões sobre herança (assim como o cuidado com os filhos e as acusações de feitiçaria) devam ser resolvidas na esfera familiar por meio de conversas e longas negociações ou com o acionamento de instâncias mais próximas à sua comunidade, tais como os grupos dinamizadores. Por outro lado, creio que essa situação também pode estar relacionada a diferentes concepções de direitos e violências, que podem ser pensadas a partir do que Luís Roberto Cardoso de Oliveira chama de “dimensão simbólica dos direitos” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2011), ou seja, à “maneira como os direitos são vividos pelos atores que se envolvem nessas relações conflituosas. Isto é, como os direitos são vividos e como ganham sentido para as partes” (p.456).

Embora a lei formal proteja essas mulheres, acioná-la é uma opção apenas quando existe uma insatisfação em relação às soluções apresentadas (ou à falta delas) por outras instâncias locais de resolução de conflitos, as quais apresentam sentidos de justiça particulares e operam de acordo com outras linguagens e códigos, que não apenas os jurídicos formais, ou seja, através de outras “sensibilidades jurídicas” (GEERTZ, 2000).

²⁷ os grupos dinamizadores são organizações de base da administração Estatal criadas pela FRELIMO (Frente de Libertação de Moçambique) após a independência, que aconteceu em 1975. Atualmente a autoridade local desses grupos está sob encargo do chefe de quarteirão e do secretário do bairro, ambos nomeados pelo Conselho Municipal.

A partir dos relatos das viúvas, foi possível perceber que essas outras instâncias parecem ser eficazes apenas em relação às demandas dos familiares do marido, situação reconhecida por elas como injusta e desigual. Assim, parece que a insatisfação das viúvas em relação a essas soluções, que privilegiam os familiares do marido, passa pela “dimensão moral de direitos” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2011), ou seja, pelo “reconhecimento, ou o direito de ser tratado com respeito e consideração” (p.461). Deste modo, com base em casos como o de Lina e da breve observação que pude fazer dos atendimentos às viúvas, comecei a pensar que o acesso à assistência judiciária por parte dessas mulheres está intermediando a resolução de alguns de seus conflitos familiares, na medida em que essas mulheres passam a enxergar a impossibilidade de permanecer em suas casas, por exemplo, que muitas vezes é também a casa dos parentes do marido, como violência patrimonial e como uma violação de direitos.

Uma das advogadas da MULEIDE costumava dizer que, de modo geral, os problemas enfrentados pelas viúvas estavam relacionados às tradições culturais. O *lobolo*, por exemplo, era sempre apontado como uma prática que colocava a mulher em uma situação desfavorecida, na medida em que dificultaria o divórcio e o processo de divisão de bens (no caso das viúvas)²⁸. Sobre esse mesmo aspecto, a coordenadora da AVIMAS afirmava ainda que era muito desafiador conscientizar as mulheres de que elas tinham direito à herança e que os conflitos familiares vividos por elas não deveriam ser apenas assunto de família, afinal consistiam em uma violação de direitos. Dessa forma, percebi que essas organizações “contribuem para novas definições de violência, assim como de direitos” (SLENES, 2014, p.41).

Nesse cenário, percebi ainda que as ativistas e advogadas constantemente acionavam, de forma dicotômica, os termos “tradição” e “modernidade”, que podem ser compreendidos como construções discursivas e históricas e que “tornaram-se categorias êmicas, presentes nos

²⁸ Não investiguei a fundo se, de algum modo, as viúvas associam os seus problemas de divisão de bens e herança ao pagamento do *lobolo*, concordando assim com a perspectiva das organizações de mulheres, mas ainda que o façam, não deixam de afirmar a importância de sua realização e falar com entusiasmo sobre o fato de terem sido “loboladas”. Além disso, é preciso levar em consideração os estudos recentes que tentam mostrar as reinvenções pelas quais essa prática “tradicional” tem passado ao longo do tempo. Paulo Granjo (2004, 2005) consegue mostrar, por exemplo, que em muitos casos o homem não arca sozinho com todas as despesas da cerimônia. Além disso, no “lobolo de seu amigo Jaime” (2004), ele mostra que a cerimônia foi realizada muito depois de uma união civil, sendo motivada por problemas conjugais e espirituais e não somente por obrigações morais. E nesse *lobolo* descrito pelo o antropólogo, a mulher ainda ajudou o companheiro a juntar o dinheiro para cobrir todos os gastos atrelados à realização da cerimônia. Nesse sentido, é importante levar esses aspectos em consideração e evitar fazer uma analogia direta entre o *lobolo* e os problemas vivenciados pelas mulheres. A partir dos relatos das viúvas e de aspectos que apareceram em suas trajetórias, tento mostrar no segundo capítulo uma relação entre a realização do *lobolo* e o processo de luto.

discursos cotidianos e no senso comum” (PASSADOR, 2011, p.2). Assim como afirma Luiz Henrique Passador (2011), “o debate sobre a ‘tradição’ e seus empecilhos para projetos de ‘modernização’, tanto coloniais quanto pós-coloniais, historicamente perpassa o debate político e o pensamento social moçambicano” (p.1)

O interessante é que, embora esses termos sejam apresentados, na maioria das vezes, de maneira oposta, colocando de um lado as práticas “tradicionalistas” e de outro a lei “moderna”, “como se o parentesco pudesse ser simplesmente empacotado e descartado como uma parte da tradição” (STRATHERN, 2015, p. 255), a forma como as viúvas acionam a legislação através da assistência judiciária mostrou que essa dicotomia nem sempre dá conta dos conflitos familiares vivenciados por essas mulheres (e da forma como elas buscam resolvê-los).

A viúva Isabel que entrevistei na MULEIDE e que, assim como Lina, estava iniciando o processo de divisão de bens, contava-me sobre os conflitos e brigas que vinha tendo com os parentes do marido e sobre quão doloroso estava sendo aquele período em sua vida. Mas ao mesmo tempo, enquanto estávamos ali na associação, ela fazia ligações para os cunhados para contar "amigavelmente" como estava sendo a judicialização. Lembro-me de perguntá-la se ela pretendia em algum momento romper os laços com esses familiares e ela disse que não romperia afinal a tensão era “uma coisa do momento”. À primeira vista essa relação parecia ser um tanto quanto ambígua, pois mesmo sendo algo estressante e violento, em alguns casos, o conflito não rompia totalmente os vínculos familiares. No entanto, isso demonstrou que, ao mesmo tempo em que as viúvas reivindicavam seus direitos diante da lei formal, elas (re)negociavam alianças com a família de seus maridos.

Quando conversei com a advogada Maria Luísa sobre a participação dos familiares nos processos instaurados pela MULEIDE, acabei descobrindo que essa participação poderia ir além dos telefonemas. Ela me informou que algumas vezes as viúvas chegavam até o local acompanhadas pelos próprios familiares do falecido marido. Nesses casos, através do que eles chamam de “educação legal”, muitos conflitos são resolvidos por meio de conversas na própria organização e sem a abertura de um processo judicial formal. Nessas conversas, os advogados informam quais são os direitos das viúvas e também quais são os direitos dos outros familiares, o que reitera a ideia de que a reivindicação de direitos acontece paralelamente a uma (re)negociação familiar, ou seja, a uma reelaboração das relações familiares a partir do acionamento do que está previsto na lei formal.

Desse modo, o que parece estar por trás da discussão sobre os conflitos de divisão de bens e da assistência judiciária das organizações da sociedade civil é a compreensão de como as pessoas recorrem às leis para legitimar uma diversidade de práticas e configurações familiares. Para além de pensar o parentesco em sua dimensão relacional, é uma reflexão sobre como o direito é um elemento constitutivo das relações familiares e quais as contradições e os embates que isso implica, finalmente nos permitindo entender como ele está operando ali naquele contexto.

Neste sentido, foi possível perceber a complexidade das reivindicações das viúvas, que está associada à mobilização de diferentes mecanismos de resolução de conflitos, sendo as organizações de mulheres apenas um deles. O objetivo não foi apontar a ineficiência de outras instâncias e tão pouco resumir os problemas enfrentados por essas mulheres aos limites do acesso à justiça em Moçambique. Ao contrário, o objetivo aqui neste trabalho é apresentar as experiências de algumas viúvas sob um ponto de vista que discute não só seus constrangimentos, mas suas escolhas e estratégias frente aos conflitos familiares.

A partir do esforço reflexivo de compreender os conflitos das viúvas sobre divisão de bens e herança, comecei a pensar que assim como a realização do *lobolo* permite a compreensão de um amplo universo de negociações familiares e de disputa de interesses de diferentes ordens e, inclusive, interesses materiais, a viuvez também nos permite compreender essas alianças e a maneira pela qual elas modificam as relações entre os sujeitos e as diversas formas pelas quais elas são renegociadas, especialmente em um contexto contemporâneo de pluralismo jurídico, marcado por legislações que regulam herança, condenam a violência contra a mulher e pregam a equidade de gênero.

Assim, a viuvez apresenta-se como uma forma interessante para pensar o parentesco no Sul de Moçambique, justamente por apresentar o paradoxo de fazer parentesco a partir de relações familiares que estão sendo reconfiguradas, principalmente através do acionamento de uma nova legislação. O que levanta questões a respeito do que é família nesse contexto, e de como as redes de parentesco vão muito além do núcleo familiar esposa-marido-filho e daquilo que as organizações de mulheres definem como “tradicional”. A partir disso, dando continuidade ao meu argumento de que a viuvez é um momento de (re)negociações de alianças, tento mostrar no próximo capítulo como a essas (re)negociações e as reconfiguração das relações familiares estão presentes também em outras dimensões da vida das viúvas.

Capítulo 2. *Lobolo*, rito de purificação e luto

Embora eu tenha sido incentivada pelos meus professores da UEM e por Sandra e Clara da WLSA a desenvolver a pesquisa sobre a situação das viúvas, estudar esse tema foi um desafio em alguns momentos tanto por causa da minha pouca idade (em 2014 estava com 19 anos), quanto pela interdição de algumas questões relativas à viuvez.

Além de ser estrangeira, eu era vista como uma menina muito jovem, “a menina Aline”, forma carinhosa pela qual Fátima, Aparecida e Maria se referiam a mim quando estava na AVIMAS. Inclusive, em um momento de descontração elas me ensinaram a dizer em xichangana que eu “estava a crescer”, *mina nokula natakula*. O fato de nunca ter sido casada e também de não ter filhos era sempre posto em questão quando eu dizia estar interessada nos assuntos referentes à viuvez para a mulher naquele contexto. Quando falava que já fazia faculdade no Brasil e que estava estudando na UEM enquanto vivia em Maputo, o meu interesse de pesquisa parecia ser um pouco mais compreendido, mas nada suficiente para alterar o meu status de jovem, de menina.

Além disso, falar do rito de purificação e das especificidades do luto, por exemplo, poderia gerar certo desconforto e se o assunto fosse as acusações de feitiçaria o mal estar era ainda maior. Quando conversava com alguns colegas da faculdade ou até mesmo com as ativistas da AVIMAS e da MULEIDE sobre essas questões, o assunto não rendia muito e eu percebia um estranhamento e, em alguma medida, um incômodo por causa disso. Após algum tempo fui me dando conta de que algumas questões não eram discutidas com facilidade e nem em qualquer espaço e que existia certo tabu para tal. Depois de refletir junto com alguns colegas tanto em Moçambique quanto aqui no Brasil, percebi ainda que a dificuldade para falar desses temas poderia estar relacionada não só a uma interdição em si, mas também a todo o contexto de perseguição das práticas culturais que marcou diferentes períodos da história de Moçambique e ainda persiste, embora seja de formas diferentes e sob outros argumentos.

O debate sobre essas práticas evidencia a diversidade cultural existente no país, o que serve inclusive para materializar diferenças e disputas entre o norte e o sul. No caso de Maputo, que está na região sul do país, a resistência para falar de algumas das práticas ditas

“tradicionais” é ainda maior, pois a região é considerada muito mais desenvolvida do que o restante do país e fala-se muito em uma identidade moçambicana e rejeita-se, por exemplo, um debate pautado em diferenças e identidades étnicas²⁹. Desse modo, um estrangeiro interessado nesses assuntos poderia ser interpretado como alguém que está exotizando a cultura local ou até mesmo falando de “coisas que não existem”. Apesar desse contexto mais geral e das dificuldades que encontrava para falar dos assuntos atrelados à viuvez, quando conversava com as viúvas muitos aspectos esbarraram em práticas “tradicionais” como o *lobolo*, o rito de purificação e as práticas de luto e somente a partir da análise de tudo isso é que a compreensão do que “significa ser viúva” em Moçambique ficou mais inteligível. Portanto, tendo discorrido no capítulo anterior sobre os direitos legais e as reivindicações políticas dessas mulheres, discutirei agora outros aspectos que caracterizam a trajetória da mulher viúva e que também demonstram, assim como os conflitos de divisão de bens e herança, como a viuvez é um momento de (re)negociar alianças e de reconfigurar relações familiares.

Normalmente, depois de conversar sobre os motivos que levaram cada viúva à MULEIDE, eu fazia perguntas sobre o casamento e a relação com o marido, perguntava se elas tinham sido “lobolodas” e como era a relação com a família do marido, antes e depois da morte dele. A partir disso, tentei fazer uma espécie de “história de vida” das viúvas através das entrevistas, procurando entender a viuvez como uma “experiência compartilhada, diferenciada e diferenciadora” (KOFES, 1994, p.130), no intuito de compreender aquilo que era compartilhado e aquilo que era distinto entre essas mulheres, ou seja, os pontos de junção e disjunção de suas experiências (p.139)³⁰.

²⁹ No contexto após a independência a Frelimo empreendeu um projeto amplo de modernização e tinha como um de seus objetivos centrais a criação de uma cidadania moçambicana, o que implicou em uma perseguição intensa às diversas práticas “tradicionais” como o *lobolo* e os ritos de iniciação, vistos como legados de um passado tribal e obscuro. Conforme descrito pelo antropólogo Christian Geffray, no pós-independência “as convenções sociais ligadas à herança, ao casamento ou a outras obrigações domésticas têm que ser dissimuladas como o são, aliás, muitas das práticas matrimoniais, consideradas instáveis e incorretas face ao ideal da família nuclear que o esquema aldeão preconiza. A própria iniciação é proibida, assim como as cerimônias fúnebres, considerada vícios arcaicos e ‘feudais’.” (GEFFRAY, 1991, p.53)

³⁰ Quando realizei a pesquisa em 2014 e desenvolvi as entrevistas com as viúvas não tinha em mente a proposta de realmente elaborar histórias de vida enquanto uma metodologia previamente delimitada. Na verdade, na época eu ainda desconhecia essa possibilidade metodológica e somente posteriormente ao meu trabalho de campo é que tive contato com as proposições de Suely Kofes. A antropóloga define as histórias de vida como relatos motivados pelo pesquisador, que trazem uma informação a respeito “daquela parcela da vida do sujeito que diz respeito ao tema da pesquisa, sem esgotar as várias facetas de uma biografia” e que é capaz de articular as dimensões subjetiva e interpretativa do sujeito. Por isso, ela inclusive prefere falar de “estórias de vida” ao invés de “histórias”, pois considera isso como uma interpretação individual de experiências sociais (KOFES, 1994, p. 118). Nesse sentido, acredito que a proposta da antropóloga aproxima-se de alguma forma ao que eu

A partir disso, o desafio é conseguir falar dos inúmeros aspectos que marcam a trajetória das mulheres viúvas, tendo em vista que as diferentes práticas não estão dissociadas umas das outras e que também se apresentam através das diferentes experiências pessoais dessas mulheres. O *lobolo*, por exemplo, era um episódio comum na vida de quase todas elas e a maioria falava sobre isso com muito orgulho e entusiasmo, o que me fez pensar nas proposições de Paulo Granjo (2004) a respeito dessa prática. Segundo o antropólogo, além de permitir uma negociação complexa de estatutos, alianças e descendência e uma relação com os espíritos dos antepassados, a realização do *lobolo* influencia diretamente as relações cotidianas. Ou seja, o *lobolo* não só interfere nas relações sociais, definindo as pertencas linhageiras e as posições de cada membro do grupo, mas também provoca uma mudança no tratamento dos noivos após a realização da cerimônia.

Lobolar ou ser lobolada não é, no entanto, apenas uma matéria de descendência, economia ou relação com os espíritos, por muito reinterpretável e passível de manipulações práticas que cada um destes aspectos se revele (...). O homem que lobola torna-se, antes de mais, um exemplo a seguir. A imitação da sua atitude é tão frequente que a cerimônia é popularmente apresentada como um fenômeno epidêmico, dizendo-se mesmo que a cada lobolo se seguirão outros três, em cada um dos restantes pontos cardeais do bairro (...). Também as mulheres loboladas se tornam um exemplo invejadas (...). As principais consequências para a vida quotidiana são, no entanto, a responsabilidade e o completo estatuto de adulta. (GRANJO, 2004, p.16)

Além disso, a sua realização materializa a entrada da mulher na família do marido e parece implicar algumas obrigações após a união, a exemplo da necessidade de vestir o luto, como a seguinte fala de uma viúva demonstra:

“Com meu marido era tudo bem. A confusão era só com a família dele. Queríamos casar, estragaram o casamento. Mas ele me lobolou e tudo em 2010. Eu comecei a viver com ele em 2006. Tivemos duas filhas. Quando a família disse assim: ‘Tem que pôr o luto’. Eu disse assim: ‘A minha religião não aceita luto’. Eu sou da Igreja Velha Apostólica. Disseram que não: ‘Nós insistimos que você vista o luto porque o nosso irmão te lobolou’. Eu disse: ‘Então, não tem problema, ei de pôr. Mas eu ei de ficar um ano’. (...) Chegou a fazer missa já de seis meses. Primeiro fizeram orações. Eu já tinha direito de mexer as coisas. Mas era muito cedo! As minhas cunhadas fizeram orações e tiraram. Quando eu entrei dentro da casa, sentei. Então, por fim uma delas vem. Nem avisaram à minha família. Porque na nossa tradição quando chega a hora de uma pessoa tirar o luto a família dela, por exemplo, a minha família tem que saber. Há uma coisa que tem de fazer. Depois aquela família assim que me comprou aquela roupa deverão organizar outras roupas para quando mudar. E a minha família também organiza e há de fazer o mesmo. Mas não tinha esse conhecimento, não trouxeram nada sobre aquilo ali. Não sabia que sou eu a tirar o luto. Me disseram só pra tirar luto, ‘nós estamos a dizer para tirar’.” (Lina [52 anos] em entrevista realizada em setembro de 2014)

tentei fazer com as viúvas que entrevistei, na medida em que eu tomava com ponto de partida o motivo que as fizeram buscar as associações e questões referentes ao casamento e às relações familiares.

A fala acima é da viúva Lina que tinha procurado a MULEIDE para conseguir vender a casa onde morara com o marido e as filhas e cujo conflito de divisão de bens apresentei no primeiro capítulo. Quando conversamos sobre o período após a morte de seu marido, ela relatou que embora os familiares dele a deixassem definir quanto tempo ficaria de luto, eles não respeitaram a sua vontade, retirando após seis meses, quando na verdade era para ela ficar durante um ano. Além disso, não consultaram seus outros parentes e tão pouco respeitaram as regras de sua igreja, que na verdade nem permitia vestir o luto em si³¹.

Diferente dela, outra viúva, que na época da pesquisa estava com 25 anos, nem sequer pôde vestir o luto e recebeu como argumento da família do marido o fato dela não ter sido “lobolada” e de não ter filhos com ele³². Quando perguntei como estava sendo aquele período em sua vida, ela disse: “Eu sinto que ser viúva é um peso. Tudo é mais pesado para mim. É muito difícil porque ainda sou nova e também por causa dessas coisas que estão a dizer. Falam ‘male’ mesmo. Eles dizem que eu não tenho filhos naquela casa.” Desse modo, sem a realização do *lobolo* e sem filhos, a negociação familiar ficou apenas na dimensão material através da divisão da indenização que a viúva tinha recebido da empresa onde o marido trabalhou e da divisão do valor da casa onde ela estava vivendo até aquele momento. Neste caso em que não houve *lobolo* e nem descendência, a viuvez significou o rompimento total daquelas relações familiares e talvez até mesmo uma morte social da viúva para a família do marido. Lembro que ela estava muito fragilizada durante a entrevista e disse que assim que o conflito de divisão de bens fosse resolvido, ela pretendia voltar para sua terra natal, Quelimane, região central de Moçambique.

No entanto, nem todos os casos são como esses em que a viúva tem suas escolhas sobrepostas pelas decisões dos familiares do marido, pelo contrário, em muitos outros casos

³¹ Com base na minha interlocução com as viúvas, acredito que “pôr o luto” ou “vestir o luto” em Moçambique significa principalmente o processo de vestir uma roupa específica durante determinado tempo após a morte de um parente. Na MULEIDE conheci tanto mulheres que usaram roupas pretas, quanto outras que afirmaram usar um traje totalmente branco. Como não aprofundei uma conversa sobre esses aspectos, não sei ao certo o que define cada uma dessas especificidades, porém acredito que elas podem estar atreladas às diferenças religiosas e também regionais. Além disso, uma viúva disse que “hoje” o luto pode ser vestido junto com *capulanas*, um tecido tradicional estampado e muito colorido. Então a blusa de manga comprida, seja de cor branca ou preta, poderia ser vestida junto com a capulana, que também é usada para fazer roupas, cobrir mesas e camas, carregar bebês, dentre outras coisas. Para compreender os diversos usos desse tecido em Moçambique ver o trabalho “Amarrando corpos, pessoas e objetos: as capulanas no norte de Moçambique” de Helena Assunção (2015). Por fim, apesar da centralidade da vestimenta, o processo de luto também pode envolver um comportamento particular e determinadas prescrições, como a necessidade de evitar ter algum relacionamento afetivo e principalmente relações sexuais.

³² Ela foi a viúva mais nova que conheci em Maputo, a única com menos de 35 anos e talvez a que tivesse a história de maior fragilidade. Além de sentir-se extremamente sozinha porque toda a sua família vivia muito de distante de Maputo, a sua pouca idade também era um aspecto central em seu relato.

essas questões são pensadas conjuntamente e existe também uma autonomia dessas mulheres para escolher e questionar algumas proposições dos familiares e até mesmo algumas “tradições”. A viúva Carmelinha, que assim como Lina também foi “lobolada”, decidiu “ficar de luto” o dobro do tempo sugerido pela família do marido.

“Luto ultimamente eles costumam dizer que depende da pessoa. Não obriga. Pelo menos a minha família, a família do meu marido, eles optaram assim, mas tinha que ser pelo menos seis meses. Mas disseram que depende de mim, porque o luto eles dizem que não significa amor e o sentimento que eu tenho com o meu falecido. Posso pôr luto enquanto eu não dou aquele valor, porque **luto é roupa, não é nada**. Luto é mais para, por exemplo, o meu marido tinha amigos e alguns não souberam, quando cruzam no caminho e eu com aquele luto de manga comprida preta, eles já sabem que meu marido faleceu. Logo ali me dão os sentimentos e ficam sabendo sem precisar de perguntar, através daquela roupa. Então, a minha família disse que o tempo depende de mim. Eu assim fiquei um ano de luto. **Eu sozinha é que continuei com aquela roupa. Depois de seis meses já disseram que eu podia colocar blusa assim de manga curta, mas eu é que quis continuar assim**” (Carmelinha [58 anos] em entrevista realizada em outubro de 2014)

Além do *lobolo*, o aspecto religioso apareceu bastante nas falas das viúvas como um marcador muito importante para as decisões a respeito de como o luto deveria ser vivido e “vestido”. A viúva sofia que estava com 41 anos na época da pesquisa, apesar de ser muçulmana escolheu ficar de luto por um período superior à quaresma, tanto porque estava “acumulando” o luto de outros dois parentes, quanto pelo grande sentimento que tinha pelo marido. Como eu ainda não sabia identificar muito bem quais eram os marcadores do luto e o que determinada roupa comunicava naquele contexto, eu perguntei à Sofia se ela tinha ficado de luto e ela me respondeu assim:

“Sim. Não estás a ver? (risos). Eu estou aqui com a blusa preta. Hoje acabaram com aquela coisa do um ano e posso usar a blusa com outras capulanas. Com essa blusa que fica até aqui [no meio do braço], as pessoas respeitam. Mas eu poderia tirar [o luto] há muito tempo. Os outros tiraram há muito tempo, mas eu? Eh pá! Aconteceu muita coisa. Primeiro faleceu a minha mãe, segundo a minha irmã no mesmo mês, a terceiro faleceu o meu marido. Faz conta, tenho três lutos, minha irmã, minha mãe e marido. A norma muçulmana só fica quarenta dias, a quaresma. Mas como eu senti, eu senti muito...Aquele senhor [o marido], eu fiquei com ele 20 anos.” (Sofia [41 anos] em entrevista realizada em setembro de 2014)

Nesse sentido, a prática de “vestir o luto” está atrelada a uma série de aspectos como a religião³³, a realização do *lobolo*, a produção de descendência (ou seja, fato de ter ou não filhos) e pode variar ainda de acordo com as especificidades de cada região do país. Além disso, a decisão de “vestir o luto”, apesar de ser em alguns casos resultado de imposições familiares, é em muitos outros casos resultado de negociações familiares em que as mulheres

³³ É importante ressaltar que as principais religiões praticadas em Moçambique são a religião católica e protestante, a religião islâmica e a religião zione. Não consegui encontrar nenhuma informação quantitativa a respeito do número de adeptos de cada uma dessas religiões. Porém, acredito que esse número pode variar fortemente a depender de cada região do país.

têm autonomia para expressar suas vontades e sentimentos e escolher acatar ou não a sugestão feita pela família do marido.

Outra prática que também depende das negociações entre a viúva e a família do marido e que antecede as decisões a respeito do luto é o rito de purificação. Quando comecei a ter contato com as viúvas e a fazer as entrevistas, eu já tinha lido alguns textos sobre esse rito, que normalmente é chamado de *Kutchinga* na região sul de Moçambique e *Kupitakufa* no centro do país. Apesar de não perguntá-las diretamente sobre isso, ao longo das entrevistas algumas viúvas descreviam um período após a morte do marido em que elas ficavam em casa durante sete dias, saindo apenas após o “oitavo dia”. A viúva Carmelinha fez a seguinte descrição a respeito desse momento:

“O oitavo dia é...aquilo é um dia que para nós que seguimos é para permitir ir mostrar a campa àquelas pessoas, por exemplo, ele tinha irmãos que estavam na África do Sul e não chegaram a tempo para enterrar o irmão. Então naquele oitavo dia, eles assim tiveram oportunidade de a gente **ir mostrar a campa e colocarmos flores e orações** e pronto. Voltamos para casa... (...)”

Então pedi a ela que me dissesse o que se faz antes desse dia e a resposta foi:

“Fica dentro da casa, não sai. Fica com toda, com toda aquela família, que acompanha, que isso é pra me dar o quê? É pra me dar aquela simpatia, é pra aquele carinho e para acarinhar e pra eu não estar sempre a pensar nele. (...) **Pra banho... alguém tinha que preparar água pra mim tomar banho.** Praticamente eu só ficava ali deitada, não fazia nada até o oitavo dia.” (...) (Carmelinha [58 anos] em entrevista realizada em outubro de 2014)

Assim como Carmelinha, Lina também fez uma descrição do oitavo dia muito semelhante:

“O oitavo dia é assim, depois do funeral não faz nada né. Fica dentro, sei lá. **Então, para poder sair fora tem que acompanhar para o cemitério, estar família pra poder sair fora. Só vão pôr água pra ti tomar banho,** sentar e comer, sentar e *matabichar* [tomar-café da manhã, lanchar]. Vêm te visitar pessoas. Ainda não está autorizada a mexer nada. Fiquei sete dias em casa.” (Lina [52 anos] em entrevista realizada em setembro de 2014)

Embora as viúvas tenham mencionado o “oitavo dia”, em alguma medida o que realmente acontece ao longo dos sete dias antecedentes a isso parece ser algo que não se fala e não se compartilha, há certa interdição. Então, não tenho dados para falar do rito de purificação, seja para reiterar ou questionar as descrições que encontrei na bibliografia sobre o tema (TEMBE, 2003; TEMBA, 2004), que menciona a prática da relação sexual da viúva com um cunhado como aspecto central do rito e como uma violação dos direitos sexuais e reprodutivos dessas mulheres. Por outro lado, o fato das viúvas falarem que ao longo dos sete dias alguém “prepara água para elas tomarem banho” me fez pensar que isso poderia ser o

banho de ervas que aparece tanto na obra de Paulina Chiziane (2015) como uma das fases do *kutchinga*, quanto na proposta dos médicos tradicionais de eliminar a relação sexual do rito para que se faça apenas uma purificação simbólica através do banho de ervas (BRITO, 2016). Além disso, ir ao cemitério para levar flores e fazer orações parece corresponder ao ato conhecido como “a deposição de flores”, descrita por Passador (2010) como “a fase final do processo funerário, realizada oito dias após o enterro” (PASSADOR, 2010, p.193). Por fim, é preciso ressaltar que as entrevistas não eram somente sobre essas questões e que as viúvas falavam apenas aquilo que se sentiam à vontade e o que fazia sentido para explicar os conflitos e “confusões” familiares que as fizeram procurar a assistência das organizações de mulheres, e é sobre isso que gostaria de refletir a seguir.

Os assuntos sobre o funeral, o “oitavo dia” e sobre as decisões a respeito do luto apareciam nas falas das viúvas como uma forma de introduzir e explicar o início dos conflitos com os familiares do marido, que elucidam algumas questões sobre a (re)negociação de alianças e sobre a dimensão material atrelada a isso. A organização do processo funerário, do rito de purificação, do oitavo dia e do luto depende da compra de várias coisas, que vão desde o próprio caixão até as comidas, bebidas, flores, capulanas e roupas. Dessa forma, além das decisões sobre a dimensão relacional do processo funerário e de luto que discuti acima, existe também uma negociação que passa pela dimensão material em que interesses econômicos entram em questão. Nesse contexto, viúvas que têm o controle sobre os bens do marido e da família vão ser acionadas e muitas vezes pressionadas por causa disso, assim como o relato de Lina demonstra:

“Meus cunhados disseram: ‘Queremos saber como é que será o funeral’. Eu disse a eles: ‘Aqui não tem dinheiro’. Então, começaram a fazer briga: ‘Você escondeu valor’. Eu disse: ‘Não escondi nada’. E eles perguntaram: ‘Como é que há de ser essas coisas de comida?’ Eu disse: ‘Ah, de comida não tem problema.’ Tinha comidas na *barraca*, sei lá. Tínhamos frangos, meu marido tinha deixado um aviário... Então, resolvemos o funeral, passou! Quando passou o funeral, eles disseram: ‘Nos dê o cartão do banco’. Eu entreguei, não neguei, levaram aquele cartão. Agora quando é pra tratar assunto de oitavo dia eles dizem: ‘Que tal? Viemos tratar assunto de oitavo dia.’ Eu disse: ‘Se vocês levaram cartão...’. Eh pá, começou confusão!” (Lina [52 anos] em entrevista realizada em setembro de 2014)

Nesse sentido, relatos como esse me fizeram pensar mais uma vez que do mesmo modo em que a realização do *lobolo* nos permite compreender uma série de negociações familiares e de disputa de interesses de diferentes ordens e, inclusive, interesses materiais, a viuvez também nos permite compreender tudo isso. Como tentei mostrar até aqui, essas negociações são marcadas por tensões, conflitos, constrangimentos e também por escolhas. Nesse sentido, me valho novamente das reflexões de Granjo (2011) que chama atenção para o

fato de que não se deve analisar essas questões tendo em mente apenas o universo das relações de parentesco e sim pensar que isso também está associado aos inúmeros interesses que marcam a vida contemporânea de Moçambique. Segundo o antropólogo, as viúvas que possuem propriedades ou certa independência financeira, por exemplo, são acusadas de feitiçaria com maior frequência e sofrem mais com a situação de expropriação de bens (GRANJO, 2011)

Dessa forma, embora as acusações de feitiçaria não tenham aparecido ao longo da minha interlocução com as viúvas, abro um parêntese para as proposições de Luiz Henrique Passador (2010) e de Paulo Granjo (2011) a respeito disso, pois elas são interessantes para pensar os casos de obrigação e proibição de vestir luto e de expropriação de bens que discuti até o momento. Primeiramente, é preciso entender que a feitiçaria é uma prática fundamental para a compreensão do contexto social de Moçambique e é constantemente acionada para justificar a existência de diferentes tipos de doenças, ordenando assim o pensamento e as ações dos sujeitos (PASSADOR, 2010). Tendo em vista esse contexto, Passador (2010) afirma que no universo da “tradição” em Moçambique, as mulheres são vistas como “más” e como “feiticeiras” e por isso são apontadas como as causadoras de diferentes doenças e feitiços, situação que é compartilhada por algumas mulheres viúvas. A partir disso, o antropólogo parte da centralidade do parentesco naquele contexto para entender a crença de que as mulheres são más, tendo como campo de sua pesquisa o distrito de Homoine, na região sul do país.

Segundo Passador (2010), as mulheres estariam em uma situação de maior vulnerabilidade quando se trata das acusações de feitiçaria devido a uma configuração de gênero atrelada às concepções do que é pessoa naquele contexto e do que gera doença e causa desconfiança e medo.

As mulheres são consensualmente vistas como detentoras de um certo tipo de poder e perpetradores de um certo tipo de violência relacionada a forças espirituais ou a impurezas. Isso as submete a um regime de constante desconfiança e violência, concebida nesses termos como uma forma de contra-violência. É esse aspecto de uma realidade que articula pessoa, gênero e doenças (...). (PASSADOR, 2010, p.185)

Além disso, tendo em vista que no sul do país o parentesco é feito principalmente pela via paterna e masculina, as mulheres seriam mais vulneráveis frente à família do marido

ainda por serem parentes afins e não consanguíneos³⁴. Assim, segundo o autor, como o parentesco e as formas de aliança e descendência têm uma centralidade na constituição da pessoa e dos sistemas socioculturais em Moçambique,

Majoritariamente, acusam-se as mulheres de perpetrarem tensões, doenças e mortes entre parentes por aliança e descendência (...). **Num sistema de descendência agnática, tem-se que sua perpetuação exige a incorporação de mulheres e afins através das alianças matrimoniais. Mulheres e afins vem de fora, de outro grupo de descendência,** como *estrangeiros* ou *vientes* - termos usados em Homóiine, de forma indistinta, quando se quer referir a sujeitos que venham de fora de um determinado universo tomado como o “dentro”. Os *vientes* são sempre objeto de suspeita e temor, pois são, por princípio, inimigos potenciais que exigem pacificação. **São a esses elementos originalmente “de fora”, mulheres e afins incorporados por aliança, que se voltam os principais temores de agressão e desconstrução da pessoa.** Por outro lado, as alianças e pacificações operadas por ascendentes podem ser rompidas por seus descendentes, rompendo com os investimentos da pessoa que inaugurou um núcleo de descendência. Os ascendentes, por sua vez, em função de sua posição hierárquica geracional, podem punir seus descendentes insubordinados, assim como submetê-los aos seus interesses e ambições (...). **Assim, tanto são os inimigos potenciais as mulheres e os afins, quanto os ascendentes e os descendentes. Por isso tem-se uma ambiguidade constante nas relações de parentesco: se a pessoa se constrói numa rede de relações de aliança e descendência há também um grande potencial de predação e desconstrução da pessoa pelas mesmas vias.** (PASSADOR, 2010, p. 199, 200 e 201) (grifo meu)

Assim como Luiz Henrique Passador (2010, Paulo Granjo (2011) também compartilha dessa perspectiva que tenta justificar a vulnerabilidade da mulher frente à família do marido a partir de sua posição estrutural como parente por aliança e de uma configuração de gênero. No entanto, a reflexão de Granjo vai além e procura articular o debate sobre as relações de parentesco e de gênero aos interesses materiais e econômicos existentes naquele contexto e às expectativas em relação aos papéis sociais, ou seja, em relação ao que se espera de uma mulher seja enquanto esposa, mãe, nora, cunhada, tia, etc.

Assim, os parentes por aliança encontram-se desde logo na posição estrutural de potenciais suspeitos, com destaque para as mulheres que tenham ido residir junto da família do marido. **Se estas últimas apresentarem um comportamento considerado indesejável (como, por exemplo, serem conflituosas ou pouco submissas para com a sogra e as cunhadas, serem insuficientes respeitadas ou zelosas para com o marido e a seus mais velhos, ou invejarem os bens ou filhos das restantes), tornar-se-ão quase automaticamente suspeitas. Mas também as viúvas se encontram em uma situação fragilizada perante possíveis acusações em particular se detêm alguma propriedade localmente significativamente e assumiram com o seu estado, uma atitude de maior independência.** No caso destas mulheres, conjuga-se um feixe de factores convergentes que incluem limitada capacidade de defesa, uma imagem de avidez econômica, uma experiência de vida

³⁴ Afirmo que o patrilinearidade é a principal forma de construir relações de parentesco no sul de Moçambique porque compartilho de uma perspectiva que reconhece diversas formas possíveis de fazer parentesco, que não somente as formas familiares. Assim como afirma Luiz Henrique Passador “num nível mais amplo, as alianças se estendem para formas não familiares, como a vizinhança e os xarás (quando estes não são homens e mulheres da família de quem se herdaram os nomes), além das igrejas, dos círculos de amizade mais ou menos formais e da posição e relações no mundo do trabalho.” (PASSADOR, 2010, p.191)

passível de lhes ter revelado segredos mágicos, o cálculo econômico dos possíveis beneficiários da acusação e as tensões de poder de género- factores que, por sua vez, se vão somar às anteriores e habituais dúvidas acerca da eventual responsabilidade da viúva na morte do marido, sempre passíveis de serem reacendidas e funcionarem, como “prova” complementar, face a novas suspeitas (...). **Dessa forma, uma acusação de feitiçaria pode basear-se em diferentes conjugações de indícios que sejam passíveis de suscitar um consenso social acerca da sua validade, mas tende a acumular duas características: (1) incidir sobre figuras sociais fragilizadas e com diminuta capacidade de se defenderem, na grande maioria mulheres e idosas; (2) justificar-se com base na atribuição a essas figuras, ou à sua acção, de comportamentos pouco consentâneos com os modelos impostos pelas relações de poder localmente vigentes.** (GRANJO, 2011, p. 172 e 173). (grifo meu)

A partir disso, Paulo Granjo (2011) faz uma reflexão extremamente interessante sobre os confrontos entre os direitos humanos e o relativismo cultural e os alcances e limites do pluralismo jurídico, o que é central para a temática discutida na presente monografia e para a compreensão do longo debate sobre as inúmeras práticas ditas “tradicionais” em Moçambique. O argumento do antropólogo é que embora existam essas práticas “tradicionais” e que o parentesco tenha uma centralidade no contexto moçambicano, é importante pensar que essa “tradição”, longe de ser algo estático, é também permeada por relações de poder e de dominação entre os diferentes sujeitos que estão interagindo naquele contexto. Desse modo, ele vai defender que fazer uma projeção do relativismo cultural sobre os direitos das pessoas pode ser algo extremamente problemático e perverso, justamente por não existir nenhum contexto isento de dominação e fortes conflitos de interesses.

Nesse sentido, por mais que os direitos humanos internacionalmente reconhecidos sejam externos e até mesmo impostos ao contexto moçambicano e discrepantes em relação ao direito local e aos procedimentos consuetudinários de justiça, não se pode ignorar as fragilidades e vulnerabilidades dos sujeitos que estão sob determinada relação de poder e de dominação.

Por outras palavras, **ao tentar-se contrariar os abusos decorrentes da imposição de valores “ocidentais” num contexto de dominação intercultural, estão-se a legitimar os abusos que decorrem da imposição dos valores dos grupos dominantes locais e as formas que assume a sua relação de dominação sobre os localmente subalternos.** Apelando à emancipação de uma comunidade abstracta e imaginada, reforçam-se os instrumentos de opressão daqueles, bem concretos, que são nela dominados (...). **Sugiro que, em caso de choque entre os princípios e práticas “culturais” e os direitos humanos e de cidadania, o critério a aplicar não sejam as regras dominantes, internacionais ou locais, mas a vontade e perspectiva que em relação a esse caso expressem as pessoas e grupos que, nele, sejam dominados.** É uma solução difícil. Exige, antes de mais, conhecimento, participação e transferência de poder de decisão para os mais dominados e vulneráveis, assumindo o Estado (ou outra instituição envolvida e com capacidade para tal) o ónus de confrontar as relações de poder e dominação locais (...). Por efeito deste processo, existe sempre o risco de que, utilizando como critério a vontade e perspectiva dos dominados, estes reproduzam a ideologia localmente

dominante, optando pela defesa de práticas e princípios que, olhados do exterior, os oprimem. (GRANJO, 2011, p.180 e 181)

Neste ponto talvez as perguntas feitas pelos ativistas durante o contexto de elaboração da Lei da Família voltam à tona: “até que ponto a nova lei poderia ser contrária às culturas e aos usos e costumes? Como conciliar os direitos culturais e os direitos religiosos com as exigências de respeito pelas normas constitucionais?” (ARTHUR et.al, 2011, p.7). A discussão feita por Paulo Granjo (2011) sobre os desafios de implementação dos direitos humanos e sobre o relativismo cultural é um tema caro aos estudos antropológicos e que tem poucos consensos. Em “Antropologia e direitos humanos: alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos universais” (2006), Rita Laura Segato (2006) faz uma discussão sobre temas que evocam a tensão entre normas locais e normas de mais amplo espectro e reflete sobre algumas possíveis estratégias antropológicas para a resolução desse grande dilema, afirmando que:

A antropologia, ao longo do século XX, tentou trabalhar a consciência da humanidade para perceber e aceitar a variedade das perspectivas culturais e dos conceitos de bem. A empreitada, contudo, alcançou seu limite no momento presente, quando as culturas consideradas mais distantes, segundo a perspectiva ocidental, têm de dialogar e negociar seus direitos nos foros estabelecidos por seus respectivos Estados nacionais. Isso não torna obsoleto o projeto da antropologia como área de conhecimento mas, de certa maneira, o desloca. (SEGATO, 2006, p.216)

A partir disso, a antropóloga sintetiza três estratégias para esse dilema que tentam conciliar os princípios relativistas e universalistas. Uma delas foi proposta pelo antropólogo Richard Wilson nos anos 1990 e pensa os direitos humanos como um recurso à mão capaz de considerar os processos jurídicos transnacionais, fazendo com que o trabalho do antropólogo seja investigar a interação dos processos legais que operam em diferentes níveis. Outra foi resultado das proposições do jurista e antropólogo Boaventura de Sousa Santos no começo dos anos 2000 e diz respeito à construção de uma versão multicultural dos direitos humanos e que parte da ideia de que as culturas são incompletas e por isso deve haver um diálogo intercultural para se pensar os direitos.

A outra estratégia foi proposta entre essas duas citadas acima, mas parece ser a que mais dialoga com o que Paulo Granjo propõe e, inclusive, também foi utilizada por Segato em outros momentos, consistindo em uma revisão da forma como os antropólogos entendem a noção de relativismo. Dessa forma, essa estratégia deve fazer uma articulação entre os discursos dos direitos humanos e os interesses e aspirações dissidentes de alguns membros de determinado grupo, na medida em que seria preciso levar em consideração a existência de fissuras e interesses variados dentro de um mesmo grupo. (SEGATO, 2006, p.216). No

entanto, assim como pontuou Granjo (2011), a antropóloga também acredita que essa estratégia não se apresenta como um caminho inócuo e fácil, sendo necessário uma reflexividade contínua sobre isso tanto por parte dos antropólogos quanto por parte dos operadores do direito.

Deste modo, ao voltar para a discussão sobre os conflitos sobre divisão de bens e herança e sobre a tomada de decisões no processo funerário e no processo do luto, tomo como referencial tanto algumas proposições de Passador (2010), quando a importante discussão de Granjo (2011), e tento pensar de um lado a tentativa das viúvas de (re)negociar alianças, em muitos casos não rompendo totalmente os vínculos familiares, tendo autonomia de escolha ao questionar as sugestões e imposições dos familiares do marido e, de outro lado, as suas reivindicação de direitos ao acionar a assistência da organizações de mulheres como uma forma de não colocar a “tradição” e os direitos humanos em vias opostas e sim caminhando em intersecção. Assim, os conflitos familiares das viúvas passam e devem ser analisados a partir de uma perspectiva que considera não só o contexto de vulnerabilidade social dessas mulheres, mas também a agência delas frente às “tradições” e às relações de poder e dominação.

Este último aspecto, em especial, dialoga com algumas das proposições de Marilyn Strathern elaboradas em sua obra *Parentesco, direito e o inesperado: parentes são sempre uma surpresa* (2012), onde a antropóloga, dentre uma série de assuntos, faz uma análise dos modos como as pessoas tecem suas reivindicações num contexto de uma constituição moderna e de implementação dos direitos humanos. Strathern afirma que não dá para pensar “tradição” e “modernidade” de uma forma simplista e de que temos que tentar entender o que ela chama de “recursos intelectuais”, que nesse caso seria tentar compreender como as pessoas se engajam em narrativas sobre direitos humanos a partir de seus próprios pontos de vista, perspectiva central para a compreensão das reivindicações das viúvas em Moçambique discutidas neste trabalho.

Desse modo, conforme tentei mostrar neste capítulo, além dos conflitos sobre divisão de bens, outros aspectos marcam a história de vida das mulheres viúvas que conheci, aspectos que permitem a compreensão de uma série de (re)negociações e reconfiguração familiares e que estão associados a marcadores sociais como religião, gênero, geração e, principalmente, a realização do *lobolo* e de outras práticas “tradicionais”. Mais do que resumir os problemas enfrentados por essas mulheres à vulnerabilidade social frente às práticas “culturais”, deve-se

atentar para o entrelaçamento de todos esses marcadores que mencionei acima. Nesse sentido, seguindo a mesma linha argumentativa traçada no capítulo anterior, ao discutir alguns aspectos relativos ao *lobolo*, ao rito de purificação e ao processo de luto, tentei apresentar neste capítulo as experiências de algumas viúvas mostrando não só seus constrangimentos, mas suas escolhas e estratégias frente aos conflitos familiares.

Considerações finais

“In reality, widows make decisions about their own lives.”

(Betty Potash)

Muitas foram as proposições teóricas a respeito dos estudos de parentesco em contexto africano produzidas pela Antropologia. Embora as abordagens clássicas (principalmente as perspectivas inglesa e francesa) já tenham sido repensadas, suas contribuições foram fundamentais para a elaboração de conceitos e metodologias particulares à disciplina. Nesse sentido, “parentesco e etnografia africanista são duas categorias que sintetizam acúmulos fundamentais e sobre os quais se estabeleceram importantes movimentos da disciplina.” (MARQUES & JARDIM, 2016, p.11)

Na “Apresentação” do *Dossiê corpos, trajetórias e valores: perspectivas de gênero, famílias e reprodução social em contextos africanos* (2015), Diego Marques e Marta Jardim, apesar de reconhecerem a importância dos estudos clássicos de parentesco, chamam atenção para o fato de que as dinâmicas contemporâneas em África desestabilizaram muitas dessas proposições clássicas, fazendo com que todas as teorias passassem por uma forte revisão. Segundo os antropólogos, essa revisão aconteceu em um momento de reflexividade a respeito da teoria mais clássica dentro da disciplina, que no caso dos estudos de parentesco aconteceu sob a influência das teorias feministas e dos desdobramentos do que ficou conhecido como era pós Schneider³⁵.

Fosse pelo aparecimento crescente de novas tecnologias ou por transformações de uma ordem eminentemente moral, fosse pela mudança nos designs de arranjos domésticos e familiares ou pelas reinscrições do corpo como um terreno de política, apenas para ficar com alguns poucos exemplos, os sentidos de noções como gênero, família e reprodução social, bem como, uma noção de etnografia estiveram desde então cada vez mais sob escrutínio crítico. (MARQUES & JARDIM, 2016, p.12)

³⁵O trabalho do antropólogo norte-americano David Schneider foi muito importante para os estudos de parentesco. Na verdade a sua crítica radical sobre a teoria de parentesco caminhava no sentido de acabar com esse campo de estudos. A ideia dele era que isolar o parentesco de outros domínios como emoção, raça, gênero, idade, religião e nacionalidade acabaria resultando em uma artificialidade que vai contra a maneira como as pessoas pensam sobre “o que é ser parente”. Nesse sentido, embora ele tenha proposto o fim do parentesco, sua crítica influenciou fortemente o trabalho das teóricas feministas, principalmente as antropólogas, e permitiu o surgimento de um campo de estudo do “novo parentesco” ou parentesco construtivista, que é muito marcado por uma perspectiva da relacionalidade, presente nos trabalhos de autoras como Marilyn Strathern e Janet Carsten. (MACHADO, 2013)

Quando eu decidi continuar a pesquisa sobre a viuvez, cerca de um ano após eu retornar de Moçambique, comecei a buscar referências teóricas sobre o tema de maneira geral e, particularmente, trabalhos contemporâneos que tratassem do tema sob a perspectiva da antropologia. Em 2014, quando desenvolvi o trabalho de campo, eu sequer tinha feito a disciplina de Organização Social e Parentesco e tinha em mãos apenas a bibliografia que reuni durante o intercâmbio. Nesse sentido, pesquisar a temática da viuvez para a mulher em Moçambique marcou não só a minha primeira experiência de pesquisa, como também materializou o meu encontro com os estudos de parentesco, que desde então têm guiado os meus interesses dentro da antropologia.

Quando eu cursei a disciplina de Organização Social e Parentesco, ao ler os textos de autores como Henri Junod, Evans Pritchard, Max Gluckman e Victor Tuner, eu via de alguma forma o debate sobre o *lobolo* e o *levirato* e, em alguma medida, as viúvas até apareciam nessa bibliografia, porém nada daquilo dialogou intensamente com tudo que eu tinha visto sobre o tema em Maputo. Então, a busca por referências teóricas continuou (e continua) e no meio do caminho encontrei o livro *Widows in Africa Societies: Choices and Constraints* (1986), organizado pela antropóloga Betty Potash e cujo conteúdo talvez tenha sido a maior inspiração teórica que tive para escrever esta monografia.

A obra é uma reunião de ensaios escritos por onze pesquisadores, majoritariamente mulheres, sobre experiências de viúvas em diferentes lugares do continente africano (Quênia, Tanzânia, África do Sul, Gana, dentre outros) e, ao mesmo tempo, é também uma revisão e uma releitura dos estudos clássicos de parentesco naquele contexto. Já no prefácio, Potash levanta alguns questionamentos centrais e necessários para direcionar qualquer análise sobre a experiência de viúvas em contextos africanos que queira fugir das abordagens clássicas. São elas:

1. What is the incidence of widow remarriage ? How does remarriage relate to widows' other interests? What factors affect its occurrence? (Consider, for example, land rights, modes of economic support, religious beliefs, marriage rules, and rights over children.)
2. What are the similarities and differences between initial marriage and remarriage?
3. What happens to widows who do not remarry? Do they return to their natal group or remain in their husband's community? How are they treated by community? What role do children play in such treatment?
4. What are the household arrangements for widows?
5. To what extent have the options of widows been modified by changes in marriage and inheritance laws, new economic institutions, missionary activities, or other structural transformations? (POTASH, 1986, p.v)

A partir desses questionamentos, na introdução do livro, “Widows in Africa: An Introduction”, Betty Potash afirma que, embora as viúvas constituíssem no final dos anos 1980 um quarto do número de mulheres adultas em sociedades africanas, a viuvez não foi um tema de investigação sistematizada na antropologia, sendo essa coletânea de ensaios a primeira tentativa de se fazer isso. Segundo a antropóloga, nos trabalhos clássicos as viúvas eram comumente descritas em função dos seus novos arranjos conjugais após a morte do marido (e da prática do *levirato*), abordagem focada apenas nas relações de grupos estáveis e em uma interpretação androcêntrica do papel da mulher e que acima de tudo descreve apenas um dos aspectos que permeiam as experiências delas, o que foi visto principalmente nos trabalhos de caráter estrutural-funcionalista³⁶.

First, the concentration by anthropologist almost entirely on widow remarriage may come from an unconscious ethnocentrism of Westerners, who live in conjugally structured society. There are after all, other aspects to widows' lives. Even the sexual and procreative relationships that widows enter in some societies are misrepresented by most anthropologists as forms of marriage (...). A second distorting mirror created by an androcentric interpretation of the role of women in general, and widows in particular, in economic and political activities. Little attention is paid to the economic role of widows, whom anthropologists often regard as dependents who must be provided for. On the contrary, widows may control adequate resources to support themselves. Finally, the treatment of widows suffers from the complex influence of an outworn paradigm, namely British structural-functionalism (...). This approach stress the rights of kin groups in marriage and tends to treat widows as passive pawns.” (POTASH, 1986, p.2)

A partir disso, os ensaios que compõem a coletânea *Widows in Africa Societies: Choices and Constraints* (1986) tentam ir além daquilo que foi feito anteriormente, mostrando como as viúvas fazem escolhas e que muitas delas inclusive nem se casam novamente após a morte do parceiro, além de terem inúmeras estratégias de sobrevivências e diversas formas de reconfigurar as suas relações familiares. O diferencial da abordagem desses autores é que eles procuram pensar e analisar as questões atreladas ao parentesco nos contextos estudados por eles a partir de uma abordagem que tem como ponto de vista a perspectivas das viúvas. Nesse sentido, foi orientada pelas críticas de Betty Potash (1986) tecidas às abordagens clássicas que eu tentei construir esta monografia de conclusão de curso, que se apresenta como uma breve tentativa de mostrar as experiências das viúvas que conheci em Maputo sob um ponto de vista que discute não são somente seus constrangimentos, mas suas escolhas e estratégias frente aos conflitos familiares.

³⁶No final dos anos 1980, segundo Betty Potash, cerca de 25% das mulheres adultas eram viúvas no continente africano. Atualmente esse número diminuiu e segundo o relatório “The Global Widows Report 2015 - A Global Overview of Deprivation Faced by Widows and Their Children” (2015) da ONG The Loomba Foundation, que realiza trabalhos de empoderamento de mulheres viúvas em diferentes lugares do mundo, em 2015, na África Centro Ocidental e na África do Norte 5.8% das mulheres adultas eram viúvas, enquanto na África Subsaariana esse número era um pouco maior, 8,6%.

Meu objeto neste trabalho foi primeiramente construir um panorama sobre o debate em torno da viuvez para a mulher em Moçambique, partindo de uma discussão sobre o surgimento das organizações de mulheres no país, de maneira geral, e do surgimento da MULEIDE e da AVIMAS, em particular, para pensar as mudanças legislativas, o acesso à justiça, os diferentes mecanismos de resolução de conflitos e a assistência judiciária das organizações de defesa dos direitos das mulheres e assim compreender como o conhecimento e o acesso à lei formal por parte dessas mulheres tem efeito sobre suas relações familiares. Além disso, ao tentar analisar o *lobolo*, o rito de purificação e o processo de luto de forma entrelaçada, discuti alguns dos desafios da implementação dos direitos humanos frente às práticas ditas “tradicionais”. Com base na minha interlocução de pesquisa com algumas viúvas em Maputo percebi que em muitos casos a reivindicação de direitos dessas mulheres acontece paralelamente a uma série de (re)negociações, que não consistem no rompendo total dos vínculos familiares e expressam a autonomia de escolha delas e o questionamento de sugestões e imposições dos familiares do marido. Nesse sentido, apresentei como argumento central ao longo do trabalho a ideia de que a viuvez é um momento de (re)negociações e reconfigurações familiares.

Longe de questionar o trabalho das organizações (que é muito legítimo e importante para as mulheres que o acionam), o meu intuito foi levantar algumas reflexões a respeito do debate da viuvez para a mulher em Moçambique com base em uma abordagem antropológica e tendo como inspiração as proposições de Betty Potash (1986). Pensar que a reivindicação de direitos acontece em muitos casos lado a lado a (re)negociações de alianças e a reconfiguração familiares e que ela também está associada a marcadores sociais como religião, gênero, geração e, principalmente, a realização do *lobolo* e de outras práticas “tradicionais” pode ser uma forma interessante para pensar o contexto de implementação de direitos humanos. Ter em mente que a vulnerabilidade das viúvas naquele contexto não está somente atrelado à “tradição” e que as mulheres têm uma determinada agência frente aos conflitos familiares é uma chave importante para dar conta das desigualdades existentes naquele contexto e assim conseguir construir estratégias de ações para a demanda dessas mulheres.

Por fim, acredito que várias questões que o debate sobre a viuvez para mulher em Moçambique levanta ainda seguem sem respostas. Os casamentos por herança, por exemplo, não apareceram durante a minha interlocução com as viúvas, apesar de ainda serem uma pauta das organizações de mulheres. Além disso, como o meu diálogo com as viúvas aconteceu

pouco tempo após a morte de seus parceiros, em um estágio muito inicial da viuvez e em que muitas delas ainda nem tinha “retirado” o luto, não pude discutir aqui muitas das perguntas elaboradas por Betty Potash (1986), que parecem ser centrais para a elaboração de questões teóricas para as novas abordagens teóricas dos estudos de parentesco em contextos africanos. Espero, entretanto, ter feito pelo menos reflexões iniciais e relevantes para o debate sobre a viuvez para a mulher em Moçambique.

Referência Bibliográfica

ANDRADE, Ximena, LOFORTE, Ana, OSÓRIO, Conceição, RIBEIRO Lúcia e TEMBA Eulália. 1998. *Família em Contextos de mudança em Moçambique*. WLSA MOZAMBIQUE. Departamento de Estudos da Mulher e Gênero. Centro de Estudos Africanos. Universidade Eduardo Monlane. Maputo.

ARTHUR, Maria José. 2008. “Apresentando... AVIMAS – Associação das Viúvas e Mães Solteiras” In: *Outras Vozes*, nº 23, maio de 2008.

_____. Aprovação da “Lei Sobre a Violência Doméstica Praticada Contra a Mulher”. 2009. Que resultados? *Outras Vozes*, nº28, Novembro de 2009.

ARTHUR, Maria José, CRUZ E SILVA, Tereza, SITO E, Yolanda e MUSSA, Edson. 2011. Lei da Família (1): Antecedentes e contextos da sua aprovação. *Outras Vozes*, nº 35-36, Agosto-Novembro de 2011.

_____. 2012. Lei da Família (2) Disseminação da Lei da Família e lógicas da sua apropriação por parte das instituições do Estado. O caso dos Serviços de Registro Civil.. *Outras Vozes*, nº 37, Fevereiro 2012.

ARNFRED, Signe. 2015. Notas sobre gênero e modernização em Moçambique. *Cadernos Pagu* (45), julho-dezembro de 2015:181-224.

ASSUNÇÃO, Helena. Amarrando corpos, pessoas e objetos: as capulanas no norte de Moçambique. 2015. Monografia de Conclusão de Curso - Departamento de Antropologia, UFMG. Belo Horizonte.

BAGNOL, Brigitte. 2006. Gender, Self, Multiple Identities, Violence and Magical Interpretations in Lovolo Practices in Southern Mozambique. Thesis for Ph.D. Degree in Social Anthropology. Department of Social Anthropology, University of Cape Town.

BRITO, Thaís Cecília. Direitos sexuais e direitos reprodutivos em Moçambique: interfaces com a epidemia do HIV/AIDS. 2015. Monografia de Conclusão de Curso - Departamento de Serviço Social, UFPE. Recife.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. 2010. A dimensão simbólica dos direitos e análise de conflitos. *Revista de Antropologia*, São Paulo, usp, v. 53 no 2.

CASIMIRO, Isabel. 2014. *Paz na terra, guerra em casa: feminismo e organizações de mulheres em Moçambique*. Recife: Editora UFPE.

_____. 2015. Movimentos Sociais e Movimento de Mulheres em Moçambique.

CASIMIRO, Isabel & ANDRADE, Ximena. 2007. A identidade do feminismo crítico em Moçambique: situando a nossa experiência como mulheres, académicas e activista. Centro de Estudos Africanos, 8 de agosto 2007.

CHIZIANE, Paulina. 2015 [2002]. *Niketche: uma história de poligamia*. 2ª reimpressão. Ed: Companhia das Letras. São Paulo.

CORRÊA, M. 1983 *Morte em família: representações jurídicas e papéis sexuais*. Rio de Janeiro, Graal.

DEBERT, Guita Grin.; GREGORI, Maria Filomena. 2007. Violência e gênero. Novas propostas, velhos dilemas. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* - vol. 23 nº. 66.

DEBERT, Guita Grin; GREGORI, Maria Filomena; OLIVEIRA, Marcella Beraldo de. (Org.). 2008. *Gênero, família e gerações: Juizado Especial Criminal e Tribunal do Júri*. 1ed. Campinas: Pagu/Núcleo de Estudos de Gênero – UNICAMP.

JOSÉ, André Cristiano, ARAÚJO, Sara, FUMO, Joaquim e CUAHELA, Ambrósio. 2014. Retratos da Justiça Moçambicana. Redes Informais de Resolução de Conflitos em Espaços Urbanos e Rurais. Centro de Formação Jurídica e Judiciária – Ministério da Justiça, Maputo.

DULOBO, Karina. 2008. “Estratégias de sobrevivência de um grupo de viúvas organizadas em associação, cidade de Maputo, 2008” In: *Outras vozes*, nº 29-30, fevereiro – maio de 2008.

GEFFRAY, Christian. 1991. *A causa da guerra - antropologia da guerra contemporânea em Moçambique*. Porto, Afrontamento..

GEERTZ, Clifford. 2000 [1983]. *O saber Local*. Novos ensaios em antropologia interpretativa. Editora Vozes, Petrópolis.

GRANJO, Paulo. 2004. O lobolo do meu amigo Jaime: um velho idioma para novas vivências conjugais. *Travessias*. Revista de ciências sociais e humanas em língua portuguesa, n. 4/5, Rio de Janeiro, 2004, pp.47-78.

_____. 2005. *Lobolo em Maputo. Um velho idioma para novas vivências conjugais*. Porto, Campo das Letras.

_____. 2015. Pluralismo jurídico e direitos humanos: os julgamentos de feitiçaria em Moçambique. *O público e o privado - Nº 18 - Julho/Dezembro – 2011*.

HUO, Teles. ca.2010. Os tribunais Comunitários e a Resolução e Prevenção de Conflitos na Comunidades. O caso dos Tribunais Comunitários de Maputo. Ficha Técnica. Disponível em: < http://www.justapaz.org.mz/images/documentos/Tribunal_Comunitario.pdf >. Acesso em 23/07/2017.

JUNOD, Henry. Introdução, Parte II- Capítulo I – A vida da família e Notas para os médicos e os etnógrafos. In: *Usos e costume dos Bantu*. Campinas, Unicamp, IFCH, 2009, pp:39-47,191- 254 e 411- 415.

KOFES, Suely. 1994. Experiências sociais, interpretações individuais: histórias de vida, suas possibilidades e limites. *Cadernos Pagu* (3) 1994:pp.117-141.

MACHADO, Igor. 2013. *A antropologia de Schneider: pequena introdução*. Editora EdUFSCar. São Carlos.

MARQUES, Diego e JARDIM, Marta. 2015. Apresentação. Dossiê: *Corpos, Trajetórias e Valores: Perspectivas de gênero, famílias e reprodução social em contextos africanos*. *Cadernos pagu* (45), julho-dezembro de 2015:pp. 11-19.

MUNANGA, K. 1983. “Crenças, ritos e práticas relativos à morte entre os Basanga e Shaba (Zaire)”

NGUNGA, Armino & FAQUIR, Osvaldo. 2012. Padronização da Ortografia de Línguas Moçambicanas: Relatório do III Seminário. Coleção: As Nossas Línguas III. Centro de Estudos Africanos (CEA) – UEM. MAPUTO.

NOVAES, Sylvia Caiuby. 1983“Tranças, cabaças e couros no funeral Bororo - A propósito de um processo de constituição de identidade”

PASSADOR, Luiz Henrique. 2010. “As mulheres são más” : pessoa, gênero e doença no sul de Moçambique. Cadernos Pagu (35), pp. 177-.210 julho-dezembro de 2010.

_____.2011. “‘Tradição’ e gênero no sul de Moçambique”. XI COLANB,2011.

PINHO, Osmundo. 2012. Descolonizando o feminismo em Moçambique. Revista Estudos Feministas, v. 20, n. 3, p. 955-972.

_____. 2015. O “Destino das Mulheres e de sua Carne”: regulação de gênero e o Estado em Moçambique. Cadernos Pagu, n. 45, p. 157-179.

POTASH, Betty. 1986. “Preface” e “Widows in Africa: An Introduction”. IN.: *Widows in Africa: An Introduction. In. Widows in African Societies - Choices and Constraints.* POTASH, Betty (Organizador). Stanford University Press. Stanford, California.

SANTANA, Jacimara Souza. 2009. A participação das Mulheres na Luta de Libertação Nacional de Moçambique em Notícias (Revista Tempo 1975-1985). Sankofa. revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana, nº4 dez/2009.

SANTOS, Boaventura de Souza e TRINDADE, João Carlos.2003. *Conflito e Transformação Social: Uma Paisagem das Justiças em Moçambique.* Porto: Edições

SEGATO, Rita Laura. 2006. Antropologia e direitos humanos: alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos universais. Revista MANA 12(1):2007-236.

SLATER, Miriam. 1986. “Foreword: Sons and Levirs”. IN.: *Widows in Africa: An Introduction. In. Widows in African Societies - Choices and Constraints.* POTASH, Betty (Organizador). Stanford University Press. Stanford, California.

Afrontamento, Vol. I, pp. 47-95.

SLENES, Rebecca de Faria. 2014. *Negociação de sentidos: Violência e Direitos da Mulher na Prática de ONGS em Marrocos*. Dissertação de Mestrado - Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Unicamp, Campinas.

SAMUEL, Elisa. 2013. *Violência de gênero, cultura e direitos humanos. A aplicação da Lei da Violência Doméstica (Lei nº29/2009, de 29 de setembro)*. Outras Vozes, nº 43-44. dezembro 2013.

STRATHERN, Marilyn. 2015. *Parentesco, direito e o inesperado.: parentes são sempre uma surpresa*. São Paulo:Editora Unesp.

TEMBA, Eulália. 2004. “O significado da viuvez para a mulher” In: *Outras vozes*, nº 9, novembro de 2004

TEMBE, Suzana. 2003. Até que ponto as práticas tradicionais como o kutchinga violam os direitos sexuais e reprodutivos da mulher e contribuem para o aumento da propagação do HIV/SIDA. *Revista de Direitos Humanos, Maputo*, v. 3, n. 2, p. 181-201.

THOMAZ, Omar. 2012. *Lobolo e trabalho migratório: reprodução familiar e aventura no sul de Moçambique*. In. *Travessias Antropológicas: estudos em contextos africanos*. TRAJANO, Wilson (organizador). Brasília: ABA Publicações.

VAN EYS, Tinie. 2002. *Solidariedade com os pobres ou comércio no mercado do desenvolvimento? As organizações não governamentais em Moçambique*. *Revue semestrielle éditée par GRIS-FRANCE (Groupe de Recherches Interdisciplinaires sur Le Secret)*, nº9 (mars, 2002). Maputo.

Costume do passado na vida das viúvas. Disponível em: <http://www.jornalnoticias.co.mz/index.php/pagina-da-mulher/8705-costumes-do-passado-na-vida-das-viuvas.html>. Acessado em: 20/02/2017

Quando pensão e herança viram motivos de julgamento social. Disponível em <http://www.cec.org.mz/index.php/pt/2016-08-08-16-06-31/sociedade/75-quando-a-pensao-e-heranca-viram-motivos-de-julgamento-social>. Acessado em: 26/02/2017

Viúvas despejadas em Maputo. Disponível em: <http://www.miramar.co.mz/Noticias/Viuvas-despejadas-em-Maputo>. Acessado em: 26/02/2017

The Loomba Foundation. 2015. *The Global Widows Report 2015 - A Global Overview of Deprivation Faced by Widows and Their Children* . Disponível em: <http://www.theloombafoundation.org/images/The%20Global%20Widows%20Report%202015.pdf> . Acessado em 27/11/2017