

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE BIBLIOTECONOMIA E COMUNICAÇÃO PROGRAMA DE
PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO TESE DE DOUTORADO

TESE DE DOUTORADO

EMBATE ENTRE A “MODERNIDADE” E A “TRADIÇÃO” EM MOÇAMBIQUE:
Recepção e apropriação de audiovisuais de prevenção e combate às uniões prematuras

:

ISAÍAS CARLOS FUEL

Porto Alegre

2023

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL FACULDADE DE
BIBLIOTECONOMIA E COMUNICAÇÃO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
EM COMUNICAÇÃO TESE DE DOUTORADO

ISAÍAS CARLSO FUEL

EMBATE ENTRE A “MODERNIDADE” E A “TRADIÇÃO” EM MOÇAMBIQUE:
Recepção e apropriação de audiovisuais de prevenção e combate às uniões prematuras

Tese de Doutorado apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Faculdade de Biblioteconomia e Comunicação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Comunicação.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Nilda Jacks

Porto Alegre

2023

ISAIAS CARLOS FUEL

CIP - Catalogação na Publicação

Fuel, Isaias Carlos
EMBATE ENTRE A "MODERNIDADE" E A "TRADIÇÃO" EM
MOÇAMBIQUE: Recepção e apropriação de audiovisuais de
prevenção e combate às uniões prematuras / Isaias
Carlos Fuel. -- 2023.
336 f.
Orientador: Nilda Aparecida Jacks.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal do Rio
Grande do Sul, , Porto Alegre, BR-RS, 2023.

1. Prevenção de uniões prematuras. 2. Unidades
Móveis Multimídia. 3. audiovisuais. 4. educação e
entretenimento. 5. recepção. I. Jacks, Nilda
Aparecida, orient. II. Título.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da UFRGS com os
dados fornecidos pelo(a) autor(a).

EMBATE ENTRE A “MODERNIDADE” E A “TRADIÇÃO” EM MOÇAMBIQUE:
Recepção e apropriação de audiovisuais de prevenção e combate às uniões prematuras

Tese de Doutorado apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Faculdade de Biblioteconomia e Comunicação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Comunicação.

BANCA EXAMINADORA

prof.^a Dr^a Nilda Aparecida Jacks – UFRGS (orientadora)

prof.^a. Dr^a Elisa Reinhardt Piedras – UFRGS

Prof. Dr. Guilherme Barbacovi Libardi – UFRGN

prof.^a Dr^a Isabel Maria Cortesão Casimiro – UEM

Prof. Dr. Thomas Tufte – Loughborough University London

Prof Dr. Fabrício Silveira – UFRGS (suplente)

AGRADECIMENTOS

Esta pesquisa colocou-me em contato com uma variedade de pessoas às quais a sua assistência e contribuição agradeço imenso.

Gostaria, em primeiro lugar, de agradecer, especialmente, à CAPES pelo financiamento à bolsa de estudo e por manter o compromisso com o Programa de Estudante Convênio (PEC-PG).

Um agradecimento especial vai, também, para a minha orientadora, Professora Doutora Nilda Aparecida Jacks, pela dedicação, encorajamento e uma supervisão persistente de modo que focasse no que realmente importa. Estarei sempre em dívida consigo, orientadora, pelo encorajamento que tive em Porto Alegre e na sala 516 da FABICO. Na mesma veia, os meus agradecimentos vão para o professor Fabrício Silveira e sua esposa que, em noite de sexta-feira, conversávamos sobre diferentes assuntos e a minha tese constituía um dos assuntos. Enquanto falava, olhar atento e os comentários de Fabrício enriqueciam a pesquisa. Nesta lista, incluo a Professora Maria Helena Weber, Prof. Thomas Tufte, Profa. Elisa Reinhardt Piedras, Profa. Lirian Sifuentes dos Santos, Prof. Tomás Jane, Prof. Arlindo Siteo, Profa. Netilia Seixas.

Aos colegas, professores coordenadoras e coordenadores do POSCOM/UFRGS obrigado pela acolhida e pelos constantes aprendizados. Adiciono nesta lista os meus colegas da sala 516, na FABICO: Guilherme; Joselaine; Suelen e outros que os nomes na memória não ficaram.

Estou, também, grato aos meus participantes que se colocaram à disposição para contribuir com informação útil para as questões que me preocupavam. Especial obrigado para as meninas e as suas famílias dos dois postos administrativos estudados. Meus sinceros agradecimentos vão para os guias, ambos albinos. Em adição, agradeço os responsáveis e chefes de produção dos Institutos de Comunicação Social (ICS) de Manica e de Nampula. Especial obrigado vai para a equipe da Unidade Móvel de Multimídia de Manica pela excelente convivência nas terras de Macate e Muvumbe. Na mesma veia, quero agradecer aos meus amigos e colegas: Ernesto Nhanale; Eulálio

Mabuie; Catarina Cumbe; Alexandre Zavale e Lalinha; Elias Djive; Ludomilo Fumo; Hamilton Zimba; Tomé Mutombo; Milton Moçambique; Delfina; Helena; Fulgêncio; Sandra Mapilele, Deise Bramo, Unait Akungondo, Claída Noronha, Francisco Nguenha; Rui Cherene, Dionísio; Muthemba, Edite; Belmira; Isidro Touo, Júlia, Hermínio. Aos meus vizinhos: Vicente, Dias, David Massingue, Hermínio Amos, Geraldo e Zito.

Finalmente, agradeço à minha família, querida esposa Cecília Fuel. Filhos: Selton; Nkulo; Nhico; Carlos e José. Meus irmãos e irmãs: José; Lídia, Lídia Macuacua, Rosa. Embora fosse complicada a separação de mais de 8 600 quilômetros, vocês compreenderam e jogaram um papel crucial.

Khanimambo

Pelo suporte e tolerância nessa trajetória!

RESUMO

O objetivo desta tese, de forma macro, é “Compreender de que forma as tradições locais de linhagem matrilinear e patrilinear agenciam a construção de sentido sobre as políticas de comunicação de prevenção e combate às uniões prematuras.” Com este desiderato, interessa-nos estudar as articulações, no processo de recepção das campanhas, que se estabelecem entre as tradições locais e os conteúdos de prevenção e combate às uniões prematuras. Para efeitos teóricos, a tese recorreu aos estudos culturais na sua versão latino-americana. Os dados foram coletados através da observação participante, análise documental que incluiu as políticas de prevenção e combate às uniões prematuras e os audiovisuais veiculados. Foram realizadas entrevistas etnográficas que incluíram 17 meninas, sendo 11 sujeitos de Rapale-Sede e 6 de Dombe-Sede. Nos processos analíticos, optou-se pelo método de análise do ciclo de políticas desenvolvido por Bowe, Ball e Gold (1992), que aponta como categorias: contexto de influência, contexto de produção do texto, contexto da prática, contexto dos resultados e contexto dos efeitos. Foram aplicadas as categorias de Martín-Barbero, na análise dos audiovisuais, em que se exploraram as dinâmicas de produção e a composição textual, articulando com as preposições do Guillermo Orozco sobre análise axiológica. Em adição, recorreu-se ao Mapa Noturno apresentado em *De los Medios a las Mediaciones* de Martín-Barbero na análise das entrevistas. Os dados mostram que há uma influência internacional na produção das políticas nacionais de prevenção e combate às uniões prematuras. No que concerne aos audiovisuais, estes são produzidos dentro do modelo educação e entretenimento e disseminam uma oposição entre “modernidade” e “tradição”. A “modernidade” é descrita como valor, enquanto a “tradição” é descrita como anti-valor. Por fim, o mapa noturno mostrou que a temporalidade social, como mediação, caracteriza-se pela articulação em dois tempos: a “modernidade” que medeia os sentidos sobre o crescimento até 18 anos e a ida para escola, enquanto a “tradição” medeia os sentidos à volta do crescimento baseado na ocorrência da primeira menstruação e a necessidade da perpetuação dos ritos de iniciação e das práticas do cubatiro. A cotidianidade caracteriza-se pela ruralidade com um consumo midiático pobre e se circunscreve entre machamba e casa. Por fim, a competência cultural visibiliza-se através de meninas que descrevem os audiovisuais como reais, meninas pró “modernidade”; pró “tradição” e pela posição negociada.

Palavras-chaves: Prevenção de uniões prematuras, Unidades Móveis Multimídia, audiovisuais; educação e entretenimento, Dombe-sede; Rapale-sede; recepção; apropriação.

ABSTRACT

The objective of this thesis, in a macro way, is to “Understand how local traditions of matrilineal and patrilineal lineage mediate the construction of meaning about communication policies to prevent and combat premature unions.” With this aim in mind, we are interested in studying the articulations, in the campaign reception process, that are established between local traditions and the contents of preventing and combating premature unions. For theoretical purposes, the thesis resorted to cultural studies in its Latin American version. Data were collected through participant observation, document analysis that included policies to prevent and combat premature unions and broadcast audiovisuals. Ethnographic interviews were conducted with 17 girls, 11 from Rapale-Sede and 6 from Dombe-Sede. In the analytical processes, the policy cycle analysis method developed by Bowe, Ball and Gold (1992) was chosen, which points out as categories: context of influence, context of text production, context of practice, context of results and context of effects. Martín-Barbero's categories were applied in the analysis of audiovisuals, in which production dynamics and textual composition were explored, articulating with Guillermo Orozco's prepositions on axiological analysis. In addition, the Nocturnal Map presented in *De los Medios a las Mediaciones* by Martín-Barbero was used in the analysis of the interviews. The data show that there is an international influence in the production of national policies to prevent and combat premature unions. As far as audiovisuals are concerned, they are produced within the education and entertainment model and disseminate an opposition between “modernity” and “tradition”. “Modernity” is described as value, while “tradition” is described as anti-value. Finally, the nocturnal map showed that social temporality, as mediation, is characterized by articulation in two times: “modernity” that mediates the meanings of growing up to 18 years of age and going to school, while “tradition” mediates the meanings around growth based on the occurrence of the first menstruation and the need to perpetuate the initiation rites and practices of the *cubatiro*. Everyday life is characterized by rurality with poor media consumption and is confined between the farm and the house. Finally, cultural competence is visible through girls who describe audiovisuals as real, girls who are pro “modernity”; for “tradition” and for the negotiated position.

Keywords: Prevention of premature unions, Multimedia Furniture Unit, audiovisuals; education and entertainment, Dombe-Sede; Rapale-Sede; Reception; Appropriation.

RESUMEN

El objetivo de esta tesis, de manera macro, es “Comprender cómo las tradiciones locales de linaje matrilineal y patrilineal medea la construcción de sentido sobre las políticas de comunicación para prevenir y combatir las uniones prematuras”. Con este fin, nos interesa estudiar las articulaciones, en el proceso de recepción de campañas, que se establecen entre las tradiciones locales y los contenidos de prevención y lucha contra las uniones prematuras. Para fines teóricos, la tesis recurrió a los estudios culturales en su versión latinoamericana. Los datos fueron recolectados a través de la observación participante, análisis de documentos que incluyeron políticas para prevenir y combatir uniones prematuras y difusión de audiovisuales. Se realizaron entrevistas etnográficas con 17 niñas, 11 de Rapale-Sede y 6 de Dombe-Sede. En los procesos analíticos se optó por el método de análisis del ciclo de políticas desarrollado por Bowe, Ball y Gold (1992), que señala como categorías: contexto de influencia, contexto de producción de texto, contexto de práctica, contexto de resultados y contexto de efectos. Se aplicaron las categorías de Martín-Barbero en el análisis de audiovisuales, en las que se exploraron las dinámicas de producción y composición textual, articulando con las preposiciones de Guillermo Orozco sobre el análisis axiológico. Además, en el análisis de las entrevistas se utilizó el Mapa Nocturno presentado en De los Medios a las Mediaciones de Martín-Barbero. Los datos muestran que existe una influencia internacional en la producción de políticas nacionales para prevenir y combatir las uniones prematuras. En cuanto a los audiovisuales, se producen dentro del modelo de educación y entretenimiento y difunden una oposición entre “modernidad” y “tradición”. La “modernidad” se describe como valor, mientras que la “tradición” se describe como antivalor. Finalmente, el mapa nocturno mostró que la temporalidad social, como mediación, se caracteriza por la articulación en dos tiempos: la “modernidad” que media los significados de crecer hasta los 18 años y de ir a la escuela, mientras que la “tradición” media los significados en torno al crecimiento. a partir de la ocurrencia de la primera menstruación y la necesidad de perpetuar los ritos y prácticas iniciáticas del cubatiro. La vida cotidiana se caracteriza por la ruralidad con un escaso consumo de medios y está confinada entre la finca y la casa. Finalmente, la competencia cultural se hace visible a través de niñas que describen los audiovisuales como reales, niñas que están a favor de la “modernidad”; por la “tradición” y por la posición negociada.

Palabras clave: Prevención de uniones prematuras, Unidad muebles Multimedia, audiovisuales; educación y entretenimiento; Dombe-sede; Rapale-sede; Recepción; Apropriación.

LISTAS DE FIGURAS

Figura 1 Mapa de Moçambique	31
Figura 2 Mapa do Império de Gaza	32
Figura 3: Trajetória para Dombe-Sede	33
Figura 4: Menina reservada em Dombe-Sede.....	35
Figura 5: Local onde foram projetados os audiovisuais em Dombe-Sede	36
Figura 6: Apresentação do pesquisador em Dombe-Sede.....	39
Figura 7: Preparação para a projeção dos audiovisuais em Dombe-Sede.....	40
Figura 8: Trajetória de Maputo a Rapale-Sede.....	43
Figura 9: Posto Administrativo de Rapale	44
Figura 10: Local onde foram projetados os audiovisuais em Rapale-Sede.....	45
Figura 11: Casa arrendada pelo pesquisador	47
Figura 12: Recepção do pesquisador em Rapale-Sede	49
Figura 13: Participantes assistindo audiovisuais	50
Figura 15: Posto Administrativo de Rapale-Sede	192
Figura 16: Cineclube Comunitário em Rapale-Sede.....	195
Figura 17: Interior de cineclube comunitário, em Rapale-Sede.....	196
Figura 18: <i>Pwaroo</i> - local de realização dos ritos de iniciação.....	200
Figura 19: Mukulucanas se preparando para a cerimônia dos ritos de iniciação.....	201
Figura 20: Melepo.....	202
Figura 21: Melepo de animais	203
Figura 22: Melepo dos órgãos genitais feminino	204
Figura 23: Melepo da Coruja	205
Figura 24: Mukulucana explicando os <i>melepos</i>	206
Figura 25: Ato de Thuvelar (dar dinheiro)	209
Figura 26: Ephiji, substância que a menina recebe no fim dos ritos de iniciação.....	210
Figura 27: Posto Administrativo de Dombe-Sede	245
Figura 28: Classificação Hierárquica Descendente de Rapale-Sede.....	277

Figura 29: O tio explicando a irmã que a filha ainda é criança, na quarta cena, do audiovisual com o título Importância da Educação	281
Figura 30: Secretário do bairro explicando a necessidade de estudar, na quarta cena do audiovisual Importância da Educação	282
Figura 31: Filha de Mukussucame de volta à escola grávida, décima nona cena do audiovisual sem título.....	283
Figura 32: Irene aconselhando a família a deixar a filha ir à escola, na cena décima oitava cena, no audiovisual sem título	284
Figura 33 Análise de similitude das meninas de Rapale-Sede	285
Figura 34 - Classificação Hierárquica Descendente, em Dombe-Sede.....	288
Figura 35: Mulher de Mugumia rejeitando a proposta de casar a filha, na quarta cena, do audiovisual não os casamentos prematuros.....	289
Figura 36: Membro do conselho da escola, sexta cena do audiovisual com o título: Não aos casamentos prematuros	290
Figura 37: Análise de Similitude das meninas de Dombe-Sede.....	292
Figura 38: Meninas de Rapale e Dombe- comparativa	297
Figura 39: Meninas de Rapale e Dombe- comparativa	299

LISTA DE TABELAS

Tabela 1: Semelhanças e distanciamentos dos EC	63
Tabela 2: Documentos Internacionais sobre políticas contra uniões prematuras	110
Tabela 3: Documentos elaborados em Moçambique sobre a prevenção e combate às uniões prematuras	117
Tabela 4: Análise da estrutura e composição textual	122
Tabela 5: Análise da estrutura e composição textual	129
Tabela 6: Análise da estrutura e composição textual	139
Tabela 7: Análise da estrutura e composição textual	148
Tabela 8: Análise da estrutura e composição textual	156
Tabela 10- características das meninas das duas comunidades em estudo	295

SIGLAS E ABREVIATURAS

ACNUDH- Alto Comissariado das Nações Unidas para os Direitos Humanos
ARPAC-Instituto de Investigação Sociocultural
AS- Análise de similitude
ADEBA- Instituto de desenvolvimento da Educação Básica
CCCS- Center of Contemporary Cultural Studies
CECAP-Coligação para Eliminação dos Casamentos Prematuros
CEPSA- Centro de Pesquisa em População e Saúde
CHD- Classificação Hierárquica Descendente
ECA- Estudos Culturais Africanos
EC-Estudos Culturais
FNUAP-Fundo de População das Nações Unidas
FORCOM- Fórum das Rádios Comunitárias
FRELIMO- Frente de Libertação de Moçambique
GB- Geração Biz
ICS- Instituto de Comunicação Social
INE- Instituto Nacional de Estatística
MASC- Mecanismo de Apoio à Sociedade Civil
MDM-Movimento Democrático de Moçambique
OMM-Organização da Mulher Moçambicana
OSC- Organizações da sociedade civil
PESD- Programa de Educação e Ensino a Distância
PNAC- Plano de Acção à Criança
PSAf- Instituto Panos África Austral
REGEB- Regulamento Geral do Ensino Básico
RENAMO- Resistência Nacional Moçambicana
ROSC- Fórum da Sociedade Civil para os Direitos da Criança
SAAJ- Serviços de Saúde Amigos de Adolescentes e Jovens
SADC-Comunidade para o Desenvolvimento da África Austral
UA- União Africana
UMM- Unidades Móveis Multimédia
UNICEF- Fundo de Emergência Internacional das Nações Unidas
UNFPA- Fundo da População das Nações Unidas
UTF- Unicode Transformation Format
VIH/SIDA- Vírus da Imunodeficiência Humana/ Síndrome de Imunodeficiência Adquirida

SUMÁRIO

LISTAS DE FIGURAS	IX
LISTA DE TABELAS	XI
SIGLAS E ABREVIATURAS	XII
INTRODUÇÃO	15
CAPÍTULO I	30
1. EXPERIÊNCIA DE VIAGEM À DOMBE E À RAPALE	30
1.1. MOÇAMBIQUE: RIQUEZA MULTICULTURAL	30
1.2. CONHECENDO O POSTO ADMINISTRATIVO DE DOMBE-SEDE	32
1.3. CONHECENDO O POSTO ADMINISTRATIVO DE RAPALE-SEDE	42
CAPÍTULO II	52
2. REFERENCIAL TEÓRICO	52
2.1. ESTUDOS CULTURAIS BRITÂNICOS: NARRATIVA FUNDANTE	52
2.2. ESTUDOS CULTURAIS AFRICANOS: DA DEPENDÊNCIA TEÓRICA A UMA PERSPECTIVA AFROCENTRADA	54
2.3. ESTUDOS CULTURAIS LATINO-AMERICANOS: NARRATIVA EM DESENVOLVIMENTO	60
2.4. ESTUDOS CULTURAIS BRITÂNICOS, AFRICANOS E LATINO-AMERICANOS: SEMELHANÇAS E DISTANCIAMENTOS	63
2.4.1. SEMELHANÇAS	64
2.4.2. DISTANCIAMENTOS	66
2.5. POLÍTICAS PÚBLICAS E ESTUDOS CULTURAIS: UMA CONVIVÊNCIA NECESSÁRIA	79
CAPÍTULO III	82
3. PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS E ANÁLITICOS	82
3.1. TÉCNICAS E INSTRUMENTOS DE PESQUISA	85
3.2. OBSERVAÇÃO PARTICIPANTE	86
3.3. ENTREVISTA ETNOGRÁFICA OU ANTROPOLÓGICA	88
3.4. ANÁLISE DOCUMENTAL	95
3.5. ANÁLISE DOS DADOS	96
3.6. REFLEXIVIDADE NAS QUESTÕES DA LÍNGUA, GÊNERO E ÉTNICA DURANTE A COLETA DE DADOS	101
CAPÍTULO IV	104
4. POLÍTICAS PÚBLICAS DE PREVENÇÃO E COMBATE ÀS UNIÕES PREMATURAS: TEORIAS EM DIÁLOGO COM O CONTEXTO INVESTIGADO	104
4.1. ANALISANDO O CONTEXTO DE INFLUÊNCIA: POLÍTICAS MOÇAMBICANAS DE PREVENÇÃO E COMBATE ÀS UNIÕES PREMATURAS	104
4.2. ANALISANDO O CONTEXTO DE PRODUÇÃO DE TEXTOS DE POLÍTICAS: DISCUSSÕES E NEGOCIAÇÕES ENTRE OS GRUPOS DE PRODUÇÃO DA POLÍTICA	112
CAPÍTULO V	121
5. ANÁLISE DOS AUDIOVISUAIS	121
5.1. AUDIOVISUAL VEICULADO EM RAPALE-SEDE	121
5.1.1. “EDUCAÇÃO DA RAPARIGA”.	122
5.1.1.1. ANÁLISE DA COMPOSIÇÃO TEXTUAL DA NARRATIVA	125

5.1.2.	“IMPORTÂNCIA DA	129
5.1.2.1.	ANÁLISE ESTRUTURAL E DINÂMICAS DA PRODUÇÃO DO AUDIOVISUAL	132
5.1.2.2.	ANÁLISE DA COMPOSIÇÃO TEXTUAL DA NARRATIVA	133
5.1.3.	SEM TÍTULO	139
5.1.3.1.	ANÁLISE DA COMPOSIÇÃO TEXTUAL DA NARRATIVA	142
5.2.	AUDIOVISUAL VEICULADOS EM DOMBE-SEDE	147
5.2.1.	"COMBATE À GRAVIDEZ PRECOCE E (À) AOS CASAMENTOS PREMATUROS EM MANICA".	148
5.2.1.1.	ANÁLISE ESTRUTURAL E DINÂMICAS DE PRODUÇÃO DO AUDIOVISUAL	152
5.2.1.2.	ANÁLISE DA COMPOSIÇÃO TEXTUAL DA NARRATIVA	153
5.2.2.	“NÃO AOS CASAMENTOS PREMATUROS”	156
5.2.2.1.	ANÁLISE ESTRUTURAL E DINÂMICAS DE PRODUÇÃO DO AUDIOVISUAL	158
5.2.2.2.	ANÁLISE DA COMPOSIÇÃO TEXTUAL DA NARRATIVA	160
CAPÍTULO VI		165
6.	PERCEPÇÕES DAS MENINAS	165
6.1.	MENINAS DE RAPALE-SEDE: CONTATO COM OS AUDIOVISUAIS	165
6.2.	MENINAS DE DOMBE-SEDE: CONTATO COM OS AUDIOVISUAIS	183
CAPÍTULO VII		191
7.1.	MEDIAÇÕES NA PRODUÇÃO DE SENTIDOS	191
7.1.1.	COTIDIANIDADE COMUNITÁRIA E FAMILIAR	192
7.1.1.1.	COTIDIANIDADE COMUNITÁRIA DAS MENINAS DE RAPALE-SEDE	192
7.1.1.1.2.	MENINAS DE RAPALE-SEDE E O SEU COTIDIANO FAMILIAR	213
7.1.1.1.2.1.	SILVIA: RESISTÊNCIA À “MODERNIDADE”	213
7.1.1.1.2.2.	IVODIA: RESISTÊNCIA À “TRADIÇÃO”	216
7.1.1.1.2.3.	GENASABETE: AUSÊNCIA DE AJUDA ÀS FAMÍLIAS MINA A ESTRATÉGIA DE COMBATE ÀS UNIÕES PREMATURAS	219
7.1.1.1.2.4.	CONSOLADA: A FAMÍLIA COMO MEDIAÇÃO DA “MODERNIDADE”.	222
7.1.1.1.2.5.	SHEILA: OS RITOS DE INICIAÇÃO COMO PASSAPORTE PARA O SUCESSO NO LAR	226
7.1.1.1.2.6.	BELUCHA: MENSTRUACÃO COMO INDICADOR DE MATURIDADE	229
7.1.1.1.2.7.	LURDES: CAPACIDADE DE TRABALHAR COMO INDICADOR DE CRESCIMENTO	231
7.1.1.1.2.8.	ANGELINA: A FAMÍLIA COMO MEDIAÇÃO PARA AS UNIÕES PREMATURAS	233

7.1.1.1.2.9.	CACILDA: UNIÃO PREMATURAS COMO RESULTADO DE PROMESSAS ENTRE FAMÍLIAS	236
7.1.1.1.2.10.	TERESA: CAPACIDADE DE LAVAR COMO SINÔNIMO DE CRESCIMENTO	239
7.1.1.1.2.11.	CÉLIA: MUKULUCANAS COMO MEDIADORES PARA AS UNIÕES PREMATURAS	241
7.1.1.2.	COTIDIANO COMUNITÁRIO DAS MENINAS DE DOMBE-SEDE	244
7.1.1.2.3.	MENINAS DE DOMBE-SEDE E SEU COTIDIANO FAMILIAR	253
7.1.1.2.3.1.	REBECA: MENARCA COMO PASSAPORTE PARA O CASAMENTO	253
7.1.1.2.3.2.	MÔNICA: PRESSÃO DA IRMÃ DA IGREJA LEVOU-ME A CASAR	255
7.1.1.2.3.3.	ANITA: O CUBATIRO AJUDA AS MENINAS POBRE.	258
7.1.1.2.3.4.	ECITA: VALORES DA “MODERNIDADE” COMO DEFINIDORAS DO CRESCIMENTO DA MENINA.	261
7.1.1.2.3.5.	ELISA: A CONVIVÊNCIA DA “MODERNIDADE” E DA “TRADIÇÃO” NA DEFINIÇÃO DO CRESCIMENTO DA MENINA	263
7.1.1.2.3.6.	AMÉLIA: A “TRADIÇÃO” COMO UM VALOR A SER PRESERVADO	266
7.1.2.	TEMPORALIDADE SOCIAL	269
7.1.2.1.	MENINAS DE RAPALE: EMWALI EM EMBATE E EM NEGOCIAÇÃO COM A MAIORIDADE OFICIAL.	270
7.1.2.2.	MENINAS DE DOMBE-SEDE: CUBATIRO/MABATIRO EM EMBATE E EM NEGOCIAÇÃO COM A EDUCAÇÃO OFICIAL	273
7.1.3.	COMPETÊNCIA CULTURAL	276
7.1.3.1.	APROPRIAÇÕES DAS RAPALENSES	276
7.1.3.2.	APROPRIAÇÃO DAS DOMBENSES	287
7.2.	APROPRIAÇÕES EM PERSPECTIVA COMPARADA	294
7.2.1.	CLASSIFICAÇÃO HIERÁRQUICA DESCENDENTE	297
7.2.2.	ANÁLISE DE SIMILITUDE	299
8.	CONSIDERAÇÕES FINAIS	302
9.	REFERENCIAS	312
APÊNDICES		332
PLANEJAMENTO EM CAMPO		332

INTRODUÇÃO

Nesta introdução da tese de doutorado, intitulada **“EMBATE ENTRE A “MODERNIDADE¹” E A “TRADIÇÃO²” EM MOÇAMBIQUE: Recepção e apropriação de audiovisuais de prevenção e combate às uniões prematuras**”, realizada no Programa de Pós-Graduação em Comunicação, como requisito para a obtenção do título de Doutor em Comunicação, desdobramo-nos em analisar as políticas de prevenção e combate às uniões prematuras, assim como os significados construídos através dos audiovisuais veiculados nas comunidades de Dombe-sede e Rapale-sede e, por fim, analisamos os sentidos construídos pelas meninas na sua relação com os audiovisuais de prevenção e combate às uniões prematuras.

O interesse em estudar a relação entre os audiovisuais e as meninas das comunidades do posto Administrativo de Rapale, no distrito de Rapale, Província de Nampula, zona Norte de Moçambique e as do posto Administrativo de Dombe-Sede, distrito de Sussundenga, Província de Manica, zona Centro do mesmo País, é inspirado em quatro pontos: o primeiro ponto se assenta no fato de ter-me sido proposto, aos 15 anos de idade, para largar a escola para casar-me com uma das tantas jovens disponíveis na comunidade, pois jovens na minha idade deviam estar a trabalhar nas minas da África do Sul e não perder tempo na escola. Portanto, refletir sobre essas condições que mediam as uniões prematuras reveste de uma importância central.

O ponto acima descrito remete-nos ao segundo ponto, pois, como resultado destas e outras práticas, Moçambique está entre os 10 países com taxas mais elevadas de uniões prematuras a nível mundial, onde, de acordo com a Unicef (2015), a proporção de jovens casadas antes dos 18 anos é de 55,7% para as áreas rurais e 36,1% para as áreas urbanas. Estas percentagens resultam do fato das jovens serem vistas como um recurso econômico (RUBIN, 1971). É dentro destas narrativas que as famílias mediam o entendimento das práticas das uniões prematuras e compreender como essas comunidades experienciam os conteúdos midiáticos veiculados é fulcral no combate a este fenômeno.

¹ Este conceito aparece entre aspas, pois é uma categoria que emergiu da análise das entrevistas e dos audiovisuais.

² idem

O terceiro ponto é inspirado na perspectiva dos estudos culturais latino-americanos. Pois, de acordo com Jesus Martin Barbero (1987), a comunicação como objeto de estudo deve partir das transformações nas culturas subalternas, captando as práticas sociais deste grupo. Afirma, ainda, Jesus Martin Barbero (1987, p. 258) que “o eixo do debate deve-se deslocar dos meios para as mediações, isto é, para as articulações entre práticas de comunicação e movimentos sociais, para as diferentes temporalidades e para a pluralidade de matrizes culturais”. Acrescenta Nilda Jacks (2017) que a deslocação do eixo que se estabelecia na produção para o âmbito do consumo visava verificar como se dá o uso que os receptores fazem dos conteúdos mediáticos. É dentro deste deslocamento que a tese pretende focar nas práticas de consumo das comunidades Rapale-Sede e Dombe-Sede.

Enquanto o último ponto reside no fato de existirem vários estudos que investigam o fenômeno das Uniões Prematuras em Moçambique, constatamos que pouca atenção se dá às questões da apropriação dos conteúdos mediáticos. Foram analisados 26 trabalhos desenvolvidos em Moçambique. Seleccionadas em função da sua acessibilidade na internet e nas bibliotecas. Como estratégia para uma melhor compreensão, optou-se em dividi-los em quatro categorias. A primeira designa-se de artigos; a segunda, de monografia, dissertações e teses; a terceira de relatórios e; a última, de documentos legais. No que concerne à primeira categoria, tem 8 artigos que analisam a questão das uniões prematuras em Moçambique. Os artigos preocupam-se em entender as causas e as consequências das uniões prematuras. O artigo de Albino Francisco (2017), com o título: “Casamentos prematuros em Moçambique: análise das tendências e estratégias para sua eliminação no contexto nacional”, é uma pesquisa documental que aponta a problemática das uniões prematuras em Moçambique. Aponta, ainda, as causas, as consequências e as estratégias desenvolvidas na prevenção e combate a este fenômeno.

Na mesma senda, o artigo de Victor Cassiano e Cláudia Araújo de Lima (2017), com o título: “Casamentos prematuros em Moçambique: causas e consequências do abandono escolar”, objetivou, através de uma pesquisa documental, evidenciar a persistência das uniões prematuras. Para além deste aspecto, o artigo descreve algumas ambiguidades da legislação Moçambicana no que tange a esse fenômeno. Ainda dentro desta preocupação, o artigo de Carlos Arnaldo (2014), com o tema: Ethnicity and

Marriage Patterns in Mozambique, recorreu às análises multivariadas, explorando os diferenciais étnicos. Os resultados mostraram que os grupos étnicos matrilineares (Macua e Elomwe/Echuwabo) apresentam uma idade de casamento mais precoce, menor prevalência de poligamia e maior dissolução conjugal do que os grupos étnicos patrilineares (Tsonga e Sena/Ndau). Por fim, nesta categoria, temos o artigo do José Gil Vicente (2013) com o título “Prematuridade e responsabilidade familiar das raparigas moçambicanas”. É uma pesquisa de cunho etnográfico que busca compreender as diferentes camadas que estão por detrás do fenómeno das uniões prematuras. Neste estudo, o foco foi a questão do *empowerment* da mulher e as questões das uniões prematuras são descritas como uma das causas para o não empoderamento da mulher. E o artigo da Célia Siteo, com o título: “Casamentos Prematuros em Mocuba: causa e consequência da pobreza” é um artigo que resulta de entrevistas em profundidade às meninas da província da Zambézia, onde as meninas mostraram ter sido instigadas pelos pais para casarem.

Procurando uma ponte entre as uniões prematuras e as questões legais, o artigo de Maria José Arthur (2010), com o título: “o casamento prematuro como violação dos Direitos Humanos: um exemplo que vem da Gorongosa”, faz uma revisão documental do enquadramento legal aplicável a Moçambique em relação ao casamento prematuro e à sua incidência. Na mesma linha, o artigo de Albino Francisco (2014), com o título: “Situação dos casamentos prematuros em Moçambique: tendências e Impacto”, buscou, através de uma pesquisa documental, apontar as causas e as consequências do fenómeno. Aponta, ainda, como a legislação se configura com relação ao problema dos casamentos prematuros. Ainda dentro desta preocupação, o trabalho da Farida Mamad e Petra Foubert (2018), com o título: “*Access to Social Protection Minimum Floors as a tool to end early marriage in Mozambique*”, utilizando-se da análise documental, demonstra que a proteção social pode ser um instrumento no combate à desigualdade nas casas e, por conseguinte, pode reduzir as taxas de casamentos prematuros.

Pode se, ainda, encontrar pesquisas que priorizaram encontrar estratégias para a luta contra este fenómeno. A pesquisa da Sónia Nhantumbo, José Divage e Miguel Marrengula (2010), com o título: “Casamentos prematuros em Moçambique”, enquadra-se dentro deste perfil. É uma pesquisa que recorreu a uma análise documental e a depoimentos das vítimas e representantes de instituições que atuam na área dos direitos

da criança. A pesquisa identificou áreas e mecanismos para a realização de ações estratégicas que, a curto, médio e a longo prazo, podem banir a prática das uniões prematuras.

A segunda categoria consiste nas monografias e dissertações. Foram analisadas cinco dissertações. A pesquisa de mestrado da Inês Castelo Branco de Vasconcelos Cardoso (2012), com o título “A equidade de género em Moçambique: a contribuição de Graça Machel”, discute as questões culturais e sociais que constituem a base desta desigualdade de género, em que as uniões prematuras são descritas como uma das formas. A pesquisa da Sara Maria Xavier Pinto (2017), com o título: “Casamentos prematuros no contexto dos ritos de iniciação femininos, praticados pela etnia Macua: olhares dos finalistas do curso de licenciatura em Serviço Social”, é uma pesquisa qualitativa que recorreu à análise documental e às entrevistas. Nesta pesquisa, aponta-se que os ritos de iniciação Macua têm um papel no aumento das taxas de uniões prematuras, tendo em conta que os participantes sempre encaram os casamentos prematuros como algo comum.

Contamos, ainda, com a dissertação da Fátima Ricardo Albasini (2017), com o título “O casamento prematuro como legitimação do abuso sexual de menores no contexto da agenda de desenvolvimento de Moçambique”, usando a revisão documental chegou à conclusão de que há uma necessidade de maior envolvimento e conscientização de todos nesta luta. O trabalho de Victor Bassiano (2018), com o título: “Trabalho Infantil, casamentos prematuros e VIH/SIDA: O Desafio do Conselho de Escola em Moçambique”, é uma dissertação de mestrado que analisou o referencial teórico/produções científicas e como os documentos orientam o Conselho de Escola Primária, em relação às ações a levar a cabo na prevenção do VIH/SIDA, combate aos Casamentos Prematuros e do Trabalho Infantil.

Por fim, temos a monografia do Jacob Benjamim Mapossa com o título: “Cobertura Jornalística de Casamentos Prematuros em Moçambique nos diários ‘Notícias’ e ‘O País’ em 2016” e examina como os jornais Notícias e o País reportam sobre os casamentos prematuros em Moçambique.

A terceira categoria lida com os relatórios. Foram objeto de análise 12 relatórios. Destes documentos, alguns se preocupam em mostrar, em termos estatísticos, a situação de uniões prematuras em cada distrito do país. O relatório elaborado por Carlos Arnaldo *et al.* (2014), financiado pela fundação MASC, aponta para os distritos da província de

Nampula como tendo maiores taxas de uniões prematuras. Na mesma linha, o relatório da Unicef (2015), com o título: “Casamento Prematuro e Gravidez na Adolescência em Moçambique: Causas e Impacto”, é uma “Análise Estatística sobre os Casamentos Prematuros e a Gravidez Precoce em Moçambique, que aponta a situação de Moçambique à volta desta problemática, as causas e o impacto. Pode-se apontar, ainda dentro desta preocupação, o relatório da UNFPA, com o título: “*Trends and patterns of child marriage in Mozambique: Evidence from the 2017 Census*”, que, baseado em análise estatística e monitoria feita, descreve a situação moçambicana em relação a este fenómeno. Em adição aos relatórios acima, contamos com o relatório da UNFPA de 2017, com o título: “*Child Marriage and Adolescent Pregnancy in Mozambique: Causes and Impact*”, que, usando dados secundários dos Inquéritos Demográficos e de Saúde de Moçambique 1997, 2003, 2011; uma Pesquisa por Agrupamento de Indicadores Múltiplos (2008); Projeções do Censo (2007) e; dados administrativos do Ministério da Educação, apontaram a problemática das uniões prematuras e as suas causas.

Ainda nesta categoria, outros relatórios se concentraram neste fenómeno, porém, focando na análise dos instrumentos usados, como é o caso da mídia de massa, audiovisual. Este é o caso do relatório do Instituto Panos África Austral (PSAf), em 2014, com o título: “Informação dos médias sobre casamentos prematuros em Moçambique”, que descreve a relevância que a mídia tem como instrumento na sensibilização das comunidades para a prevenção e combate a este fenómeno. Dentro desta preocupação de análise dos instrumentos, o relatório técnico da Ana Quisbert (2017) aborda as unidades Móveis Multimídia na Zambézia e Nampula, apontando do ponto de vista comportamental três dimensões que foram aprofundadas abaixo. Enquanto o relatório do FORCOM com apoio da open Society initiative for Southern Africa de 2016, com o título: “Osis Narrative Report Template”, descreve os desafios e as lições aprendidas no processo da implementação de algumas estratégias de prevenção e combate às uniões prematuras. Desta FORCOM (2016, p. 25), encontram-se como atividades realizadas:

Programas radiofónicos, (ii) debates comunitários ao vivo, (iii) feiras distritais, (iv) formações aos jornalistas comunitários e (vi) encontros de Lobbie e advocacia para aprovação da lei contra os Casamentos Prematuros

ao nível da SADC e para a aplicação da Lei da Família e Lei de Sucessão que diz respeito a idade de casamento.

Outro relatório focou na compreensão do fenómeno em análise relativamente ao seu impacto na educação, saúde e nutrição. Esta preocupação foi da ROSC, com o título “Impacto das Uniões Prematuras na Educação, Saúde e Nutrição em Moçambique”, ilustra a problemática das uniões prematuras e o seu impacto na educação. Na mesma senda de preocupação com a educação, o relatório de Pam Baatsen, Jorge Josaphat, Ramula Issa, Abby Buwalda and Lisa Juanola, 2017, com o título: *Situation of teenage pregnancy and child marriage among in-school and out-of-school youth in Nampula and Rapale, Mozambique*, aponta, através de técnicas de um *survey* e grupos de discussão, os respondentes feminino entre 18-24 anos, as taxas de casamento prematuros eram altas de 23% entre os que estavam fora da escola enquanto os que estavam ainda a estudar era de 5%.

Com um olhar sociocultural, o relatório do ARPAC, com título: “O olhar sociocultural dos casamentos Prematuros e gravidezes precoces na Província de Manica: Diagnóstico de dados recolhidos na mesa redonda realizada no Distrito de Guro”, aponta as camadas socioculturais como as causas das uniões prematuras. Na mesma perspectiva ainda deste olhar, o relatório da Fundação MASC, ROSC, CECAP e CEPSA de 2017, com o título: “Relatório da mesa-redonda sobre casamentos prematuros na província de Nampula”, descreve as dinâmicas dos casamentos prematuros na província de Nampula e os mecanismos usados pelo Governo, Organizações da Sociedade Civil (OSC’s) e Parceiros de Cooperação na prevenção e combate às uniões prematuras. O mesmo relatório, aponta-se as opiniões dos participantes que sublinharam o impacto negativo do fenómeno.

Por fim, aponta o relatório do Fórum da Sociedade Civil para os direitos da criança que descreve o processo da elaboração e aprovação da Lei nº 19/2019- Lei de prevenção e combate às uniões prematuras.

Na última categoria, apontamos as questões legais. Foram objeto de análise a Lei nº 19/2019- Lei de prevenção e combate às uniões prematuras que prescreve, em termos legais, o tratamento deste fenómeno. Foi, ainda, foco de leitura a estratégia nacional de prevenção e combate aos casamentos prematuros em Moçambique, aprofundada no capítulo sobre políticas públicas de prevenção e combate às uniões prematuras.

Feita a análise desses documentos, dos vinte e seis trabalhos que abordam, direta ou indiretamente, as Uniões Prematuras, aqui selecionados, constatamos que nenhum aborda a questão dos usos e apropriações dos receptores em relação ao conteúdo. No que tange à apropriações das Unidades Móveis Multimídia, um relatório aborda esta questão na perspectiva dos efeitos dos conteúdos nos receptores.

O pouco interesse na apropriação remete-nos ao argumento de Thomas Tufte (2008), quando afirma que a comunicação para o desenvolvimento sai a ganhar se usar uma análise qualitativa aprofundada nos produtos midiáticos. Sublinha, ainda, que a análise de recepção, através de uma etnografia, permite maior entendimento das mudanças comportamentais dos indivíduos e das comunidades como um todo.

Nesta pesquisa centramos como nosso objeto a problemática das Uniões Prematuras³ no contexto Moçambicano. Este fenómeno é antigo, mas as ações concretas para o seu combate tiveram início em 2014, sem um instrumento que penalizasse os infratores. Olhando para a situação das Uniões Prematuras em Moçambique, Sara Pinto (2017) aponta que a zona norte e centro lideram: Niassa com uma percentagem de 24,2%; Cabo-Delgado com 9,6%; e Nampula com 20,6%. Na zona centro temos: Zambézia com 23,3%; Tete com 19%; Manica com 20,8%; e Sofala, 18,6. A zona sul tem: Inhambane com 9,4%; Gaza com 8,8%; Maputo província com 5,8 e, finalmente, Maputo-Cidade com 3,9%.

De acordo com Francisco (2014), esta luta resulta do fato de que as uniões prematuras prejudicam a menina no acesso, na permanência e na conclusão do sistema

³ O conceito de uniões prematuras, em Moçambique, evoluiu de casamentos prematuros para uniões prematuras. O conceito de casamentos prematuros era descrito como problemático, pois ao sublinhar casamento pressupunha consentimento de menores ou de uma menor com um adulto, o que não correspondia à verdade. Do ponto de vista jurídico, assiste-se à aprovação da Lei nº 10/ 2004, lei da família, de 25 de agosto de 2004, que no seu artigo 30, ponto 2, afirma que a mulher ou homem com mais de dezesseis anos, a título excepcional, pode contrair casamento, quando ocorrem circunstâncias de reconhecido interesse público e familiar e houver consentimento dos pais ou dos legais representantes. Está evidente, à luz desta lei, que menores de 18 anos podiam casar. Todavia, com a aprovação da lei nº 19/2019, lei de prevenção e combate às uniões prematuras, de 22 de outubro, que no artigo 5, alínea b), estabelece a idade mínima de dezoito anos para as uniões que visem o propósito imediato ou futuro de constituir família, sem quaisquer exceções, assiste-se à revogação da Lei nº 10/2004, Lei da família pela a Lei 22/2019. Esta nova lei estabelece, no seu artigo 32, alínea a) proíbe o casamento a indivíduos com idade inferior a dezoito anos. É dentro deste cenário que há uma deslocação do conceito casamento prematuro para união prematura.

educativo, problemas de saúde e no empoderamento da menina e da mulher como um todo. A título de exemplo, o analfabetismo em Moçambique tem percentagens elevadas, visto que os dados do INE (2017) indicam que as mulheres estão em desvantagem em relação aos homens, no domínio da leitura e da escrita. Elas apresentam uma taxa de analfabetismo de 57.8%, comparativamente a 30.1% dos homens. Este cenário tem como destaque as províncias das regiões norte e centro, com maior incidência nas zonas rurais.

É perante a vulnerabilidade da rapariga que o governo moçambicano, através do Ministério do Interior, instalou mais de 200 gabinetes da polícia para apoiar crianças e mulheres vítimas de violência, abuso e exploração. Segundo Albino Francisco (2017), “esses gabinetes oferecem um espaço seguro para as vítimas denunciarem incidentes de violência sexual à polícia. A polícia tem, ainda, o dever de encaminhá-las para a ação social, saúde e outros provedores de serviços relacionados.”

Para além desta atividade, estabeleceu-se uma abordagem multissetorial que visa criar um sistema de encaminhamento para assistência e reintegração social das vítimas (FRANCISCO, 2017). É dentro de uma abordagem multissetorial que o Instituto de Comunicação Social (ICS), junto com diversas instituições governamentais e não governamentais, produz conteúdos audiovisuais para a prevenção e combate ao fenómeno das uniões prematuras disseminadas através das Unidades Móveis Multimídia, nas zonas rurais moçambicanas. A título de exemplo, no ano de 2019, as unidades móveis multimídia (UMM) fizeram uma sessão de veiculados de audiovisual em Dombe-Sede, num total de 31 sessões realizadas no distrito de Sussundenga, de 15 de março a 25 de junho de 2019. Em 2020, as UMMs realizaram uma sessão em Dombe-Sede, das 8 realizadas no distrito de Sussundenga de janeiro a fevereiro. Enquanto em Rapale-sede foram realizadas duas sessões de 25 e 26 de julho, num total de 10 sessões realizadas no distrito de Rapale, em 2019.

De salientar que na província de Manica o Instituto de Comunicação Social tem duas UMMs que se deslocam duas vezes mensalmente para diferentes comunidades, enquanto na província de Nampula existem três UMMs que se deslocam trimestralmente para as comunidades. Em ambas situações, a repetição ocorre depois de se terem completado todos os postos administrativos. Portanto, a potencialidade dos audiovisuais veiculados pelas Unidades Móveis Multimídia reside no fato de estes ficcionarem a problemática das uniões prematuras.

Jacques Rancière (2005) aponta que para que os indivíduos ou grupos reflitam sobre as condições socioeconômicas e culturais à sua volta, exige que essa realidade seja ficcionada, isto é, ficcionar a realidade é criar condições para reflexão sobre essa realidade. Deste modo, o uso do audiovisual para tratar de assuntos sobre uniões prematuras é ficcionar essa situação e dar uma oportunidade para que as comunidades de Dombe-sede e Rapale-Sede reflitam a respeito do assunto.

Os audiovisuais representam um universo ficcional rico que constrói uma “maneira de dar sentido ao universo empírico das ações” (RANCIÈRE, 2005, p. 55), pois expõe as vivências e as práticas culturais das comunidades rurais moçambicanas. Apontando essas potencialidades, Jesus Martin-Barbero (1997, p. 267) argumenta que “as massas populares irão ao cinema não tanto para se divertir e, sim, para fazer experimento com sua vida cotidiana, e para ver reiterados os códigos dos costumes”. E, neste caso, as comunidades irão se juntar nas escolas ou ao ar livre para partilhar o seu cotidiano e refletir sobre a sua cultura.

As UMM apresentam como temáticas disseminadas nas comunidades as seguintes: Uniões prematuras, em que se foca na divulgação da Lei n.º 18/2019. Lei de Prevenção e Combate às Uniões Prematuras, das práticas que incentivam as uniões prematuras e conscientização sobre as consequências; Malária, disseminando sobre formas de transmissão e prevenção, uso da rede mosquiteira, pulverização intradomiciliária e identificação de situações locais; VIH e SIDA, em que se fala sobre Estigma e discriminação, parceiros múltiplos, Aconselhamento e testagem; e Higiene, em que abordam sobre lavagem das mãos, uso correto de latrinas, tratamento do lixo e da água; aleitamento materno, exclusivo até os 6 meses e alimentação complementar; educação da rapariga, em que se fala do acesso à educação e permanência na escola; registro de nascimento, persuadindo as pessoas a registrarem as crianças; finalmente, sobre a violência, em que abordam problemas de abuso sexual e maus tratos.

Importa sublinhar que, embora a problemática das uniões prematuras envolva uma abordagem multisetorial, a presente tese concentra-se nas Unidades Móveis Multimídia (UMM), porque o estudo se enquadra no campo da comunicação. Nesta área, portanto, entende-se a comunicação, aquela mediada por aparatos técnicos (JACKS et al. (2017).

As UMM estão em quase todas as delegações do ICS equipadas de um veículo, um gerador elétrico, uma tela de projeção gigante, projetor, mesa de som, alto-falantes,

Jornais “O campo”, revistas, uma cadeira, bidões de combustível, bidões de água, tenda, lona para proteger o equipamento e mantas.

De acordo com Ana Quisbert (2019), as UMMs são um projeto de mais de 15 anos e têm sido implementadas na busca de respostas às dificuldades de acesso à informação, comunicação e educação em locais mais recônditos de Moçambique. Esta autora aponta que, a partir de 2002, a UNICEF em parceria com ICS e algumas instituições nacionais implementaram iniciativas de educação comunitária usando o audiovisual. O alvo são as comunidades com altos índices de analfabetismo e com dificuldades de acesso à mídia. Com a iniciativa objetiva-se:

Encorajar os debates na comunidade sobre questões relacionadas com o HIV/SIDA, Saúde Sexual e Reprodutiva, promoção da educação dos jovens especialmente para a rapariga, veiculados de informação sobre os Serviços de Saúde Amigos de Adolescentes e Jovens (SAAJ), Geração Biz (GB) e serviços de Aconselhamento e Testagem para Saúde (ATS). (QUISBERT, 2019, p. 12).

Ana Quisbert (2019) acrescenta, ainda, que, em 2006, as atividades da UMM alcançaram mais de 100.000 pessoas em 147 comunidades, num total de 28 distritos das províncias abrangidas pelo projeto. Acrescenta, esta autora, que as UMM provocaram efeitos favoráveis aos 3 níveis da Dimensão Consciência da mudança do comportamento: 1) exposição ao novo comportamento, 2) conhecimento e aprendizagem e; 3) disposição a pôr em prática o novo comportamento. Tendo em conta os pontos centrais apontados por Ana Quisbert (2019) no impacto dos conteúdos da audiência, nos remete à ideia de que a pesquisa é de abordagem comportamental.

De acordo com Ana Carolina Escosteguy (2001), este tipo de pesquisa caracteriza-se por estudar “os diferentes impactos comportamentais derivados dos *media*, isto é, o produto mediático é considerado um estímulo que provoca diversas reações nos públicos.” Uma abordagem não assumida pela presente tese, pois o foco desta centra-se dentro da abordagem sociocultural que, de acordo com Héctor Gómez (2006, *apud* JACKS, 2008, p.30):

Alude[m] precisamente al lugar donde se tocan y se afectan las estructuras sociales objetivas y los procesos simbólicos, lugar de cruce de los sistemas como fuerzas productivas y constrictiva con la capacidad de agencia de los actores sociales que desde la subjetividad son capaces de apropiarse, negociar o resistir al sistema; lugar de interface entre la reproducción y la capacidad de transformación e imaginación social.

As Unidades Móveis Multimídias, na sua forma de atuação, usam como estratégia de comunicação o ativismo de informação e o modelo educação e entretenimento (EE). Porém, tem maior ênfase o modelo EE, pois, de acordo com Rafael Obregón Gálvez e Jair Vega Casanova (2019, p. 30), ativismo de informação consiste no “uso estratégico de órgãos da comunicação social para promover uma iniciativa social ou pública.”; enquanto o EE, Martine Boumann (1999, p. 25, tradução nossa), define-o como um “ processo de colocar conteúdo educacional nas mensagens da mídia de entretenimento para aumentar o conhecimento sobre um problema, criar atitudes favoráveis e mudar comportamentos evidentes sobre a questão ou tópico da educação.” Enquanto no sentido mais amplo, Thomas Tufte (2015, p. 89) descreve EE como

El uso del entretenimiento como una práctica comunicacional específica, trabajada para comunicar estratégicamente respecto de cuestiones del desarrollo, en una forma y con propósito que pueden ir desde el marketing social de comportamientos individuales en su definición más limitadas, a la articulación de agendas en pos del cambio social, liderado por los ciudadanos y de afecto liberador.

À luz destes conceitos, o EE é uma estratégia comunicacional fulcral quando o objetivo é se comunicar com as comunidades rurais. Esta estratégia, de acordo com Thomas Tufte (2015), surge no ano de 1973, no Texas, Estados Unidos da América. Segundo este autor, EE é uma estratégia que está sendo usada para a promoção da mudança de comportamento a nível individual e de apoio à mudança social. Acrescenta que esta estratégia, também, visa estimular a participação dos indivíduos e empoderamento dos grupos minoritários marginalizados para ações coletivas, através da mobilização social.

A história desta estratégia pode ser dividida em três momentos. Segundo Thomas Tufte (2015), o primeiro momento caracteriza-se pelo uso do marketing social, em que o EE foca nos comportamentos sociais entre os indivíduos que assistem os programas.

O segundo momento consiste em superar as limitações do marketing social que focava na mudança individual do comportamento. Nesta fase, a estratégia parte de um

reconhecimento da complexidade dos problemas sociais de saúde e outras questões relativas ao desenvolvimento. Como resultado, introduz-se, nesta estratégia, o enfoque participativo. Afirma Thomas Tufte (2015) que houve uma reorientação, em que a sociedade passou a ser o centro de mudança. A teoria crítica social foi introduzida nos debates do EE, desafiando as teorias de comunicação condutivista de tipo causa e efeito. Sublinha este autor que a introdução da teoria da recepção sugere entendimentos mais atentos na complexidade dos processos de interpretação, construção de sentido e mudança.

O terceiro momento é descrito como aquele em que nele existe um forte reconhecimento de que a existência de pouca informação não é o centro do problema e que o problema está na mudança que subjaz no desequilíbrio do poder, na desigualdade estrutural e nos problemas sociais profundos. Acredita-se, nesta fase, que a solução reside em fortalecer as pessoas de habilidades para identificar os problemas no dia-a-dia e habilidades para atuar, tanto coletivamente ou individualmente (TUFTE, 2015). Assim, partindo do pressuposto de que as desigualdades social e estrutural estão no centro das atenções, a estratégia de educação e entretenimento focará na mudança social sem excluir a mudança do comportamento individual.

Nesse sentido, a discussão, nesta pesquisa, foi levantada dentro da ideia de que o audiovisual enquadrado na estratégia Educação e entretenimento (EE) está aberta para todos os tipos de experiências possíveis, tendo em conta, ainda, que o consumo dos audiovisuais sobre o combate às uniões prematuras são constituídos por várias mediações. Assim sendo, esta pesquisa tem como suporte teórico os estudos culturais na sua vertente latino-americano. A teoria das mediações foi útil para explicar as práticas sociais de apropriações das comunidades patrilinear e matrilinear de Dombe-sede e Rapale-sede em relação aos conteúdos audiovisuais sobre a prevenção e combate às uniões prematuras, veiculados pela UMM.

Quanto ao local da pesquisa, o presente estudo ocorreu em Moçambique, em duas comunidades: Dombe-Sede, na zona centro, província de Manica e Rapale-Sede, na zona norte, província de Nampula. Este é um espaço caracterizado por práticas de Uniões Prematuras influenciadas pelo fenómeno de Cubatiro em Manica (GENDER LINKS, 2017) e os ritos de iniciação, em Nampula (MARTINEZ, 1999). Em associação

a estes aspectos, temos a pobreza que contribui para que as famílias e as próprias jovens olhem para as uniões prematuras como solução para as suas vidas.

É dentro do cenário acima descrito que construímos o problema de pesquisa desta tese, da seguinte forma: O que a produção de sentido, no processo receptivo das campanhas de prevenção e combate das uniões prematuras, implica na apropriação pelas comunidades dos postos administrativos de Dombe-Sede e Rapale-Sede?

Como objetivo geral temos: Compreender de que forma as tradições locais, de linhagem matrilinear e patrilinear, agenciam a construção de sentido sobre as políticas de comunicação, de prevenção e combate das uniões prematuras. o objetivo geral operacionaliza-se através dos seguinte objetivos específicos: Identificar os elementos da “tradição” local de cada comunidade em estudo, relacionados ao tema; Qualificar os valores e antivalores explorados nas campanhas audiovisuais de prevenção e combate às uniões prematuras; Descrever o contexto e as condições de produção e a composição textual dos audiovisuais sobre uniões prematuras; Descrever a articulação das políticas nacionais de comunicação com as estratégias de produção de conteúdos audiovisuais sobre as uniões prematuras pelo Instituto de Comunicação Social e sua veiculação nas comunidades; Identificar o papel das lideranças, da família e das organizações locais na negociação de sentido relacionado ao conteúdo audiovisual veiculado nas comunidades; e Identificar as articulações, no processo de recepção das campanhas, que se estabelecem entre as tradições locais e os conteúdos de prevenção e combate às uniões prematuras, a nível individual e coletivo.

Quanto à metodologia, nesta tese optamos por uma abordagem qualitativa dentro do paradigma dos estudos culturais. Este paradigma é um campo que, desde a sua origem, esteve ligada às premissas políticas e seu foco foi de compreender o mundo do vivido e da cultura popular, isto com o objetivo de descrever “os modos de operação e reprodução do poder no cotidiano, seja através das práticas ou dos textos” (JACKS et al. 2022, p.3). Os pesquisadores que trabalham dentro dessa abordagem buscam compreender a subjetividade de uma pessoa, porque as realidades subjetivas são reais e devem ser levadas a sério.

Nessa vertente, conduzimos uma observação participante auxiliada com diário de campo. A entrevista etnográfica foi aplicada com o objetivo de obter experiências e

percepções das meninas na sua relação com os audiovisuais relativos ao combate de uniões prematuras. A análise documental incluiu o material usado na elaboração de políticas de prevenção e combate às uniões prematuras. Foram, ainda, analisados os audiovisuais veiculados no posto administrativo de Rapale-Sede e Dombe-Sede.

O objetivo da análise documental consistiu em verificar, em primeiro lugar, o contexto de produção e de influência da política moçambicana sobre a prevenção e combate às uniões prematuras. Em segundo lugar, compreender as dinâmicas de produção e a composição textual dos audiovisuais relativos ao combate de uniões prematuras. Em adição, captar os valores e antivalores veiculados por esses audiovisuais. Finalmente, triangulamos as entrevistas etnográficas, a observação participante auxiliada pelo diário de campo, análise dos audiovisuais e de documentos sobre políticas de prevenção e combate ao fenômeno em estudo. Assim feito, foi possível desenvolvermos um relato completo e profundo.

Para responder ao problema de pesquisa e cumprir com os objetivos traçados estruturamos a tese em oito capítulos: o primeiro capítulo trata da experiência da viagem nas duas comunidades em que ocorreu a pesquisa de campo. O segundo capítulo consiste na revisão da literatura que sustenta o estudo; descreve-se, de forma resumida, os estudos culturais britânicos. Em adição, aponta-se o espraiamento dos estudos culturais para o mundo, dando-se mais destaque para os estudos culturais latino-americanos. O capítulo termina descrevendo a ferramenta teórico-metodológica desenvolvida por Jesus Martín-Barbero e selecionado nesta tese.

O terceiro capítulo foca nos procedimentos metodológicos, situando a pesquisa dentro da abordagem qualitativa do paradigma dos estudos culturais que têm como diretriz a compreensão dos sujeitos em seus contextos locais. O quarto capítulo analisa as políticas de prevenção e combate às uniões prematuras à luz do modelo de ciclo de políticas desenvolvido por Bowe, Ball e Gold (1992).

O quinto capítulo analisa os audiovisuais, tomando o modelo de Jesus Martín-Barbero em que explora as dinâmicas de produção e a composição textual (1992) em articulação com as preposições de Guillermo Orozco Gómez (1993). O sexto capítulo descreve as percepções das meninas quanto ao conteúdo dos audiovisuais. O sétimo capítulo analisa a construção de sentido das meninas na sua relação com os

audiovisuais, socorrendo-se do mapa noturno. O oitavo capítulo analisa as percepções das meninas de forma comparada, recorrendo às ferramentas do Iramuteq. Por fim, as considerações gerais e recomendações.

CAPÍTULO I

1. EXPERIÊNCIA DE VIAGEM À DOMBE E À RAPALE

O capítulo um apresenta a experiência da viagem pelos locais do estudo. O posto administrativo de Dombe-Sede, no distrito de Sussundenga, província de Manica, zona central e Posto Administrativo de Rapale-Sede, distrito de Rapale, província de Nampula, zona norte de Moçambique.

1.1. MOÇAMBIQUE: Riqueza multicultural

Moçambique é um país do sudeste do Continente Africano, que, oficialmente, é designado por República de Moçambique. Um país jovem que alcançou a independência a 25 de junho de 1975, há sensivelmente 47 anos. Este país ocupa uma extensão territorial de 801 590 km² e tem uma população estimada em 27 909 798 (INE, 2017), é banhado pelo oceano Índico a leste. Faz fronteira com a República da Tanzânia ao norte. No noroeste com a República do Maláui e da Zâmbia. A oeste temos a República do Zimbábue e o reino de Eswatíni. Por fim, temos a sudoeste a República da África do Sul. Moçambique tem como capital Maputo e a língua oficial é a portuguesa falada, principalmente, como segunda língua da maioria da população que vive na zona rural.

Figura 1 Mapa de Moçambique

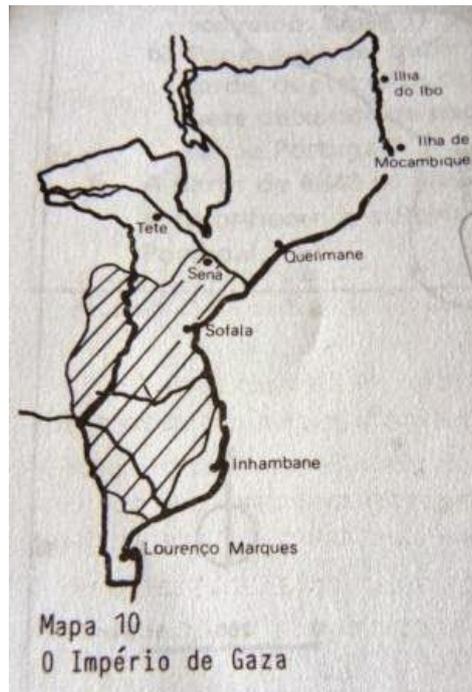


Fonte: Enciclopédia global

Falando dos postos administrativos em estudo, a experiência de campo deu-se nas comunidades de Dombe-Sede e Rapale-Sede, onde uma tentativa de seguir os passos dos antropólogos aconteceu, embora não se considere este um trabalho antropológico, mas, sim, uma tentativa de nos apropriarmos das ferramentas antropológicas. Nesta tentativa, deparamos com uma alteridade que em alguns momentos foi desafiadora. Confesso que o contexto de Dombe-Sede, na província de Manica, localizada na zona central de Moçambique, é mais familiar, isto porque antes do colonialismo português o império de Gaza⁴ açambarcava as zonas sul e centro e, assim sendo, algumas práticas culturais, como as formas de contrair matrimônio (lobolo), são semelhantes.

⁴ O Império de Gaza, ao sul de Moçambique, abrangia, no seu apogeu, toda a área costeira entre os rios Zambeze e Maputo e tinha a sua capital em Manjacaze, na atual província moçambicana de Gaza. Foi fundado por Sochangane (também conhecido por Manicusse, 1821 - 1858) como resultado do Mfecane, um grande conflito despoletado pela falta de melhores terra.

Figura 2 Mapa do Império de Gaza



Fonte: Peak,

Todavia, no terreno, vimos que estávamos diante de uma cultura que não se podia imaginar. Deste modo, buscamos explorar ao máximo a recepção calorosa que tivemos nas duas comunidades, pois possibilitou que, apesar das diferenças, nos sentíssemos muito bem acolhido e à vontade para a realização da pesquisa. Buscamos estabelecer, em cada conversa, em cada encontro a oportunidade de constituir afinidades e relativizações dos pontos de vista, procurando observar e compreender tudo que estava acontecendo através de diálogo e uma observação atenta.

1.2. CONHECENDO O POSTO ADMINISTRATIVO DE DOMBE-SEDE

O processo de desbravar esta paisagem cultural iniciou na comunidade de Dombe-Sede. Esta localiza-se a uma distância de mais de 1247 quilômetros,

aproximadamente 16 a 17 horas de carro, partindo de Maputo para Chimoio e de Chimoio para Dombe, na província de Manica, zona centro de Moçambique.

Figura 3: Trajetória para Dombe-Sede

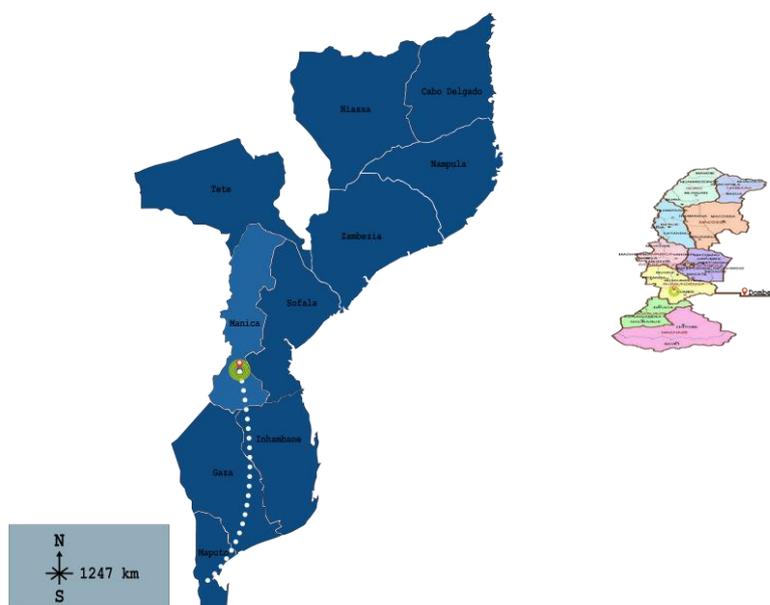


Foto: freepik

Chegamos à cidade de Chimoio no dia 13 janeiro de 2020. No dia seguinte, aproximamos da delegação do Instituto de Comunicação Social⁵ (ICS) de Manica. No

⁵ Uma Instituição pública criada em 1977, como Gabinete de Comunicação Social. O projeto serviu, nos primeiros anos de vida, como marco do início da tentativa de ensaio dos primeiros passos de uso dos meios de comunicação social para a comunicação comunitária. Esta Instituição deixa de ser projeto para se assumir como Instituto de Comunicação social, em 1989. O ICS inicia o seu projeto com a instalação, nas aldeias comunais, de programas de escutas comunitárias, usando sistema alto-falantes. Esta infraestrutura foi instalada no 21 de outubro de 1977, na aldeia Comunal de M'tamba, em Cabo Delgado. Outras aldeias comunais abrangidas pelo projeto inicial foram: aldeia comunal 25 de Setembro de Meconta, Nampula e aldeia comunal 3 de Fevereiro, no distrito de Limpopo, Gaza. A partir da segunda fase, que inicia de 1980 até 1996, há uma necessidade de expansão dos centros de comunicação social. Nesta fase o projeto atingiu 30 aldeias comunais. É nesta fase que se recorre ao uso de sistema multimeios, onde, para além do centro de escutas coletivas e centro de comunicação social,

dia 15 de janeiro, tivemos acesso aos audiovisuais que abordam as uniões prematuras, isto é, uma reportagem produzida pelo ICS-delegação de Manica patrocinada pela Genderlinks⁶ e o outro produzido pelo ICS-delegação da Zambézia. Em adição, recolhemos alguns materiais referentes aos relatórios de viagens feitas pelas Unidades Móveis Multimídia (UMM).

Por sorte, durante esta fase exploratória, fomos informados que as equipas das UMM iriam às localidades e pedimos para fazer parte. Assim sendo, no dia 17 de janeiro, fomos incluídos na equipa que iria trabalhar na zona sul, composta por três pessoas: o responsável da equipa, o técnico de som e o motorista. Estava programada a ida à comunidade de Muvumbe; Macate-Sede; Mussangazi Interior; Boa Vista; Inchope; Amatongas; Muzicuera; e 7 de abril. A comunidade de Muvumbe⁷ foi o ponto partida, onde chegamos pelas 18h⁸; enquanto na comunidade de Macate-Sede, chegamos pelas 9h do dia 18 de janeiro e ficamos até o dia seguinte.

Durante o processo de veiculados dos audiovisuais, a equipa relatava que, ao nível da província de Manica, o Posto Administrativo de Dombe apresenta maior número de casos de uniões prematuras e o fenómeno de mabatiro ou cubatiro (reserva de menina) é uma prática forte. Nestas conversas, ficamos sabendo que o ICS já esteve lá veiculando audiovisuais e isso emocionou nos mais. Para além disso, segundo o chefe da equipa em Dombe, para identificar que uma menina está reservada basta ver uma pulseira na mão esquerda. Realidade que testemunhamos, como ilustra a figura 4, abaixo.

introduz-se o uso de audiovisuais. O uso de audiovisual implicou a instalação de um projetor de 16 mm e, semanalmente, projetavam-se filmes.

⁶ Organização não-governamental que se preocupa do direito da Mulher.

⁷ A viagem da cidade de Chimoio à Muvumbe levou, aproximadamente, 4 horas numa estrada de terra batida e com más condições de transitabilidade em algumas zonas, principalmente na saída de Macate à Muvumbe.

⁸ Primeiro, passamos pelo posto administrativo de Macate para uma apresentação formal às autoridades distritais, mas como chegamos tarde a apresentação foi feita no comando Policial do distrito. Terminado o processo burocrático seguimos para Muvumbe onde nos dirigimos à casa do Mambo (líder tradicional), mas, primeiro, fomos à casa do seu adjunto que vivia muito próximo da escola. Apresentamos-nos e solicitamos que ele informasse à comunidade da projeção dos vídeos. Terminada a apresentação, fomos à casa do Mambo que ficava à uma distância de, aproximadamente, 5 km e numa mata densa e uma produção de milho, bananas, hortícolas, etc.

Figura 4: Menina reservada em Dombe-Sede



Foto: Autor, 2021

Potencializado por estas informações, nos separamos da equipe de Macate e fomos para Dombe. Para a viagem, tivemos que contratar uma guia que fala a língua *Ndau*. A guia foi uma jornalista da Rádio Comunitária de Sussendenga que trabalha com temáticas sociais, sendo as uniões prematuras uma das temáticas fortes dela.

No 21 de janeiro de 2020, viajamos para Dombe-sede. Saímos de Chimoio por volta das 5h e chegamos à Sussundenga por voltas das 5h45. Esperamos pela guia que apareceu 10 minutos depois. Fomos à paragem reservar o lugar no carro para Dombe, carro este que só saiu por volta das 10h. Chegamos em Dombe-Sede por volta das 12h30 e nos dirigimos ao Posto Administrativo para nos apresentarmos. Depois das apresentações, o chefe do posto delegou um funcionário para acompanhar-nos à casa do líder comunitário, com quem exploramos o contexto de Dombe-Sede.

Nesta exploração tivemos a oportunidade de saber como é a relação de um homem com a mulher. O líder disse que o homem *Ndau* deposita toda a sua vida na mulher, por isso, controla a sua mulher e até a proíbe de falar com homens. Esta forma de tratar a mulher não era nos estranha, porque os *Ndaus* e os *Machanganas* têm algumas semelhanças. Ainda nesta conversa, procuramos saber onde os audiovisuais do

ICS foram projetados e, juntos com o líder, fomos ao local próximo à sede do partido Frelimo de Dombe.

Figura 5: Local onde foram projetados os audiovisuais em Dombe-Sede

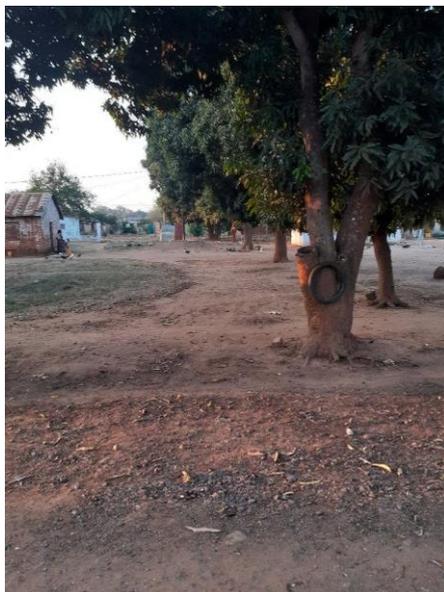


Foto: Auto, 2021

Depois dessa conversa, fomos falar com o chefe da secretaria do Posto Administrativo de Dombe-Sede. Com este, pretendíamos obter documentos oficiais sobre o Posto Administrativo de Dombe, População, situação econômica, social, cultural, histórica, etc. Ao fim da conversa com o chefe da secretaria, por volta das 16h, voltamos para a cidade Chimoio.

A segunda vez que estivemos em Dombe foi no dia 10 janeiro de 2021 e ficamos por dois dias. Desta vez pretendíamos “alimentar as fontes” e aprofundar alguns aspectos sobre o consumo midiático da população de Dombe-Sede, porém, o objetivo foi abortado numa conversa com a supervisora da tese ao sugerir que como, ainda, não tínhamos tido contato com Rapale-Sede (outro campo de pesquisa), deveria focar neste Posto. Assim sendo, despedimo-nos do líder e voltamos para Chimoio, no terceiro dia, para adquirir o bilhete de viagem para Nampula.

A terceira ida a Dombe-Sede ocorreu em outubro de 2021. Desta vez saíamos de Nampula para convivermos junto com a comunidade *Ndau*, durante 5 meses. Chegamos

à Dombe-Sede no dia 01 de outubro e, de imediato, fomos me apresentar no Posto Administrativo. Enquanto estávamos no carro para Dombe, falamos com o líder via celular para que procurasse um lugar, onde deveria morar, durante a pesquisa, e um guia. Assim sendo, depois da apresentação no Posto, encontramos nos com o líder e fomos para o lugar onde deveríamos viver. Alugamos um espaço numa instância turística chamada Fofinho, mas como no local havia problemas para acessar internet, no terceiro dia, solicitamos a mudança para um local onde podíamos acessar à internet. Fomos alocados próximo da administração, no bairro 25 de Setembro, em instalações sem mobiliário nos quartos. Assim sendo, tivemos que comprar tudo: cama, panelas, cadeiras, etc.

Depois de nos instalar, tivemos o primeiro encontro com o guia (Albino Simango), no mercado central de Dombe-Sede. Acertamos sobre os pagamentos e como o trabalho deveria acontecer. No dia 02 de outubro, iniciamos a nossa atividade que consistia em um passeio pelo Posto Administrativo. No momento passeio, este ensinava-me as expressões mais comuns como: saudar; pedir algo; nomes de produtos alimentares; etc. A atividade de conhecer o posto durou uma semana, porque o guia advertiu-me que, em novembro, a população concentra-se na machamba (campo de cultivo), pois as chuvas começam a cair e a população quer semear. Assim sendo, sugeri que acelerasse o trabalho para evitar que, em novembro, não encontrássemos pessoas. Durante a semana de reconhecimento da comunidade, pude testemunhar algumas semelhanças nos hábitos alimentares dos ndaus de Dombe-Sede e os macuas de Rapale-Sede, isto é, o consumo do peixinho seco. Estes peixinhos secos são cozidos e, junto com molho de tomate, são consumidos com uma papa feita à base de farinha de milho.

A negociação com as pessoas, para que pudessem fazer parte da pesquisa, encontrou resistência por parte das famílias. Segundo o guia, a resistência em participar resulta do fato de uma organização de nome Associação Vida Humana⁹, junto com a polícia tinham como atividade identificar pessoas que reservaram meninas, prender o reservador, a família da reservada e mesmo os vizinhos que estiverem presentes durante a cerimônia. Enquanto os familiares das meninas estivessem presos, estas eram

⁹ É uma associação que está sediada na cidade de Chimoio, na rua 3 de Fevereiro, província de Manica.

alocadas, a princípio, no escritório da associação, mas depois passaram a deixá-las nas casas dos pais.

É dentro deste cenário que os participantes contatados por nós pensavam que ao aceitarem conversar estariam abrindo as portas para a cadeia. Em adição a este fato, existe uma série de regras estabelecidas pelos maridos que são restritivas, isto é, os maridos proíbem as suas mulheres de falar com homens. A título de exemplo, no dia 4 de outubro, dia da paz em Moçambique, o posto administrativo organizou uma série de atividades para celebrar esta data. Enquanto íamos ao evento, por volta das 8h, encontramos, ao longo do caminho, uma das participantes que, depois de nos saudarmos, questionamos para onde ia e ela disse que ia para o evento; propusemos que fôssemos juntos e ela deu várias justificativas, como gostava de andar pela mata e também queria andar sozinha. Ficamos sem perceber a motivação disso e respeitamos a decisão. Quando chegamos ao local do evento, comentamos o comportamento da participante. O guia explicou que, em Dombe, as mulheres não podem ser vistas a caminhar com outro homem diferente do seu marido. As pessoas quando as veem podem informar o seu marido, pois para eles caminhar juntos é estarem a namorar ou indica que “se gostam”.

Face a estas dificuldades pedimos ao líder da comunidade que acelerasse a nossa apresentação à estrutura do bairro, pois esta podia contribuir para explicar aos locais que o nosso assunto não visava prender ninguém, mas, sim, compreender a relação entre os audiovisuais e a questão das uniões prematuras. A apresentação à estrutura do bairro aconteceu no dia 6 de outubro, na casa do líder Cumbana. Foi uma recepção calorosa e cheia de canções e danças, onde algumas canções evocavam o partido Frelimo como garante da unidade e prosperidade. Esta receptividade dava indicações de que a intenção e os objetivos tinham sido entendidos e que dali para frente mais participantes teríamos.

Figura 6: Apresentação do pesquisador em Dombe-Sede



Foto: Autor, 2021

Porém, continuou havendo resistência das pessoas em aceitar conversar. Assim, como segunda estratégia optamos em ir juntos, porque, numa primeira fase, as negociações eram feitas pelo guia sozinho. Com base nesta estratégia, explicávamos os objetivos da pesquisa, garantindo que não tinha nada a ver com a polícia e que tudo que íamos falar não iria prejudicar a ninguém. Deste modo, tivemos sucesso em algumas famílias, mas na maioria delas foi um insucesso. As pessoas questionavam se era um projeto que iam receber algo em troca, mas como dizia não, optavam em não conversar com a gente.

As primeiras conversas introdutórias iniciaram com a liderança, isto é, o líder comunitário, chefe de quarteirão, líder da Organização da Mulher Moçambicana (OMM), que na verdade é uma organização da mulher, braço do partido Frelimo. Este grupo tinha sido projetado para ser o último, mas as circunstâncias ditaram que começássemos com eles, enquanto as negociações com as meninas estivessem em andamento. É dentro deste cenário que tivemos a conversa introdutória com o líder no dia 5 de outubro, pelas 17h30. No dia 6, conversamos com o chefe do quarteirão¹⁰ por volta das 17h. Em adição, conversamos com a secretária adjunta e secretária da OMM,

¹⁰ O bairro subdivide-se em quarteirões e o quarteirão subdivide-se em casa (resolução nr. 71AM/2011, de 22 de junho, da Assembleia Municipal de Maputo)

respectivamente. Porém, terminada a primeira conversa com os membros da OMM não aceitaram mais concluir a nossa entrevista sem nenhuma justificativa aparente. No entanto, quando nos cruzássemos no mercado e as questionava, sempre agendavam uma data, mas não compareciam aos encontros. Em conversas, para sabermos as possíveis razões da desistência, apontou-se que as pessoas criaram muitas expectativas de ganhar um dinheiro, mas quando perceberam que não havia dinheiro, desistiram.

Dentro destas dificuldades, entrevistamos seis meninas, das quais a primeira conversa aconteceu no dia 07 de outubro. Por desconfiarmos da possibilidade de as meninas mudarem de ideia, já que estávamos num ambiente atípico, optamos por misturar as etapas, isto é, as conversas introdutórias eram misturadas com as conversas de aprofundamento. No que concerne à assistência dos audiovisuais, esta etapa acontecia por volta das 18h, pois usávamos um projetor e só de noite era possível a visibilidade, como ilustra a imagem abaixo. Eram projetados dois audiovisuais em Português, de aproximadamente uma hora, um em formato Educação e Entretenimento e o outro em formato de grande reportagem (analisado, mais adiante, no capítulo cinco).

Figura 7: Preparação para a projeção dos audiovisuais em Dombe-Sede



Foto: Autor, 2021

As sessões eram acompanhadas por várias pessoas ao ar livre e devido a pandemia da covid-19, os participantes eram solicitados que viessem com máscaras e àqueles que não tinham distribuíamos. Todavia, os participantes nem sempre se faziam presente no dia e na hora programada, o que tornou o processo muito caro, porque o material era alugado. De salientar que outras não compareciam e tiveram que assistir no computador, enquanto as que vieram pedimos que as mães ou alguém de confiança acompanhasse.

Em resumo, consideramos que o diálogo com os participantes tenha sido tranquilo, mas não posso dizer o mesmo sobre a acessibilidade dos mesmos, isto porque a Associação Vida Humana tinha feito um trabalho que dificultou o processo, conforme explicado acima. Em adição, o homem Ndau¹¹ é muito desconfiado e ciumento. Porém, as dificuldades encontradas para ter acesso aos participantes, na comunidade de Dombe-Sede, serviram para pensar e repensar as estratégias adotadas na comunidade de Rapale. Acrescentar que, como homem Machangana com mais de 30 anos de idade distante do mundo rural, pude, na comunidade Ndau (Dombe), reavivar os hábitos e costumes semelhantes na relação com as mulheres. Isto é, algumas práticas que considerava ultrapassadas, como a reserva de menina, ainda em uso.

Outra cerimônia que embora me seja familiar, mas que tive a oportunidade de ver como os Ndau a praticam, é o *lobolo*. Um estranhamento total, isto porque penso que há um aproveitamento das famílias ao tornar esta cerimônia de união de dois jovens e duas famílias numa cerimônia de angariação de fundos. Na prática do *lobolo* foi possível compreender que o que fiz para *lobolar* a minha mulher¹² foi uma brincadeira

¹¹ Na comunidade de Dombe-Sede, o homem *Ndau* quando casa ou reserva a menina, isso lhe dá o direito de proibir a mulher de falar com qualquer pessoa, isto é, pode proibir a falar com os seus próprios irmãos se desconfiar que eles podem dormir com ela. Como resultado destas regras, para conversar com uma mulher reservada deve-se pedir permissão ao marido ou à mãe.

¹² Para o *lobolo*, primeiro, enviei os meus familiares à casa da minha namorada, para pedir a lista de bens que a família da noiva precisava para o efeito. Assim feito, a família fez uma lista e enviou alguém para entregá-la à minha família. Na lista constavam: roupa e sapatos para a mãe; fato e sapatos para o pai; blusas e lenço para as tias, num total de quatro. Isto é, duas da parte do pai e duas da parte da mãe; camisas para os tios, num total de três; duas capulanas, uma serve de *Mucume* para cobrir (na verdade, é a união de duas capulanas) e outra *Xibuebue* (simboliza o trabalho que a mãe teve de carregar nas costas a minha namorada). Para a noiva foram os seguintes itens: vestido; brincos; relógio; colar e carteira. Acrescenta-se nesta lista uma garrafa de vinho, uma caixa de cerveja, uma caixa de refrigerante e um garrafão de vinho. Em adição, a lista vinha com valores da multa por ter engravidado antes de casar. Assim, tive que pagar mil meticais (90,9 reais ao câmbio de 11 meticais um real) por criança.

em comparação ao que se faz em Dombe, isto pela quantidade de coisas que a família da noiva exige que o noivo compre. Em adição a esta cerimônia, existe na comunidade o *muwapo* (que consiste em um grupo de anciãs verificar, semanalmente, se a menina continua virgem), a virgindade feminina é um valor e, no momento do lobolo, paga-se caro por isso, chegando a custar 30.000,00 Meticais ou mais (2727 reais ao câmbio de 11,00 meticais por real).

1.3. CONHECENDO O POSTO ADMINISTRATIVO DE RAPALE-SEDE

Na comunidade de Rapale-Sede, província de Nampula, a primeira viagem foi uma experiência forte. Foram mais de 1600 quilômetros de estradas esburacadas, principalmente, a partir de Inchope até o distrito de Caia, na província de Sofala. Parti de Chimoio à Nampula, pois tive algo a fazer em Dombe-Sede, mas foi abortado, conforme expliquei acima. Assim, no dia 15 de janeiro de 2021, sexta-feira, pelas 4h30, marquei a minha saída de Chimoio para Nampula. Uma viagem de carro da empresa *Nagi*. Chegamos por volta das 21h, na cidade de Nampula. À chegada, hospedei-me na casa do Valdemiro Macucule¹³.

Paguei, ainda, dois mil meticais (180 reais no câmbio de 11 meticais um real) pelo *lobolo*. Estes itens foram entregues à família da noiva, no dia acordado para a cerimônia do *lobolo*

¹³ Ex-colegas do magistério. Trabalhamos juntos na Escola Secundária Heróis Moçambicanos e na Escola Primária Completa da Rua 4.

Figura 8: Trajetória de Maputo a Rapale-Sede

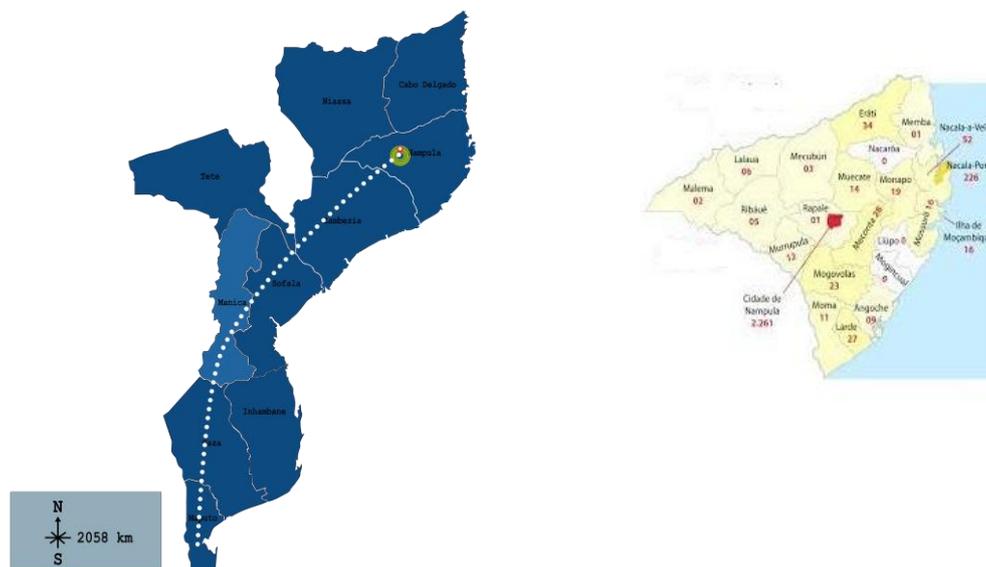


Foto: freepik

Na segunda-feira seguinte, fui ao ICS-delegação de Nampula, onde nos apresentamos e solicitamos informações sobre os audiovisuais relativos ao combate e prevenção às uniões prematuras e os locais onde foram veiculados. Na conversa com o responsável da UMM, este assegurou que Rapale-Sede tinha sido um lugar estratégico na veiculação dos audiovisuais, pois alguns audiovisuais foram produzidos nessas comunidades. Assim, tomamos a decisão de fixar-se nesta comunidade.

Recebido o material do ICS, no dia seguinte, acordei por volta das 6h. Peguei o carro para o mercado Waresta, local onde podia pegar outro carro para Rapale. Da cidade de Nampula a Rapale-Sede são, aproximadamente, 16 quilómetros. Cheguei ao posto administrativo de Rapale por volta das 7h. Embora o horário do início de expediente na função pública (seja a) parta das 7h30, as primeiras pessoas só chegaram por volta das 9h. Apresentei-me no posto e disseram-me que devia esperar a chefe, que só chegou por volta das 10h. Feitas as apresentações, a chefe do posto sugeriu que eu

devesse ir apresentar-me ao administrador. E lá fui. Depois de uma espera de duas horas, finalmente, recebeu-me.

Figura 9: Posto Administrativo de Rapale



Foto: Autor, 2021

Depois das apresentações, o referido administrador solicitou o meu número de telemóvel para uma pesquisa de base de modo a apurar se não faço parte dos insurgentes, tendo em conta que a zona norte de Moçambique, desde 2017, está em conflito. Despedi-me do administrador e, como era tarde, só regresssei para o posto de Rapale-Sede no dia seguinte.

Cheguei no dia seguinte pelas 7h30 minutos, mas só fui atendido às 9h. A chefe do posto mandou chamar o líder que ia acompanhar-me. Enquanto não chegava, sentei-me no banco disponível na entrada do posto. Tive o primeiro encontro com o líder, por volta das 10h. O líder Amade Cadroa apareceu de moto e a secretária do posto administrativo encarregou-se de apresentar. Depois das apresentações, saímos para um restaurante, no mercado central de Rapale-Sede, para uma conversa mais descontraída. Nesse encontro, explorei o contexto de Rapale. Finalizando a exploração, fomos até o local onde os audiovisuais seriam projetados pelo ICS-delegação de Nampula.

Figura 10: Local onde foram projetados os audiovisuais em Rapale-Sede

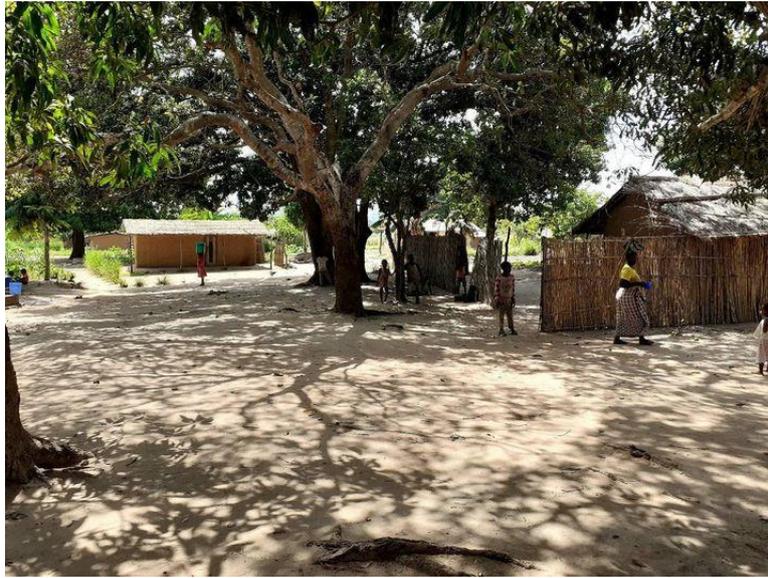


Foto: Autor, 2021

Terminada a visita no local das projeções, voltei para a cidade de Nampula e, durante duas semanas, fiz ida e voltas para Rapale em busca de documentos sobre a história local, infraestruturas, economia e população. Documentos estes que só tive acesso via e-mail, quando já me encontrava em Maputo, porque o responsável andava doente.

A segunda viagem a Nampula aconteceu depois da qualificação do meu projeto de pesquisa, que aconteceu a 10 de maio de 2021. Depois do enquadramento dos comentários dos membros da banca, rumei para Nampula, no dia 20 de maio, usando o carro da Empresa Nagi, que avariou ao longo do caminho, na região do Município da Maxixe, na província de Inhambane. Deste modo, uma viagem que deveria terminar no dia seguinte, durou três dias, o que obrigou a mobilização de mais recursos, pois o orçamento para esta pesquisa era muito reduzido. Em adição a isto, como sofro de refluxo e gastrite, resultando em muitas restrições alimentares, foi uma experiência amarga, pois tive que me alimentar com frutas e dormir em condições não adequadas.

Chegamos à cidade de Nampula três dias depois, no dia 20 de maio de 2021, por volta das 10h. Importante salientar que, durante a viagem, na região de Mocuba,

província da Zambézia, subiu (no autocarro) uma senhora¹⁴ que sentou ao meu lado. Enquanto viajávamos, conversei com ela e, nessa conversa, revelou-me que era macua. Logo, a fiz escutar os áudios que trazia no telemóvel, para que ela fizesse a tradução, pois estava em curso a análise dos audiovisuais antes de entrar em campo. Ela disse que era uma canção que insulta e que só poderia traduzir quando chegássemos ao destino. Assim, chegados ao destino, acordamos um encontro por volta das 15h, mas ela disse que a essa hora estaria de viagem para Rapale e, por coincidência, eu também ia para lá. Assim, acordamos ir juntos. Por volta das 14h50, o meu colega ofereceu-me carona e passamos buscar a potencial tradutora, e lá fomos para Rapale.

Enquanto organizava a minha viagem para Nampula, liguei para o líder comunitário, para que ajudasse a localizar uma casa para aluguel. Assim, quando íamos para Rapale, liguei para o líder Amade avisando da minha chegada e que estava a caminho de Rapale. Desta vez, o objetivo era instalar-me por cinco meses e familiarizar-me com a comunidade. O líder Amade mostrou-me algumas casas construídas pelos caminhos de ferro, mas não tinham energia elétrica, por isso, as rejeitei.

Por fim, no dia seguinte, mostrou-me uma casa construída com base em material precário, com energia elétrica instalada, pertencente a um ex-soldado. Vi a casa e gostei. Era humilde, mas dava para aguentar. Assim, o contrato foi assinado e fui morar lá, no dia 22 de maio de 2021.

¹⁴ Com esta potencial tradutora, não fomos longe, porque começou a ficar envergonhada e tinha dificuldade de traduzir. O meu amigo aconselhou-me a abandonar a senhora, porque parecia que ela estivesse a confundir as coisas.

Figura 11: Casa arrendada pelo pesquisador



Foto: Autor, 2021

Instalei-me em Cuhari, um bairro em crescimento, onde a maioria da população vive em casas precárias feitas à pau-e-pique, cobertas de capim, sem quintais cercados e sem energia elétrica. Importante salientar que, no dia em que me instalei, o meu guia, à noite, foi visitar-me com uma menina. Quando o questionei, sobre a presença da menina, disse-me que ela estava ali para fazer-me acompanhar à noite. Confesso que a oferta era tentadora, mas não aceitei e, em segredo, procurei saber um pouco sobre a menina. O Guia disse que ela teve filho aos 16 anos e isso aguçou meu interesse em incluí-la na pesquisa. Assim sendo, sugeri ao guia que a convidasse a fazer parte da pesquisa, quando chegasse o momento. Porém, o comportamento do guia deixou-me confuso, porque nunca tinha vivido uma situação igual. Cheguei a pensar que ele me estava a testar, pois eu estava lá para pesquisar questões ligadas às uniões prematuras. Mas alguém me disse que era um ato simples de recepção que se constitui na oferta de uma companhia feminina. Falando com o guia sobre as razões desse ato, afirmou que era uma forma de mostrar que gostou de mim e estava a dar-me boas-vindas, mas não é uma prática comum dos macuas.

Durante as primeiras três semanas, isto é, de 25 de maio até 27 de junho, procurei conhecer o bairro e a língua. Pedi ao guia que me ensinasse as expressões básicas como saudar, perguntar algo, os nomes de produtos alimentares, etc. Confesso

que foram momentos excitantes, pois, para memorizar algumas palavras, tive que utilizar estratégias jornalísticas de escrever de acordo com a pronúncia. Outra estratégia de memorizar consistiu em todos os dias saudar os vizinhos em macua. Em adição, andamos pelos mercados, bares, campos de cultivo, campos de futebol, etc. Nesses passeios pelas pequenas barracas de venda de produtos alimentares junto às residências era possível ver que o peixinho seco e tomate não faltavam nas bancas, e pude testemunhar, nas casas que passei a frequentar, que caracata (um alimento feito de farinha de mandioca), molho de tomate e peixe seco faziam parte dos pratos mais consumidos.

De igual modo, embora não beba bebidas alcoólicas, convidava o guia, que bebe, para ficarmos no restaurante. Na verdade, estas sentadas no restaurante serviram, também, como momento de aliviar o stress, isto porque saí do ambiente rural há mais de 30 anos e precisava, de vez em quando, sentir-me nesses lugares que me remetiam ao ambiente urbano.

No domingo da primeira semana em Cuhari, fui à igreja católica para apresentar-me à comunidade. Foi um momento excitante, porque tive a oportunidade de explicar os meus objetivos e senti, por parte da comunidade, uma hospitalidade. E pude ver muitas meninas em situações de uniões prematuras. Na quarta-feira da segunda semana, o líder apresentou-me aos líderes do bairro. Estavam presentes membros do partido Frelimo, na figura do primeiro secretário, membros da Organização da Mulher Moçambicana, membro da associação dos/as curandeiros/as, chefes de quarteirões (definido acima no rodapé) e convidados.

Figura 12: Recepção do pesquisador em Rapale-Sede



Foto: Autor

Na quarta semana, dia 28 de junho de 2021, iniciamos com a identificação das pessoas que preenchiam os objetivos da pesquisa. E só a partir do dia 3 de julho as entrevistas introdutórias iniciaram. As conversas iniciais visavam conhecer a biografia dos participantes. As entrevistas que seguiram, dentro do programado, foram as de aprofundamento, que visavam questionar o entendimento dos participantes sobre a sua cultura, principalmente, no que se refere ao crescimento da menina e do menino para se casar. Explorou-se, ainda, as questões dos ritos de iniciação e o consumo midiático.

Terminada a segunda fase, no dia 12 de julho de 2021, iniciamos as assistências dos audiovisuais veiculados pelo ICS-delegação de Nampula e outras organizações, num clube comunitário de projeção de filmes (cine clube). De salientar que, à semelhança das visitas feitas ao Posto Administrativo de Dombe-Sede, como estávamos num período de restrições por causa da covid-19, solicitámos que os participantes fossem com máscaras e os que não tinham, distribuíamos. Cada participante assistiu aos audiovisuais tomando em conta a sua disponibilidade de tempo. Assim sendo, algumas assistências ocorreram nos dias 15, 18, 22 e 30 de julho, no clube comunitário, enquanto outros participantes assistiram no computador, na casa onde me encontrava hospedado. No fim de cada assistência, era agendada uma conversa de análise dos audiovisuais.

Figura 13: Participantes assistindo audiovisuais



Foto: Autor, 2021

Em suma, em Cuhari, Posto Administrativo de Rapale, na província de Nampula, tudo era novo e exótico. Nos meus últimos dias em Rapale, o guia convidou-me para conhecer as montanhas do *quiriquitique*. E, a volta, passamos em sua *machamba* (campo de cultivo), onde estava a sua mulher, tirando mandioca. O guia carregou o saco de mandioca até à casa. Esta atitude pude verificar no dia a dia, em que homens carregavam sacos de diferentes produtos para casa. Este comportamento é raro de encontrar nas zonas rurais de Dombe e do sul do País, em geral. Nas comunidades do Sul tem sido a mulher que carrega as sacolas e o homem leva consigo somente a catana.

Várias coisas interessantes pude testemunhar nestes passeios com o guia, porém, destaco, em primeiro lugar, o fato da mulher macua ser muito mais livre em comparação às mulheres machangana, da minha etnia e de Dombe-Sede. Digo isso porque na província de Gaza, na comunidade Machangana de onde venho, as conversas entre homem e mulher, principalmente um homem estranho, não são vistas com bom agrado, sendo, por isso, sancionadas. Porém, em Nampula, particularmente em Cuhari, tive a oportunidade de conversar com a maior parte das minhas entrevistadas e não ouvi nenhuma delas dizendo que deveria consultar seu marido para falar comigo. Mesmo as meninas que viviam com os pais, nenhuma pediu para consultar alguém para aceitar que

a nossa conversa acontecesse. Esta situação, portanto, não aconteceria na minha comunidade, onde as meninas e as mulheres casadas são guardadas a sete chaves. Isso me emocionou bastante, pois pude perceber que a cultura macua olha para a mulher não como criança que precisa de ser controlada e dita o que deve fazer por medo de represália, mas, sim, alguém que tem algum direito sobre si.

Outro ponto digno de menção é a questão da virgindade. Tive a sensação de que os homens macuas de Rapale não dão a mínima atenção à necessidade de casar com uma mulher virgem, algo que é valorizado na comunidade de Dombe-Sede. Isso não quer dizer que, em Rapale, a relação entre homens e mulheres sejam tão abertas, mas há espaço de liberdade em relação às comunidades do Sul.

Feitas essas narrativas, passamos ao capítulo seguinte, em que apresentamos a teoria que sustenta esta pesquisa, de forma resumida, com destaque para os estudos culturais britânicos como narrativa fundante deste campo; os estudos culturais africanos e latino-americanos, portanto, basilares para esta tese na compreensão da relação das meninas e os audiovisuais veiculados pelo Instituto de Comunicação Social (ICS), delegação de Manica e Nampula.

CAPÍTULO II

2. REFERENCIAL TEÓRICO

Este capítulo apresenta os Estudos Culturais Britânicos como narrativa fundante, deste campo. Em segundo lugar, aborda-se os estudos culturais africanos como uma narrativa em construção. Em terceiro lugar, temos os estudos culturais latino-americanos, como uma narrativa em desenvolvimento. Em quarto lugar, apresentam-se as semelhanças e distanciamentos entre as três perspectivas. E, em quinto lugar, aborda-se o modelo codificação/decodificação e suas críticas. Em sexto lugar, aponta-se a ausência de um modelo para entender a relação dos meios e da audiência, por parte dos estudos culturais africanos. Em sétimo lugar, sublinha-se os Estudos Culturais Latino-americanos e a sua perspectiva da teoria das mediações proposta por Jesús Martín-Barbero. O último ponto apresenta os estudos da política e sua necessidade de incorporação nos estudos culturais.

2.1. ESTUDOS CULTURAIS BRITÂNICOS: narrativa fundante

Existe um longo debate sobre os estudos culturais, entendidos como um modo de analisar, contextualmente e conjunturalmente, os fenômenos a partir de um ângulo interdisciplinar, mas, mesmo assim, pensamos ser oportuno trazer o resumo dos fundamentos deste paradigma, como forma de situar esta tese. Assim sendo, há um consenso de que os estudos culturais, como um campo acadêmico, têm sua gnese nos estudos Britânicos, no *Centre for contemporary cultural Studies* (CCCS), na Universidade de Birmingham, na Inglaterra, nos anos 1964 (MATTELART; NEVEU, 2004). Este campo é inspirado, segundo Ana Carolina Escosteguy (2001, p. 31), pela

ruptura das culturas tradicionais de classe em consequência do alastramento dos meios de comunicação de massa, por um lado”. Por outro, pela destruição da suposta integridade da nação britânica e alteração dos valores tradicionais da classe operária no período pós-guerra.

É dentro deste cenário que o CCCS, de acordo com Ana Escosteguy (Ibid.), focará nas “relações entre a cultura contemporânea e a sociedade, isto é, suas formas culturais, instituições e práticas culturais, assim como suas relações com a sociedade e as mudanças sociais.” Sublinha, ainda, esta autora que a preocupação dos estudos culturais britânicos centrar-se-ão na:

[...] identificação explícita das culturas vividas como um objeto distinto de estudo, o reconhecimento da autonomia e complexidade das formas simbólicas em si mesmas; a crença de que as classes populares possuíam suas próprias formas culturais, dignas do nome, recusando todas as denúncias, por parte da chamada alta cultura, do barbarismo das camadas sociais mais baixas; e a insistência em que o estudo da cultura não poderia ser confinado a uma disciplina única, mas era necessariamente inter, ou mesmo anti-disciplinar. (ESCOSTEGUY, 2001, p. 31).

Esta perspectiva apresenta como figuras-chave Richard Hoggart, com a sua obra *the Use of Literacy*, Raymond Williams, com *Culture and Society* e Edward Palmer Thompson, com *The Making of the English Working-class* (MATTELART; NEVEU, 2003). Estas obras contribuíram, na década 50, para os debates sobre a questão da cultura. A este respeito, Ana Carolina Escosteguy (2001) afirma que a pesquisa de Hoggart, usando uma metodologia qualitativa, observa que no âmbito popular não existia, apenas, submissão, mas, também, existe resistência. No que tange à obra de Williams, esta permitiu tomar a cultura como uma categoria central que “conecta a análise literária com a investigação social”. (ESCOSTEGUY, 2001, p. 28). Por sua vez, Thompson, de acordo com a mesma autora (2001), dá a sua contribuição aos estudos culturais britânicos dentro da “tradição” marxista. Para este, a “cultura era uma rede vivida de práticas e relações que constituíam a vida cotidiana, onde o papel do indivíduo estava em primeiro plano”. (ESCOSTEGUY, 2001, p. 28).

É dentro desta riqueza que Stuart Hall (2003) afirma que estas obras não apenas levaram a cultura a sério, como a uma dimensão sem a qual as transformações históricas passadas e presentes, simplesmente, não poderiam ser pensadas de maneira adequada. Mauro Wolf (1999, p. 46) aponta que os estudos culturais têm como principal objetivo analisar de “forma específica os processos

sociais relativos à atribuição de sentido à realidade, `a evolução de uma cultura, de práticas sociais partilhadas de uma área comum de significados”. Assim, dentro desta perspectiva, a cultura, segundo Stuart Hall (2003), não é uma prática e nem a descrição da soma dos hábitos e costumes de uma sociedade, mas, sim, todas as práticas sociais e as inter-relações entre as diferentes práticas.

O conceito de cultura, dentro dos estudos culturais, engloba os significados e os valores que existem e se difundem entre e dentro das classes e nos grupos sociais. Este conceito inclui, ainda, as práticas efetivas através das quais esses valores e significados se exprimem. (WOLF, 1999). Assim sendo, analisar a cultura, segundo Stuart Hall (2003, p. 136), é “entender como as inter-relações de todas essas práticas e padrões são vividas e experiência como um todo num dado período”.

Outra figura importante dos estudos culturais britânicos é Stuart Hall. Hall assumiu os destinos do CCCS entre 1968 a 1979. Quando assume o destino deste Centro, destacou-se por desenvolver pesquisas viradas às práticas de resistências das subculturas e da análise dos meios de comunicação, que são vistos como centrais na direção da sociedade. A este respeito, Ana Carolina Escosteguy (2001, p. 29) afirma que Stuart Hall, dentro dos estudos culturais, desempenha “uma função de aglutinador em momentos de intensas distensões teóricas e, sobretudo, destravou debates teórico-políticos, tornando-se catalizador de inúmeros projetos coletivos.”

Está evidente, pelo exposto acima, que a perspectiva britânica dá maior importância ao contexto, atenção às especificidades e particularidades articuladas a uma conjuntura histórica determinada. É dentro deste interesse pelo contexto que os estudos culturais africanos e latino-americanos surgem.

2.2. ESTUDOS CULTURAIS AFRICANOS: da dependência teórica a uma perspectiva afrocentrada

Os estudos culturais africanos (ECA) são um *floating signifier*¹⁵, porque seu significado pode variar e está, de fato, em processo de ser estabelecido (Wright; Xiao, 2020). Uma indicação evidente de que os ECA ainda estão na forja é dada por Desiree Lewis (2017), quando afirma que:

¹⁵ Significado polissêmico.

Além da narração de histórias de vida dos estudos culturais, não acredito que haja prestado muita atenção em historicizá-lo em relação às políticas de instituições e afiliações interdisciplinares, encontros Norte-Sul, como, por que e quando certos compromissos com raça, sexualidade e gênero ocorreram, culturas globais e trajetórias econômicas com referência às nacionais, e as formas pelas quais a canonização funcionou.¹⁶ (p. 2).

Dando exemplo de que os ECA estão em construção, Wright e Xiao (2020) afirmam que, em termos geográficos, podem ser considerados como os estudos desenvolvidos no Continente Africano com contribuição de africanos na diáspora. Aponta-se que este campo aparece num contexto das narrativas da africanização, nas quais há uma necessidade de reorientação intelectual e de perspectiva histórica dos EC em termos de trajetória da cultura africana. É dentro da Kamiriithu Community Education and Cultural Centre (Centro de Educação e Cultura da Comunidade Kamiriithu), no Quênia (África Oriental), em 1970, sob orientação do Ngugi wa Thiong'o que essa perspectiva começa (Wright, 2015). Esta foi uma instituição de base comunitária, com produção orientada à educação popular, como forma de aprendizagem, onde os ECA dão seus primeiros passos no continente, até o desregistro e banimento de suas atividades, em 11 de março de 1982. Posteriormente, seu nome é mudado para Kamiriithu Polytechnic and Adult Literacy Center (Centro Politécnico Kamiriithu e Alfabetização de Adultos), pelo governo queniano (Mbingu, 1991), fazendo com que seus integrantes fossem para o exílio, em direção ao Zimbábue (TOMASELLI, 2016).

Pode-se, ainda, apontar o trabalho desenvolvido pela conexão da University of Zimbabwe e University of Oslo (UZ-UO), num projeto designado “Mídia e Democracia – Cultura de Mudança na África Subsariana” –, financiado pelo Norwegian Research Council (Conselho de Pesquisa da Noruega) a partir do programa State and Society, Democracy and Political Change (Estado, Sociedade, Democracia e Mudança Política) para países em desenvolvimento. Essa conexão terminou quando Zimbábue entrou

¹⁶ No original: Apart from the narration of life stories of cultural studies, I don't believe there's been much attention to historicizing it in relation to the politics of institutional and interdisciplinary affiliations, North-South encounters, how, why and when certain engagements with race, sexuality and gender have occurred, global cultural and economic trajectories with reference to national ones, and the ways in which canonization has functioned.

numa crise econômica (Tomaselli, 2016) e alguns dos seus pesquisadores tiveram que procurar oportunidade em outros lugares. De acordo com o mesmo autor (Ibid.), os fundos da Noruega foram drenados para a Rhodes University e University of Kwa-Zulu-Natal. O autor aponta que os graduados do programa UZ-UO foram atuar na África do Sul. Assim, essa perspectiva, embora tenha dado seus primeiros passos no Quênia, floresceu na África do Sul, nos anos de 1980 até os dias atuais. O que justifica a nossa concentração nos EC da linha anglo-saxã.

Um mapeamento dos instrumentos de veiculados dos EC em África indica que, no contexto sul-africano, temos na University of Natal, Durban, a revista bianual *Critical Arts: A Journal for Cultural Studies*. Ela inicia como uma publicação antiapartheid. De acordo com Tomaselli (1998), esta revista serviu de meio através do qual se problematiza os estudos da cultura e a mídia, em termos de resistência.

A partir de 1994, a *Critical Arts* expandiu, sistematicamente, seus interesses para incluir a África nas relações com a orla do Oceano Índico, Sul-Sul e Norte-Sul do Continente Africano. Desta feita, as edições a partir de 1994 estavam dedicadas a questões culturais estudadas em África, em que os pontos de partida são derivados de uma perspectiva africana.

Outra revista que importa destacar é a triannual, *Africa Media Review*, publicada em Nairóbi, Quênia, que a partir de 1992 tratava de assuntos como o método oral e a comunicação nativa. Estes assuntos eram discutidos sob o enquadramento do marxismo cultural, inspirado nos EC britânicos, na tentativa de enquadrá-los no terceiro mundo¹⁷, em especial na perspectiva africana. Nessa revista, os pesquisadores reexaminavam o pensamento de Paulo Freire, Amílcar Cabral e Frantz Fanon, no contexto do pós-guerra fria e das novas tecnologias midiáticas, com o objetivo de aprimorar uma perspectiva do desenvolvimento participativo de comunicação para o desenvolvimento.

Outro instrumento através do qual os ECA se propagaram, de acordo com Tomaselli e Wright (2011), foi a revista *Media Development* (World Association for Christian Communication, Londres) que fornece artigos curtos sobre questões do Terceiro Mundo e espaço para discussões importantes sobre mídia e democracia na África. Em adição, a revista *Readings in African Popular Culture* fornece compilação enciclopédica de formas particulares de cultura popular africana: da oralidade à

¹⁷ Para uma discussão sobre a adoção e o abandono dessa nomenclatura, ver Prysthon (2002).

televisão, música e canto, slogans, teatro e, assim, por diante (Tomaselli; Wright, 2011). Por fim, o *Journal of Cultural Studies* publicado pelo African Cultural Institute (Nigéria) foca o contexto africano. Segundo Tomaselli e Wright (2011), essa revista tem como preocupações gerais a etnia, o desenvolvimento, a política, a liderança, o gênero, a alfabetização, preocupada com o renascimento africano e a sua relação com a evolução das culturas africanas e EC.

No que tange ao contexto sul-africano, as feministas apresentam como instrumento de veiculados a revista *Agenda*, introduzida em 1987 com o objetivo de questionar e desafiar os entendimentos e práticas sobre as relações de gênero, de modo a contribuir para o seu desenvolvimento e transformação.

Todo o pensamento veiculado através das revistas acima descritas é, de acordo com Wright e Xiao (2020), alicerçado nas tensões ideológicas entre o pan-africanismo e o afropolitismo; afropessimismo e afrofuturismo; feminismo africano e sexualidade africana. A tensão entre o pan-africanismo e afropolitismo parte da ideia de que o pan-africanismo enquadra-se num movimento em que há uma reivindicação de uma identidade política e cultural únicas para as pessoas negras. Nesse contexto, Kalua (2009) afirma que estes movimentos clamam por uma necessidade de endossar e valorizar a individualidade e a personalidade negra africana e usam a raça como significante da unidade continental.

Dentro de uma perspectiva sociolinguística do *ubuntu*¹⁸, o pan-africanismo apregoa um senso de conexão, em que existe um “fluxo inseparável entre a africanidade continental e a diáspora”¹⁹ (WRIGHT; XIAO, 2020, p. 3), enquanto o afropolitismo tem como princípio o revigoramento do cosmopolitismo, hibridez africana com europeidade, asiaticismo e outras diversidades, no mundo, e uma reconceitualização da universalidade como abertura global (EZE, 2016).

Em resumo, pode-se dizer que o debate em torno do pan-africanismo/afropolitismo são, principalmente, contestações em torno de quem e o que priorizar no novo fluxo continental-diaspórico da africanidade: o pan-africanismo

¹⁸ Elemento central da filosofia africana, pois concebe o mundo como uma teia de relações entre o divino, a comunidade e a natureza, isto é, dentro desta concepção, “eu sou porque sou com outras pessoas”, portanto, vivemos em uma rede de interdependência, sem podermos ser plenamente humanos sozinhos” (Nascimento, 2014).

¹⁹ No original: “inseparable flux between continental and diasporic African-ness”.

prioriza a relevância contínua do anticolonial, das lutas de classe e a luta antirracista, enquanto o afropolitismo tem alguma popularidade comercial global e o poder afirmativo de autodefinição (WRIGHT; XIAO, 2020).

No que tange ao afropessimismo e afrofuturismo, Wright e Xiao (2020) apontam que o afropessimismo é um sistema de classificação que funciona como um discurso desenvolvimentista, que opera sempre sob o disfarce naturalizado, representando a africanidade na negatividade, produzindo significado de que algo está errado com os africanos. Os autores sublinham que esse discurso deriva do fato dos africanos não estarem cumprindo um conjunto de critérios gerados pelos ocidentais que desejam desenvolver em África. Isto é, os europeus e americanos querem que a África funcione, social e economicamente, de forma que o continente se integre perfeitamente à economia globalizada construída por eles, nos últimos dois séculos. Como resultado, há narrativas de que África não tem esperança e não pode ser consertada e apontam que a esperança para África depende da vontade, assistência, direções das condições das potências globais (WRIGHT; XIAO, 2020).

A perspectiva do Afropessimismo é rejeitada por aqueles que defendem o afrofuturismo. Os afrofuturistas, de acordo com Wright e Xiao (2020), preocupam-se com a questão de saber se haveria ou não algum futuro para as pessoas negras. É dentro deste cenário que a categoria “raça continuará sendo importante para indivíduos e civilizações inteiras”²⁰ (YASZEK, 2006, 47) situando, desta forma, “o Afrofuturismo no campo dos estudos da cultura negra, com suas teorias e bolsa de estudos fortemente influenciados por particularidades da ficção científica, ficção especulativa, novas mídias, tecnologia digital, artes e estética negra, todos situados e focados no Continente Africano e na diáspora”²¹ (DEAN; ANDREWS 2016, p. 2). Portanto, o Afrofuturismo é um *locus* de arte e de trabalho político e opera

Como uma ferramenta para examinar os significados da vida negra expressos nas complexas intersecções de religião, raça, gênero e sexualidade, onde explora métodos e ideologias que estão situados no misticismo, tecnologia, espiritualidade da nova era, identidade

²⁰ No original: “the race will continue to matter to individuals and entire civilizations”

²¹ No original: “the race will continue to matter to individuals and entire civilizations”.

Por fim, há tensões ideológicas entre o Feminismo Africano e a sexualidade africana. No que concerne ao Feminismo Africano, este rejeita as correlações dos papéis de gênero e sexos impostas pelo sistema colonial, pois argumenta que no contexto africano, como por exemplo na Nigéria pré-colonial, essa correlação era fluída e flexível, havendo, por exemplo, mulheres que eram maridos, dado o protagonismo destas em atividades comerciais (WRIGHT & XIAO, 2020). Em adição, os autores argumentam que o Feminismo Africano surge de uma práxis política que emana das condições que estruturam a vida das mulheres africanas. Tomando os conflitos militares recorrentes em África como exemplo, os autores, citando Mama e Okazawa-Rey (2012), exploram como as mulheres são afetadas por esta situação.

Falando da sexualidade africana, Wright e Xiao (2020) argumentam que existem tensões e semelhanças em relação ao Feminismo Africano. No que concerne à semelhança, os movimentos globais de teorização e pesquisa *queer*, por exemplo, permanecem marginais e desconfortavelmente representados. Quanto às questões de políticas de sexualidade, três tensões aparecem: homofobia, que constitui uma ferramenta política usada por políticos conservadores para promover agendas *egoístas*; representação a-histórica da mídia ocidental sobre a heterossexualidade africana; e a representação distorcida da história africana pelas ditaduras no continente Africano.

Os ECA têm como figuras destacadas Handel Kashope Wright e Keyan Gray Tomaselli. Wright é um serra-leonês que lecionou nos Estados Unidos e, atualmente, leciona EC e educação no Canadá. Em adição, conta-se com a figura de Tomaselli, sul-africano que ensina mídia e EC na África do Sul. O pesquisador é central no desenvolvimento dos estudos de mídia sul-africanos e estudos das culturas dos indígenas africanos. Outras vozes que contribuem nesse campo, no âmbito do continente, são: Lize van Robbroeck e Natasha Distiller (África do Sul); Fibian Kavulani Lukalo (Quênia); e Sunday Enessi Ododo (Nigéria). No exterior temos: Boulou de B'beri (Canadá); Awad Ibrahim (EUA); e Ali Abdi (Canadá).

²² No original: "Afrfuturism in the field of Black cultural studies, with its theories and scholarship heavily influenced with particularities in science fiction, speculative fiction, new media, digital technology, the arts, and Black aesthetics all situated and focused on the continent of Africa, the Diaspora".

No contexto africano, os EC não desenvolveram nenhum modelo endógeno para compreender a relação entre a audiência e os meios. Esta perspectiva recorre aos modelos estrangeiros com maior ênfase ao britânico. A este respeito, Tomaselli (2000), aponta que os estudos desenvolvidos no período do apartheid caminhavam dentro dos contornos dos EC britânicos. Aponta, ainda, que a perspectiva britânica, assim como o modelo de codificação/decodificação, foi muito útil na prática real de resistência.

Tomaselli (2016) afirma que, embora o uso das teorias importadas constituísse um terreno fértil para debate, havia uma necessidade de descentralizar Birmingham, isto é, africanizar as teorias importadas em termos de filosofias africanas e formas não cartesianas de interpretação. Como estratégia, na década 1990, período em que a África do Sul se move em direção a um estado democrático, assiste-se, dentro da academia, a incorporação no corpo discente de africanos de todo o continente.

Dentro dessa batalha, os locais de luta incluíram radiodifusão, mídia e pesquisa de política cultural, comunicação para desenvolvimento, saúde pública em resposta à negação da AIDS. A título de exemplo, o Centro de Durban, que foi estabelecido em janeiro de 1985, inclui uma abordagem de justiça social no trabalho junto com e através da sociedade civil e de organizações religiosas (TOMASELLI, 2016). E, na década 1990, o Centro muda e passa a incluir: comunicação e estudos de mídia, política, desenvolvimento, saúde pública e comunicação para o desenvolvimento. De referir que a pesquisa-ação e aplicação de metodologias críticas indígenas ofereceram uma *práxis* orientada a soluções para uma sociedade recém-democratizada (TOMASELLI, 2016).

2.3. ESTUDOS CULTURAIS LATINO-AMERICANOS: narrativa em desenvolvimento

Os estudos culturais latino-americanos têm seu início nos anos 80 (ESCOSTEGUY, 2001) e as razões que nortearam o surgimento da perspectiva podem ser contextuais e teóricas. As razões contextuais apontam para o horizonte marxista vigente na época, a questão da americanização dos países Latino-americanos, redemocratização da sociedade, a observação intensa da ação dos movimentos sociais, a proliferação dos governos militares, etc. (ESCOSTEGUY, 2001). Um fato interessante de se sublinhar no contexto latino-americano, no que concerne aos movimentos sociais,

reside nas lutas populares que revelou, no âmbito sociopolítico, um cenário de luta pelos direitos de organização e de participação, o que criou sérios problemas ao poder.

A título de exemplo, as associações comunitárias, clubes de mães e de jovens, comunidades eclesiais de base, movimentos em defesa da moradia, do meio ambiente, dos direitos humanos, movimento dos negros e feminista ampliaram o campo das reivindicações sobre os direitos humanos e de participação em todas as esferas da sociedade (ESCOSTEGUY, 2001).

Por outro lado, as razões teóricas apontam para a insuficiência dos modelos importados para explicar a realidade latino-americana, no concernente ao cotidiano e seus agentes (JACKS; ESCOSTEGUY, 2005). É dentro deste contexto que Guillermo Orozco (1997) afirma que houve um movimento tendente à desideologização dos estudos da comunicação e recuperação do papel do sujeito, nas múltiplas relações com os meios de comunicação que estavam sendo ofuscados pela corrente empirista.

Este cenário vai aguçar os intelectuais latino-americanos a refletirem através de uma literatura que denunciava o imperialismo norte-americano, que defendia a ideia de que os latino-americanos eram passivos perante os produtos veiculados pelos meios de comunicação de massa. A título de exemplo, Nilda Jacks e Ana Escosteguy (2005) apontam para o aparecimento da teoria da dependência a nível das ciências sociais, que vai explicar os efeitos sócio-políticos e econômicos da industrialização tardia da região. Esta literatura, com o tempo, foi sendo aperfeiçoada com críticas que contribuíram para a renovação do campo da comunicação.

Dentre as novas reflexões privilegia-se a conexão entre comunicação e cultura, buscando captar as experiências dos sujeitos, principalmente nas práticas que se relacionam com os meios. Destacar, ainda, a passagem de um marxismo determinista para um marxismo de corte gramsciano.

Os estudos culturais latino-americanos contam com intelectuais fundantes: Jesús Martín-Barbero e Néstor García Canclini. Jesús Martín-Barbero, nos anos 80, dentro da realidade cultural complexa latino-americana, introduz o conceito de mestiçagem. Um conceito fundamental para analisar as práticas culturais e as expressões culturais. Deve-se entender este conceito como uma expressão cultural conflitante, descontínuo e um processo complexo de modernização da América Latina.

É dentro desta complexa realidade que Martín-Barbero, objetivando propiciar aos estudantes ferramentas que permitissem entender os processos de comunicação

cotidiana, formula uma metodologia que permite relacionar o estudo da significação e a produção de sentidos (ESCOSTEGUY, 2001). De forma mais detalhada, Jesús Martín-Barbero (1995) afirma:

Dei-me conta da necessidade que existia de uma teoria que não se restringisse ao problema da informação. Não obstante, percebia a importância capital que havia adquirido a informação na sociedade; via, também, que para a imensa maioria das pessoas a comunicação não se esgotava nos meios. [...] O problema não era de falta de lógica ou coerência a uma teoria pensada em termos de emissor, mensagem, receptor, código, fonte. O problema era que tipos de processos comunicativos podiam ser pensados a partir daí. Onde estava o emissor numa festa, num baile, num sacramento religioso? Questionava-me. Onde estavam a mensagem e o receptor? O que existia de comunicação numa prática religiosa não tinha mais a ver com outros modos, com outras dimensões da vida, com outras experiências que desbordam por completo as explicações da teoria da informação? Foi aí que percebi com clareza que falar de comunicação era falar de práticas sociais e que, se queríamos responder a todas essas perguntas, tínhamos que repensar a comunicação a partir dessas práticas. (MARTÍN-BARBERO, 1995, p. 14)

É dentro deste interesse em compreender o consumo midiático, apropriações e usos que os sujeitos fazem no dia-a-dia, que Jesus Martín-Barbero introduz o mapa noturno, onde aborda as mediações culturais como ferramenta para entender o consumo mediático.

Outra figura importante dentro do pensamento latino-americano é Néstor García Canclini, no seu debate sobre a hibridação cultural. De acordo com Néstor García Canclini (2011, p. XIX), a hibridação é um “processo sociocultural no qual estruturas ou práticas discretas, que existem de forma separada se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas”. Por sua vez, Mauro Gaglietti e Márcia H. S. Barbosa (2007, p. 03) afirmam que a hibridação cultural, na América latina, “ocorre pela inexistência de uma política ancorada nos princípios da “modernidade” e se caracteriza como o processo sociocultural em que estruturas ou práticas, que existiam em formas separadas, combinam-se para gerar novas estruturas, objetos e práticas.” É dentro deste cenário que uma das grandes preocupações de Canclini “ocupa-se com o consumo cultural, os usos populares dos meios massivos de comunicação e dos processos de recepção e apropriação dos bens simbólicos” (Op. Cit.).

2.4. ESTUDOS CULTURAIS BRITÂNICOS, AFRICANOS E LATINO-AMERICANOS: Semelhanças e Distanciamentos

Neste item, discutiremos o quadro 3, abaixo, onde nos focamos nas semelhanças e distanciamentos do desenvolvimento das três perspectivas em busca do tratamento do comunicacional. Nas semelhanças, apontamos os aspectos que foram trabalhados ao longo do desenvolvimento destas perspectivas, enquanto os distanciamentos envolvem as ferramentas desenvolvidas para entender a relação audiência e os meios.

Assim, constam das semelhanças aspectos que se foram equiparando ao longo do tempo entre as três perspectivas. No que tange aos distanciamentos, apontamos o desenvolvimento dos modelos para compreender a relação da audiência e os meios.

Tabela 1: Semelhanças e distanciamentos dos EC

Estudos culturais britânicos, africanos e latino-americanos	SEMELHANÇAS		DISTANCIAMENTO
	<ul style="list-style-type: none"> • Preocupação com o contexto 	ECB	Modelo codificação/decodificação como ferramenta de análise dos meios de comunicação e audiências.
	<ul style="list-style-type: none"> • Influência da perspectiva marxista • Cultura vista como espaço de negociação, conflito, inovação e resistência dentro das relações de sociais. 		EC Latino-americana
	<ul style="list-style-type: none"> • Meios de comunicação de massa como foco central • Análise da cultura 	ECA	

	<p>popular</p> <ul style="list-style-type: none"> • Olhar interdisciplinar dos processos culturais. • Foco nas categorias de raça, etnia, gênero, classe, identidade, representações • Relação entre a cultura, história e sociedade 	
--	---	--

Fonte- Elaboração do autor

2.4.1. SEMELHANÇAS

No que tange às semelhanças, destaca-se o fato das três perspectivas estarem preocupadas com os seus contextos. Nesse sentido, preocupam-se com a relação entre a cultura, a história e a sociedade. Outro fator de semelhança é a influência neo-marxista que possibilita que a cultura seja vista como um espaço de negociação, de conflitos e de resistência. Análises dos meios de comunicação de massa e da cultura popular, por sua vez, são consideradas centrais para entender as sociedades modernas.

De sublinhar, ainda, que foi adotada, em momentos diversos, a análise da interdisciplinaridade para entender as categorias de classe, gênero, raça, etnia e identidade, nem sempre com correspondência nas três latitudes. Os estudos sobre a relação entre os meios e a categoria de classe aparecem na década de 1970, no contexto Britânico (HALL, 2003). Esta categoria serviu para analisar as subculturas que pareciam resistir a alguns aspectos da estrutura dominante do poder, como resultado das alterações dos valores tradicionais de classe na Inglaterra do pós-guerra. Porém, na década de 1980 observa-se uma queda no interesse por essa categoria nos estudos. Esta queda resulta do aparecimento de uma força de descentralização que contribuiu para que

os estudos culturais britânicos não fossem o único pólo de difusão, isto porque a perspectiva dos estudos culturais espraia-se para além da Grã-Bretanha e, como consequência, o foco central passa a ser a “constituição das identidades sociais e sua recomposição numa época em que as solidariedades tradicionais estão debilitadas” (ESCOSTEGUY, 2001, p. 41).

Relativamente ao gênero, seu debate remonta ao pensamento feminista da década de 1970, na Grã-Bretanha. De acordo com Stuart Hall (2003) o trabalho das feministas foi central, na medida em que permitiu que os estudos culturais prestassem atenção a essas questões, assim como na sexualidade e, pouco tempo depois, às questões de raça e etnia para a compreensão do poder (HALL, 2003).

No contexto africano, especificamente na África subsaariana, verificam-se poucos estudos que analisam classe, pois, a partir dos anos 1960, assiste-se aos movimentos das independências, pelos quais alguns países adotaram a linha ideológica socialista, em que o debate de classe não foi acolhido. Este posicionamento tem sua origem na ideia de que as sociedades africanas eram fortemente igualitárias e com um baixo nível de estratificação (COHEN, 1972). Acrescenta este autor que os conceitos de "humanismo africano", "coletivismo tradicional" e "ujamaa" de Nyerere proclamam a ausência de classes sociais. Aponta, ainda, que Nyerere afirmava que as línguas africanas não tinham o vocabulário para abraçar um conceito de classe. (COHEN, 1972).

Todavia, tomando como exemplo da África do Sul, Deborah Posel (1983) argumenta que o debate de raça e classe tem suas origens entre os anos de 1970 e 1980. Porém, é a partir dos anos 1990 que se assiste a um debate aceso, tanto das categorias de classe e raça, bem como das de etnia, identidade e representações, como resultado do fim do boicote cultural com o desaparecimento do apartheid²³ (TOMASELLI; SHEPPERSON, 2000). Acrescentam estes autores que estas categorias apareceram cada vez mais forte com o alcance da democracia, nos anos de 1994.

Já, na América Latina, entre os anos 1970 e 1980, assiste-se a um *boom* do conceito de classe social sob influência das perspectivas funcionalista, crítica e

²³ Apartheid consiste num regime de segregação racial implementado na África do Sul em 1948 pelo pastor protestante Daniel François Malan, então primeiro-ministro. Este foi adotado até 1994 pelos sucessivos governos do Partido Nacional, no qual os direitos da maioria dos habitantes, negros, foram cerceados pela minoria branca no poder.

gramsciana, expressa na Teoria dos Efeitos, na Escola de Frankfurt e na Teoria da Hegemonia (JACKS et al., 2017); enquanto, na década de 90, observa-se um relaxamento, no que tange à questão de classe, em resultado da constituição de identidades e representações, na qual o poder é entendido quase que exclusivamente como uma função de manipulação simbólica (ESCOSTEGUY, 2001).

De igual modo, no ano 2000, observa-se um tímido tratamento desta questão, mas só a partir de 2010 é que se observa uma reivindicação sobre a centralidade da categoria de classe na análise da relação entre audiência e meios (JACKS et al., 2017). Quanto à categoria de gênero, marca sua “presença nos estudos de mídia nos anos 1990, ainda que não ganhe densidade conceitual, funcionando muito mais como mera etiqueta” (Escosteguy, 2020, p. 110). Esta autora aponta que, no mesmo período, esta categoria irá envolver as questões de raça e etnia.

2.4.2. DISTANCIAMENTOS

Olhando para os distanciamentos entre as três perspectivas, dentro de uma abordagem comunicacional, há diferentes desenvolvimentos entre si. Os estudos culturais britânicos, que são pioneiros nesta perspectiva, desenvolveram, através do Stuart Hall (2003), o modelo de codificação/decodificação. Este modelo encontra eco na medida em que a produção de significados pela audiência resulta do fato do texto ser polissêmico, isto é, ter propriedade de “abertura” (openness) que dá capacidade aos investigadores de audiência de ter um contato com as diferentes interpretações da audiência. Como resultado dessa abertura, Stuart Hall (2003) aponta, no seu modelo codificação/decodificação, que a leitura pode ocorrer dentro de uma leitura preferencial, negociada e rejeitada. Segundo Stuart Hall (2003), o sentido preferencial ou hegemônico ocorre quando a audiência se apropria do sentido conotado de telejornal, decodificando a mensagem nos termos do código referencial no qual foi codificado (Ibid.). Acrescenta o autor que quando o significado oferecido pela Televisão, Rádio, cinema, etc., é acreditado como refletindo as experiências da audiência, então, a mensagem é decodificada com código referencial no qual foi codificado.

O segundo código é designado de sentido negociado. Este código reconhece o código hegemônico, mas se reserva o direito de fazer uma aplicação negociada dentro

das lógicas específicas e localizadas (HALL, 2003, p. 401). Estas lógicas são sustentadas por sua relação diferencial e desigual com os discursos e lógicas do poder (HALL, 2003). Por fim, o sentido rejeitado refere que a mensagem disseminada pela mídia pode ser entendida perfeitamente, mas decodificada de maneira contrária. Stuart Hall (2003, p.402) argumenta que “ele/ela destotaliza a mensagem no código preferencial para reatualizá-la dentro de algum referencial alternativo”

Por essa razão, o modelo de Stuart Hall foi testado, empiricamente, por David Morley, na sua pesquisa *The Nationwide audience*, contribuindo, deste modo, para proporcionar maior visibilidade no contexto internacional. Além disso, o trabalho de David Morley possibilitou um “deslocamento da análise da estrutura ideológica de programas fatuais de televisão em direção aos processos multifacetados de consumo e codificação nos quais as audiências estão envolvidas”. (ESCOSTEGUY, 2001, p. 42). Acrescenta a autora que a partir dos anos 90 assiste-se, dentro das investigações sobre as audiências, uma busca em capturar a experiência, a capacidade de ação dos diversos grupos sociais com foco nas relações da identidade com o âmbito global, nacional, local e individual (Ibid.). Dentro deste prisma, as categorias raça, gênero, classe, etnia, o uso das tecnologias como vídeo e a televisão e as relações de poder no contexto doméstico de recepção constituem as preocupações.

Entretanto, o modelo de Hall é criticado porque tende a encorajar a relevância excessiva do leitor, enquanto as posições de leitura são multimodais, esquizofrênicas, desigualmente desenvolvidos culturalmente, discursiva e politicamente descontínuas, formando parte de um reino mutável em diferentes ramificações e contradições (AJIBOLA, 2013). Este posicionamento, ao invés da sua utilidade, tem sofrido profundas críticas que reduzem os estudos de recepção para um exclusivo exame de ideologia no texto, resultando em diferentes pesquisas que procuram significados ideológicos atualizados pelo leitor (SCHRODER, 2000).

Kim Christian Schroder et al. (2003) afirmam que dentro do modelo de Hall não encontram dimensões relevantes de recepção somente por focar na noção de polissemia e de leitura preferida. Sublinha Kim Christian Schroder *et al.* (2003) que a noção de leitura preferida não é propriedade de um texto. Estes autores levantam questões acerca de quem está lendo? É esta leitura intencionada pelo produtor do texto ou é a leitura atualizada pela maioria da audiência? Apontam, igualmente, que a noção de leitura preferida necessita de um estudo profundo para ser útil. Outrossim, para os mesmos

autores o conceito de polissemia não pode, somente, ser atribuído num nível somente conotativo do significado.

Dentro destas críticas, David Morley (1992) admitiu que o modelo de codificação/decodificação subteorizou os processos de comunicação que ocorrem em um contexto social, pois, no seu estudo da *Nationwide Audience* mostrou que a posição social dos indivíduos de forma alguma se correlaciona diretamente com as leituras que coletou. Como resultado, neste campo, nos anos de 1980, assiste-se a um espraiamento dos estudos culturais para além da Grã-Bretanha. Dentro deste espraiamento assiste-se a pesquisas com maior enfoque na análise dos meios de comunicação na sua relação com a audiência. Assiste-se, ainda, que as disciplinas como história, sociologia e antropologia passam a dialogar mais com os estudos culturais, dando origem ao que se chamou de “virada etnográfica”.

A “virada etnográfica” possibilitou a transição da análise da estrutura ideológica do texto para um processo mais amplo de consumo mediático. Nesse sentido, Schrøder *et al* (2003: 72) apontam que a etnografia da mídia parte de uma perspectiva antropológica e micro-sociológica, onde o ponto de partida está nas práticas da vida cotidiana em que as pessoas a usam, tendo em conta, portanto, que o seu uso costuma estar "sobrecarregado" pelas rotinas da vida cotidiana. Em resumo, a partir do modelo de Hall (codificação/ decodificação) e das reflexões de Morley, a ênfase sobre o receptor é problematizada como o modo de compreender as identidades, os meios de comunicação e o funcionamento do espaço público.

No que tange aos estudos culturais africanos, estes não criaram um modelo endógeno, uma vez que secundarizaram a importância da relação entre a audiência e a mídia. Para compreender a relação entre a audiência e os meios, esta perspectiva recorre aos modelos estrangeiros com maior ênfase ao britânico. A este respeito, Kayen Tomaselli (2000) aponta que os estudos da cultura desenvolvidos no período do apartheid caminhavam dentro dos contornos dos estudos culturais britânicos. Acrescenta este autor que a perspectiva britânica, assim como o modelo de codificação/decodificação foi muito útil na prática real de resistência.

No que tange aos estudos latino-americanos, a partir do modelo de Hall, desenvolveu-se a teoria das mediações. Nesta empreitada destaca-se Jesús Martín-Barbero. A contribuição deste autor é de mais de quatro décadas e, durante esse

processo, ele apresentou diferentes mapas de mediações. Os mapas servem, em diferentes contextos, para:

Indagar a dominação, a produção e o trabalho, mas a partir do outro lado: o das brechas, o do prazer. Um mapa não para a fuga, mas para o reconhecimento da situação desde as mediações e os sujeitos, para mudar o lugar a partir do qual se formulam as perguntas, para assumir as margens não como tema senão como enzima. Porque os tempos não estão para a síntese, e são muitas as zonas da realidade cotidiana que estão ainda por explorar, zonas em cuja exploração não podemos avançar senão tateando ou apenas com um mapa noturno. (MARTÍN-BARBERO, 2004, p.18).

O mapa noturno aparece em 1987, sendo que o autor tinha como enfoque estudar a comunicação a partir da cultura. Apresenta como mediações a cotidianidade familiar, a temporalidade social e a competência cultural. No início do ano 1990, as anteriores mediações são substituídas por Socialidade, Ritualidade e Tecnicidade.

No ano de 1998, efetua algumas reinterpretações e acréscimos e passa a preocupar-se em estudar a cultura através da comunicação. Como resultado, o autor chama este mapa de “Mediações Comunicativas da Cultura”. Neste momento, aponta como mediações: socialidade/ ritualidade; tecnicidade/institucionalidade. Este mapa²⁴ se move em torno de dois eixos: o diacrônico ou histórico que envolve as matrizes culturais/ formatos industriais; e o sincrônico que envolve as lógicas de produção/ competências de recepção.

Nos anos 2010, introduz outra versão do mapa²⁵ que designa de “mutações culturais contemporâneos”. Este aparece com as seguintes mediações: identidade, tecnicidade, cognitividade e ritualidade. O mapa também se move em torno dos eixos vertical e horizontal. No vertical com temporalidade/espacialidade, enquanto no horizontal introduz a mobilidade/fluxos²⁶. Por fim, em 2017, introduz o mapa²⁷ designado “Mapa sobre o sensorium contemporâneo”. Aparecem nele quatro

²⁴ O aprofundamento sobre este mapa pode ser feito em leituras da Maria Immacolata Vassalo Lopes (2018) e da Nilda Jacks, Daniela Schmitz, Laura Wottrich (2019).

²⁵ Importa referir que nesta década Jesús Martín-Barbero apresentou um mapa onde apontava como eixo: tempo/ espaço e migração/fluxos. Este mapa não venceu e serviu de passagem para o debate das mutações culturais.

²⁶ Para mais desenvolvimento sobre o mapa leia Maria Immacolata Vassalo Lopes (2018); Nilda Jacks, Daniela Schmitz, Laura Wottrich (2019).

²⁷ Para aprofundamento do mapa leia Maria Immacolata Vassalo Lopes (2018); Nilda Jacks, Daniela Schmitz, Laura Wottrich (2019).

mediações: identidades/figuras; narrativas/relatos; redes/fluxos; cidadanias/urbanas. Elas conectam elementos que constituem dois eixos: tempos/espacos e sensorialidades/tecnicidades

Assim, a presente tese trabalhou com o Mapa Noturno apresentado em *De los Medios a las Mediaciones* (MARTÍN-BARBERO, 1987), pelo fato dos mapas posteriores representarem o desenvolvimento das sociedades latino-americanas, onde há maior uso dos meios de comunicação, enquanto as comunidades a serem analisadas, nesta tese, são rurais e o nível de pobreza em Moçambique é mais alto. Como consequência, a maioria da população, em especial a que vive nas zonas rurais, não tem condições para o acesso à internet, que é bastante caro nas cidades e fica cada vez mais caro quanto mais se afasta das zonas urbana para as rurais.

Com a intenção de evitar desenvolver “uma pesquisa que foca na produção e recepção e depois procurar as suas relações de enfrentamento”, Jesús Martín-Barbero (1987, p.293) propõe uma pesquisa que parte “dos lugares dos quais provêm as construções que delimitam e configuram a materialidade social e a expressividade cultural” dos meios de comunicação. Deste modo, apresentou em *De los Medios a las Mediaciones* (1987) o Mapa Noturno que aponta para três lugares de mediações: a cotidianidade familiar; a temporalidade social; e a competência cultural, como lugares que interferem e alteram a maneira como os receptores recebem os conteúdos midiáticos.

Falando da cotidianidade familiar, Laura Hastenpflug Wottrich *et al.* (2009, p. 3) destaca que focar no cotidiano é central, pois constitui um “espaço em que as pessoas se confrontam e mostram como verdadeiramente são, através das relações sociais e da interação dos indivíduos com as instituições.” É neste espaço que os assuntos do dia-a-dia e os sentidos que as pessoas vão construindo nos seus hábitos, nos rituais que celebram nas comunidades constitui uma janela aberta para conhecer a cultura “onde ela se concretiza nas práticas e postura dos indivíduos ou grupos.” (JACKS, 1999, p. 131).

Na mesma direção, Agnes Heller (1989, p.17) argumenta que falar do cotidiano é central, porque “a vida cotidiana é a vida do homem [e mulher] inteiro”. Isto é, as paixões, os sentimentos, as capacidades intelectuais e operativas, as sensibilidades, as ideias, as ideologias que entram em funcionamento no cotidiano de todo e de qualquer indivíduo (JACKS, 1999). Michel de Certeau (1998), argumentando dentro da cultura ordinária, aponta que os sujeitos marginalizados enquanto heróis anônimos, também

podem ser produtores de sentidos. Portanto, estes marginalizados ou anônimos têm táticas e estratégias, as quais resultam das suas práticas cotidianas, isto é, seus modos de atuação enquanto indivíduos que interagem socialmente, demarcando sua singularidade e, ao mesmo tempo, a pluralidade social que emerge desses intercâmbios sociais.

Tomando os intercâmbios sociais que ocorrem no cotidiano, pode-se afirmar que é dentro deste processo individual-coletivo que emerge uma cultura, cujos elementos passam a fazer parte da vida ordinária dos indivíduos (JACKS, 1999). Dentro deste cenário, Nilda Jacks (1999, p. 131) argumenta que:

O indivíduo mergulhado em seu cotidiano, está também em sua cultura, portanto, está atravessado por todas as práticas, imagens, valores, e símbolos que a constituem. A cultura e a cotidianidade antecedem o próprio indivíduo que, ao nascer, se insere em um contexto já configurado e passa a vivenciá-lo como forma de sobrevivência e amadurecimento.

Deste modo, conhecer o cotidiano dos indivíduos ou grupos é conhecer a cultura onde ela se concretiza, nas práticas e posturas dos indivíduos ou grupos. É onde algumas instituições básicas que estruturam o “campo cultural” atuam de forma mais expressiva, como os meios de comunicação de massa, os ritos de iniciação, a igreja, a escola, as reuniões dos bairros, etc.

No que tange à cotidianidade familiar como mediação, na perspectiva barberiana, ela está ligada ao lugar social em que os meios de comunicação têm na interpelação fundamental para os setores populares. Esta mediação é relevante na recepção dos meios de comunicação de massa, tendo em conta que a cotidianidade constitui um lugar onde os indivíduos se confrontam e mostram como elas pensam, agem, etc., através das relações sociais e da interação com diferentes instituições públicas e privadas. (MARTÍN-BARBERO, 1987, p. 293).

Enquanto a família é a unidade básica onde as pessoas se reconhecem e manifestam suas opiniões e é o local onde os meios de comunicação são reconhecidos. É dentro deste pressuposto que Nilda Aparecida Jacks (1999, p. 131) explica que “conhecer o cotidiano é conhecer a cultura onde ela se concretiza nas práticas e postura dos indivíduos ou grupos.” É ter, ainda, o acesso à vida do homem ou mulher por inteiro, pois, suas paixões, sentimentos, capacidades intelectuais e operativas,

sensibilidades, ideias, ideologias operacionalizam-se no cotidiano. (JACKS, 1999). Em adição, é “onde algumas instituições básicas que estruturam o campo cultural atuam de forma mais expressiva, como a igreja, a escola, os meios de comunicação de massa” (JACKS, 1999, p.131).

Por outro lado, a Temporalidade Social, como mediação, Simone Maria Rocha e Fabio López de la Roche (2017, p. 65), buscando diferenciar entre o tempo e temporalidade, afirmam que o tempo é “uma noção criada pela sociedade humana para dar conta das explicações sobre as transformações que passa” e este pode ser tempo histórico, tempo da colheita, tempo celebração, tempo dos ritos de iniciação, etc. Enquanto a temporalidade “são múltiplas e podem ser entendidas como experiências tanto do ponto de vista do indivíduo quanto da perspectiva da comunidade²⁸” (ROCHA; ROCHE, 2017, p.73, tradução nossa). Concebendo, desta forma, a temporalidade social, Jesús Martín-Barbero (1987, p. 301) argumenta que, nesta situação, não se trata da “quantidade de tempo dedicado, mas do tipo de tempo, com o significado social deste tempo e com o tipo de demanda que as diferentes classes sociais fazem com o meio de comunicação.”

Dentro do entendimento acima, no contexto das comunidades de Dombe-Sede e Rapale-Sede a temporalidade social que vivem está conectada aos dois tempos: a “modernidade”²⁹ e a “tradição”. A tradição articula-se com as questões matrilineares e patrilinear. Deve-se entender por sistema matrilinear, de acordo com Isabel Vilanculo e Odélio Nhiuane (2021), como um regime de propriedade que se centra na mulher. Apontam estes autores que neste sistema os filhos não são da responsabilidade do pai, mas, sim, do tio materno. Acrescentam que os bens passam de geração em geração através dos familiares da mãe. No que que concerne ao sistema patrilinear, Isabel Vilanculo e Odélio Nhiuane (2021) afirmam que o homem neste sistema está no centro e é ele que assume o controlo da propriedade e dos recursos.

Retomando a questão da modernidade, o debate sobre a “modernidade” no contexto africano tem suas origens nas políticas modernas implementadas pelos países colonizadores. Terence Ranger (1984) argumenta que para a imposição da colonização

²⁸ Do original - Ellas son múltiples y pueden ser entendidas como experiencias tanto desde el punto de vista del individuo como desde la perspectiva de la colectividad.

²⁹ As categorias de “modernidade” e tradição não são discutidas na perspectiva Giddeziana, mas servem para explicar como as meninas, nas duas comunidades, experienciam a temporalidade social conectadas à tradição.

inventou-se a “tradição” própria da Europa, uma “tradição” inventada em relação aos costumes e à cultura erudita, para justificar a sua superioridade aos povos diferentes da Europa. Este processo baseou-se nos discursos progressistas, que reforçavam a intenção em fornecer um modelo hegemônico que legitimasse essa superioridade europeia. Os administradores exerceram um papel chefe nesse processo, pois tinham a tarefa de construir as tradições africanas e europeias de forma diferenciada, onde as tradições africanas eram construídas como rígidas, pouco flexíveis, cercadas de misticismo. (RANGER, 1984).

É dentro desta dicotomia, acima, que Boaventura de Sousa Santos (2009, p. 23) argumenta que o pensamento moderno ocidental é abissal, pois consiste "num sistema de distinções visíveis e invisíveis, [Onde] as invisíveis fundamentam as visíveis." De acordo com este autor, "as distinções invisíveis são constituídas através de linhas radicais que dividem a realidade em duas linhas. O universo de um lado da linha e do outro lado da linha" (SANTOS, 2009, p.23). Assim sendo, tudo o que é produzido pelos povos não europeus desaparece enquanto realidade se torna inexistente. (SANTOS, 2009).

Falando da “modernidade” e “tradição” na África independente, Mahmood Mandani (1996) aponta duas perspectivas antagônicas: os modernistas e os comunitaristas. A seu respeito, o autor argumenta que:

Para os modernistas, o problema é que a sociedade civil é uma construção embrionária e marginal na África; para os comunitaristas é que as comunidades reais de carne e osso que compõem a África são marginalizadas da vida pública como tantas “tribos”. A solução liberal é localizar a política na sociedade civil, e a solução africanista é colocar as antigas comunidades africanas no centro da política africana. (MANDANI, 1996, p. 3 tradução nossa³⁰).

No contexto moçambicano os dois tempos desenvolveram-se da seguinte maneira: durante o período colonial, as políticas modernistas introduziram uma figura designada “assimilado”. De acordo com André Vitorino Mindosa (2017), esta figura consistia no “moçambicano (negro ou mestiço) que havia superado a condição de

³⁰ Do original- For modernists, the problem is that civil society is an embryonic and marginal construct in Africa; for communitarians, it is that real flesh-and-blood communitites that comprise Africa are marginalized from public life as so many “tribes.” The liberal solution is to locate politics in civil society, and the Africanist solution is to put Africa’s age-old communities at the center of African politics.

indígena, de "não civilizado", tornando-se cidadão com algumas regalias diferentes das do indígena, isto é, abandonar a cultura africana e incorporar a portuguesa que se resumia no domínio da língua portuguesa, praticar o catolicismo, bem como aderir às relações monogâmicas.

Com o fim do colonialismo, em 1975, assiste-se à continuação deste projeto, só que, desta vez, a modernização da sociedade moçambicana aconteceria através de preceitos baseados no marxismo leninismo, que visavam a emancipação dos homens através da razão. Assim, o moçambicano devia abandonar o obscurantismo, bem como as práticas tradicionais que eram significados como barreira para a igualdade e a consolidação da revolução (FURQUIM, 2016). A título de exemplo, a “Revista Justiça Popular” pertencente ao Ministério da Justiça, que circulou nos anos 80, objetivava trazer questões jurídicas à população. Nessa revista, estão prescritos os preceitos do projeto modernizador da Frelimo, através da criação de tribunais populares que possibilitariam um maior controle da regulamentação das práticas e resoluções de conflitos. (Ibid.). É dentro deste cenário que Fabiane Miriam Furquim (2016, p.9) argumenta que:

O processo modernizador da FRELIMO era baseado em formas de pensamento que se alinhavam com uma visão linear da História, visando sempre o progresso da sociedade que culminaria em uma civilização emancipada pela razão. Ao mesmo tempo, se observa a crítica ao sistema colonial, que também era visto como atrasado, pois oprimia e explorava a população.

Destaca este autor que, embora o objetivo fosse de formar um homem novo distante dos valores tradicionais, muitos dos conflitos na nova sociedade moçambicana eram resolvidos pelos chefes tradicionais que, em algumas vezes, recomendavam a utilização de rituais respeitantes aos contextos tanto matrilinear e/ou patrilinear que eram vistos pelo partido como atrasados e perigosos para a população.

Este momento fervoroso da revolução socialista com o objetivo de construir uma nova nação esforçou-se em eliminar todos os vestígios da sociedade colonial, o assimilado, o lobolo, os curandeiros e os chefes tradicionais. Nesta altura, a palavra em voga era “Matar a tribo para construir a nação”. Todo este processo é descrito por Miriam Furquim (2016, p. 10) como um processo de “nacionalizar e modernizar a

população, vinculando a nação com um processo de modernização conservadora.” Segundo este autor, com

o slogan “de Rovuma a Maputo, uma só nação” aludindo às fronteiras físicas extremas do país (norte a sul), não é só um discurso de unicidade, mas uma negação das diferenças regionais da população que não são necessariamente estabelecidas geograficamente pelas fronteiras do país marcadas no período colonial. Assim, o discurso de união e de modernização da sociedade acabou por não criar uma identificação da população com o projeto e muito menos uma democratização do poder e das formas políticas de controle social, mas sim uma nova forma de opressão. (2016, p. 10).

O cenário acima é descrito como central na "disputa epistemológica moderna entre as formas científicas e as não científicas de verdade" (SANTOS, 2009, p.25). Pois, segundo Boaventura de Sousa Santos (2009) "tudo o que é produzido como inexistente é excluído. [Isto é,] do outro lado da linha não há conhecimento real, existem crenças, opiniões, magia, etc. que servem de matéria-prima de inquirição do conhecimento científico" (SANTOS, 2009, p. 25). Assim pensando, pode se afirmar que todo conhecimento produzido do lado da tradição é inexistente, marginal, indigno de sua aplicação na resolução de problema.

Embora a linha abissal produz um conhecimento de não co-presença, as grandes mudanças que vão acontecer um pouco por todo mundo, isto é, o movimento das independências nos anos 60, a queda do URSS, a substituição das ditaduras militares por governos civis eleitos na América Latina, o fim do apartheid na África do Sul, etc., estes ventos de mudanças vão impactar Moçambique, a partir dos anos 90, e como resultado uma nova constituição é introduzida e marca-se o fim da guerra de desestabilização. A nova constituição iria introduzir a democracia multipartidária e, conseqüentemente, a realização das primeiras eleições multipartidárias, em 1994. Outro importante ponto que esta nova realidade vai trazer é o esforço que o governo teve de constituir Moçambique como um estado com uma essência de um sistema heterogêneo de conhecimento e de processos normativos.

É dentro dos ventos de mudanças que Maria Paula Meneses (2009, p. 12-13) argumenta que existem no Moçambique contemporâneo “a presença de diálogos, mútuas interferências e apropriações que marcam e estruturam a especificidade do

Moçambique contemporâneo. A título de exemplo desses diálogos temos a incorporação das autoridades tradicionais, um processo que inicia em 1996 quando se introduz princípios e disposições sobre o Poder Local no texto da Constituição, verificando se, desse modo, a descentralização do poder através da criação de órgãos locais com competências e poderes de decisão próprios. Outro fato relevante é o reconhecimento da atividade dos curandeiros na sociedade moçambicana.

A este posicionamento, Boaventura de Sousa Santos (2009) designa de pensamento Pós-abissal, que se resume em aprender com sul, usando uma epistemologia do sul. Pois confronta a modernidade como uma ecologia dos saberes. (SANTOS, 2009). Para Boaventura Santos (2009, p.45), esta perspectiva "se baseia no reconhecimento da pluralidade de conhecimentos heterogêneos e em interações sustentáveis e dinâmicas, sem comprometer a sua autonomia." Aponta, ainda, este autor, que a condição reside em sete pontos. O primeiro ponto diz respeito a co-presença, isto é, que as "práticas e agentes de ambos os lados da linha são contemporâneos em termos igualitários." (SANTOS, 2009, p.45). O segundo ponto aponta que o pensamento pós-abissal assume a diversidade epistemológica do mundo. (SANTOS, 2009). O terceiro ponto aponta para saberes e ignorância, onde se reconhece que o contexto cultural das ecologias de saberes é ambíguo. Assim sendo, a ecologia dos saberes cruza vários conhecimentos e ignorâncias. Existe uma interdependência entre conhecimento e ignorância, pois aprender um determinado conhecimento também implica ignorar outros. (SANTOS, 2009). No que tange ao quarto ponto, o mesmo consiste em assumir a ciência moderna, como parte da ecologia dos saberes, o que envolve "explorar as partes internas da ciência, através de uso das práticas científicas alternativas, que se tem tornado visíveis, através das epistemologias feministas" [por exemplo]. (SANTOS, 2009, p.48). O quinto ponto foca hierarquia e pragmáticas. Neste ponto, a ecologia de saberes dá atenção "aos saberes hierárquicos dependentes do contexto, a luz dos resultados a serem atingidos por diferentes saberes. [Em adição,] deve se dar atenção aos saberes que garantem que haja maior participação dos grupos sociais envolvidos na concepção, na execução, no controlo e na fruição da intervenção. (SANTOS, 2009, p.48). O sexto ponto diz respeito incomensurabilidade e tradução, assegura Boaventura Santos (2008) que a ecologia de saberes reconhece que, embora existam diferenças culturais ocidentais e não ocidentais, uso de linguagens diferentes, distintas categorias,

diferentes universos simbólicos e aspirações de uma vida melhor também diferentes, existe possibilidade das convivências destes diferentes saberes. (SANTOS, 2009, p.53).

Por fim, *Mythos e Clinamen*, este ponto assegura que a ecologia dos saberes " não corre somente na linha do logos, mas também no do mito". Isto é:

a intensificação de vontades resulta de uma leitura potenciadora de tendências objetivas, que empresta forças a uma possibilidade auspiciosa de corrente de uma compreensão mais profunda das possibilidades humanas, com base no saber, que privilegia a força interior, em vez da força exterior. (SANTOS, 2009, p. 54).

Falando sobre *Clinamen*, Boaventura de Sousa Santos (2009) explica que a *ação-com-clinamen* consiste num movimento espontâneo e inexplicável. Segundo este autor, este conceito dá a ecologia de saberes a capacidade de atravessar a linha abissal. Assim sendo,

a ecologia de saberes tem como papel de identificar as condições que maximizam a probabilidade de uma tal ocorrência e definir, ao mesmo tempo, o horizonte de possibilidade em que o desvio virá a operar. Isto como resultado de que a ecologia de saberes é constituída de pessoas desestabilizadores, individuais e coletivos, e é, ao mesmo tempo constitutiva deles. (SANTOS, 2009, p. 55).

Os sete pontos descritos por Boaventura de Sousa Santos (2009) revestem de uma importância central, pois ao apontar que a solução não deve consistir em escolher um saber em detrimento do outro, mas, sim, desenvolver uma estratégia na qual a convivência dos diferentes saberes deve ser acarinhada. Como aponta Grosfoguel (2008, p. 117), há uma necessidade de um aprofundamento da "necessidade de produzir um pensamento de fronteiras".

Ainda falando da perspectiva barberiana, o Mapa Noturno apresenta como mediação a competência cultural. Esta mediação tem origem no debate sobre práticas culturais que constituem objeto de estudo de Michel De Certeau (1994), na sua obra *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Neste estudo o autor dedicou o seu tempo para compreender as lógicas das práticas cotidianas dos indivíduos inseridas na cultura ordinária. Práticas entendidas, segundo de Michel de Certeau, como as diferentes

[...] maneiras de fazer [...] e pode-se supor que essas operações multiformes e fragmentárias, relativas a ocasiões e a detalhes, insinuadas e escondidas nos aparelhos das quais elas são os modos de usar, portanto, desprovidas de ideologias ou de instituições próprias, obedecem a regras (1994, p. 42).

As concepções de Michel de Certeau (1994) estão ancoradas no pensamento de Raymond Williams que concebe a cultura que se desdobra em "dois sentidos: [uma] para designar todo um modo de vida, [isto é], os significados comuns e [outra] para designar as artes e o aprendizado, que diz respeito aos processos especiais de descoberta e esforços criativos." É partindo dos entendimentos de Michel de Certeau (1994) e de Raymond Williams (1958) que Jacks *et. al* (2016, p. 4) afirmam que "as práticas culturais [...] são os significados atribuídos por autores ao longo do tempo que implicam na compreensão a seu respeito." Assim sendo, para compreendermos a relação entre as meninas de Rapale-Sede e de Dombe-Sede e os audiovisuais é necessário entendermos que as meninas pertencem a uma cultura ordinária onde diferentes táticas são aplicadas no fazer sentido do mundo à sua volta.

Partindo da compreensão acima, a competência cultural constitui as formas de pensar, agir e sentir a experiência social devedoras da cotidianidade social e da temporalidade social (RONSINI, 2007). A esse respeito, Jesús Martín- Barbeiro (1987) afirma que é a bagagem cultural que o indivíduo carrega ao longo da vida. Esta cultura resulta não só da formação formal, como também engloba as experiências adquiridas nos bairros, nos bares, cidades, vilas, localidades, igrejas, nos ritos de passagem, "tradição", nas reuniões familiares, na escola, nos transportes, nas reuniões com a liderança da comunidade, nas reuniões com o curandeiro, reuniões nas associações de mulheres, etc.

Assim sendo, no caso das comunidades de Rapale-Sede e de Dombe-Sede os conhecimentos adquiridos nos ritos de iniciação devedoras das linhagens matrilinear ou patrilinear, nas igrejas, escola, nas conversas, na comunidade, na família, na machamba, na busca de água, etc. empondera as meninas na construção de sentido, na relação que se estabelece entre elas e os audiovisuais. Esta relação é complexa, muitas vezes conflitiva e sempre transcende o momento da recepção. Deste modo, existem várias possibilidades de negociação dos significados veiculados pelos audiovisuais. Assim,

dependendo da cotidianidade social e da temporalidade social a competência cultural da menina produzirá vários sentidos nesse processo.

2.5. POLÍTICAS PÚBLICAS E ESTUDOS CULTURAIS: uma convivência necessária

Para um melhor entendimento sobre políticas públicas é necessário, antes, abordarmos o que é política. O termo político é tido como sendo um conceito polissêmico. Pierre Muller e Yves Surel (2002) apontam três dimensões: O primeiro é *polity*, que é compreendido dentro da esfera institucional. O segundo que é a *politics* que é entendido dentro da esfera da atividade política. Por fim, a *policies* que é concebida como ação pública. Esta tese foca na análise da ação pública, concebida como construto social e construto de pesquisa. (MULLER; SUREL, 2002).

As ações políticas ou políticas públicas são um *construto social*, pois elas se configuram como ações dos atores políticos com dimensões institucionais que agregam interesses e ideias. Enquanto como construto de pesquisa, emergem do trabalho da construção problemática por parte dos pesquisadores. (MULLER; SUREL, 2002). Celina Souza (2018, p. 12) afirma que as políticas públicas enquanto campo de conhecimento surgiram nos EUA e se desenvolveram “no mundo acadêmico sem estabelecer relações com as bases teóricas sobre o papel do Estado, passando direto para a ênfase nos estudos sobre a ação dos governos.” Este modo de entender as ações políticas rompe com a “tradição” europeia que é “um desdobramento dos trabalhos baseados em teorias explicativas sobre o Estado e sobre o papel de uma das mais importantes instituições do Estado, ou seja, o governo, produtor, por excelência, de políticas públicas.” (SOUZA, 2018, p. 12).

O pano de fundo do pensamento norte americano, neste campo, reside no fato se acreditar que em estados de democracias estáveis aquilo que o governo faz ou deixa de fazer é passível de ser formulado cientificamente e analisado por pesquisadores independentes. Assim pensando, torna-se central o estudo do mundo público dentro da política, pois isto orientará “os governos nas suas decisões e entender como e por que os governos optam por determinadas ações” (SOUZA, 2018, p. 12).

Tomando a concepção norte Americana como suporte nesta tese, as políticas públicas são concebidas como ações do governo para responder a um problema identificado, a uma necessidade emergente ou iminente em um determinado setor. Estas políticas podem, ainda, ser entendidas como representações sociais e, deste modo, as políticas públicas de prevenção e combate às uniões prematuras são visões de mundo concernentes ao lugar e ao papel do Estado no combate ou prevenção deste fenômeno. Na mesma linha de pensamento, Lynn (1980) considera políticas públicas como um conjunto específico de ações do governo com a finalidade de produzir efeitos específicos. Assim sendo, a compreensão das ações desenvolvidas pelo Ministério do Género, Criança e Ação Social, Unicef e o Instituto de comunicação Social, através das Unidade Móveis Multimídia, permite entender o que está sendo feito e quais as ações foram desenvolvidas no combate e prevenção às uniões prematuras em Moçambique. Operando dentro deste paradigma, assume-se políticas públicas como uma área do conhecimento que busca compreender “o governo em ação”, ou, ainda, avaliar a ação do governo.

Está evidente, no acima exposto, que as ações políticas resultam do fazer sentido que os indivíduos fazem no contexto em que se encontram. Fazer sentido é um ato cultural e algo que fazemos todos os dias através da música, da escultura, da produção de políticas, etc. (Tomaselli, 1989). É dentro deste entendimento que Tony Bennett (1992) argumenta que as políticas devem ser inseridas nos Estudos Culturais, pelo fato de que sempre que nos referimos à cultura estamos a englobar, nesse conceito, as considerações políticas. Sublinha, ainda, que “as condições e processos institucionais [...] políticas e governamentais devem ser pensados como constitutivos de diferentes formas e campos de cultura. No entanto, requer que a circulação do termo cultura como tem figurado nas principais problemáticas dos estudos culturais seja revisto³¹. (2016, p. 25, tradução nossa).

Em adição, ao acima exposto, Tony Bennett (1992) afirma que desde o aparecimento e o desenvolvimento dos Estudos Culturais sua atenção, sempre, esteve virada às pesquisas das comunidades, das formas e das estruturas de poder que giram

³¹ Do original "The institutional and, more broadly, policy and governmental conditions and processes should be thought of as constitutive of different forms and fields of culture, however, requires that the currency of the term "culture" as it has figured in the main problematics of cultural studies be reviewed".

em seu torno, sejam elas das políticas inter-geracionais e sociais que tenham lugar no domínio privado ou instituições públicas (CAMPOS, 2016). É dentro deste entendimento que Jenny Campos (2016, p. 88) argumenta que “a análise da política não poderia ser feita sem uma compreensão histórica e do contexto em que essas opções políticas foram tomadas. Pois, só assim seria possível reunir os dados necessários para a construção de análises que permitam compreender e transformar a realidade.”

O capítulo seguinte se ocupa da identificação e justificação da metodologia selecionada como para a resposta a problemática e dos objetivos desta pesquisa.

CAPÍTULO III

3. PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS E ANÁLITICOS

O procedimento metodológico, em qualquer pesquisa, é um dos grandes desafios na elaboração do fazer científico, pois, a “metodologia, em ciência, constitui um espaço por excelência da reflexão de um campo de conhecimento sobre si mesmo, enquanto prática teórica.” (LOPES, 2005, p. 89-90). A reflexão metodológica reveste-se de uma grande importância, pois permite um olhar consciente e crítico sobre as escolhas a serem feitas em todo o processo do fazer científico.

Assim, neste capítulo, refletimos à volta das escolhas feitas, pois são escolhas feitas dentro de um universo de imensas possibilidades. Entanto, reconhecemos que nem sempre são escolhas ideais, mas as possíveis, tomando em conta o contexto, o problema da pesquisa e os objetivos do estudo. Desta feita, para o alcance dos objetivos, neste capítulo, detalhamos os passos metodológicos e uma vigilância consciente da validade e limitações das técnicas escolhidas para a coleta de dados e análise documental. (DUARTE; BARROS, 2005).

A pesquisa desenvolve-se dentro do paradigma dos estudos culturais na sua versão latino-americana em articulação com os estudos culturais africanos. De acordo com Norman K. Denzin e Yvonna. S. Lincoln (1994, p.107 “tradução” nossa³²), um paradigma é “um conjunto de crenças básicas (ou metafísica) que lida com princípios fundamentais ou primeiros. Representa uma visão de mundo que define a natureza do mundo, o lugar do indivíduo nele e a gama de relações possíveis com esse mundo e suas partes.” Falando sobre a visão do mundo, Michael Quinn Patton (1990, p. 37, tradução nossa³³) explica que a visão do mundo deve ser compreendida como:

³² A set of basic beliefs (or metaphysics) that deals with ultimate or first principles. It represents a worldview that defines the nature of the world, the individual's place in it, and the range of possible relationships to that world and its parts.

³³ A general perspective, a way of breaking down complexity of the real world. As such, paradigms are deeply embedded in the socialization of adherents and practitioners: paradigms tell them what is important, legitimate and reasonable. Paradigms are also normative, telling practitioners what to do.

Uma perspectiva geral, uma maneira de quebrar a complexidade do mundo real. Como tal, os paradigmas estão profundamente enraizados na socialização dos adeptos e praticantes: os paradigmas dizem-lhes o que é importante, legítimo e razoável. Os paradigmas também são normativos, dizendo aos profissionais o que fazer.

Nesta ótica, o paradigma oferece ao pesquisador procedimentos necessários para que o fazer científico aconteça da melhor maneira possível. Na presente pesquisa, o paradigma funciona como guia nas decisões tomadas. Como Maria Immacolata Vassalo de Lopes (2014, p.91) argumenta o paradigma diz “respeito à utilização de modelos interpretativos de análise, à seleção e operacionalização de conceitos, à formação de hipóteses, ao uso de determinadas técnicas de coleta de dados, etc.” Este posicionamento é suportado por Terre Blanche e Durrheim (1999, p. 6) que argumentam que o paradigma é “prática e pensamento interconectados que orientam a natureza da investigação do pesquisador em três dimensões: ontologia, epistemologia e metodologia.” Explicam, ainda, que "a ontologia especifica o tipo de realidade a ser investigada e o que pode ser entendido em torno dela". A epistemologia especifica “a natureza da relação entre o pesquisador (conhecedor) e o que pode ser conhecido”. (1999, p.4). Finalmente, a metodologia fornece ao pesquisador caminhos sobre como o (s) investigador (es) pode (m) conhecer o fenômeno em estudo.

Outrossim, o presente estudo versa sobre os sentidos construídos pelas comunidades patrilinear de Dombe-Sede e a comunidade matrilinear de Rapale-Sede, relativamente aos conteúdos de prevenção e combate às uniões prematuras veiculados pela Unidade Móvel Multimídia, em Moçambique. O objetivo foi compreender as razões subjetivas por trás das ações sociais, experiências, aspirações e esperanças das meninas expostas aos audiovisuais veiculados nas duas comunidades estudadas. Por essa razão, a presente pesquisa enquadra-se no paradigma dos estudos culturais.

Ao colocar o acento tônico no cotidiano vivido, os estudos culturais, nas suas versões britânicas, latino-americanas, africanas, etc. preocupam-se com o contexto das práticas, como argumenta Lawrence Grossberg (1997, p. 255, tradução nossa³⁴), ao referir que “para os estudos culturais tudo é contexto e tudo é contextual”. Implicando,

³⁴ “ For cultural studies context is everything and everything is contextual”.

deste modo, diferentes ângulos de observação, isto é, podendo a pesquisa focar no contexto rural, urbano, institucional, etc. Cabendo, como afirma Guilherme Libardi (2021, p.150), ao pesquisador, “através das operações realizadas na construção do problema de pesquisa, tecer os limites deste contexto, pois, se tudo é contexto, essa etapa descritiva não teria um fim.”

Para a presente pesquisa, o contexto é descrito na introdução deste estudo, em que se aponta o Moçambique rural na comunidade de Rapale-Sede, na província nortenha de Nampula e na comunidade de Dombe-Sede, na província central de Manica, na luta contra a prevenção e combate às uniões prematuras.

De acordo com Guilherme Libardi (2021, p. 150), os Estudos Culturais tomam a abordagem qualitativa central nas suas pesquisas, o que implica “uma perspectiva compreensiva e construcionista das relações socioculturais e no interesse político de investigar a circulação do poder.” Acrescenta este autor que “a opção pelo qualitativo e a relevância da descrição do contexto permitem uma investigação das práticas sociais de modo que não se perca de vista a dialética estabelecida entre o micro e o macro, o individual e a estrutura1” (LIBARDI, 2021, p. 151). É por este olhar qualitativo que a presente pesquisa se enquadra no método qualitativo, pois este tipo de estudo orienta a análise para “casos concretos em sua particularidade temporal e local, partindo das expressões e atividades das pessoas em seus contextos locais” (FLICK, 2004, p. 28).

Outrossim, é partindo deste paradigma que as técnicas e os instrumentos de pesquisa são selecionados, tal como afirma Maria Immacolata Vassalo de Lopes (2014, p.91), ao sugerir que o paradigma funciona como orientador nas decisões dentro da pesquisa. A segunda fase, descreve as técnicas e os instrumentos de pesquisa que foram utilizados: observação participante, que consistiu na observação das comunidades face à apropriação dos conteúdos disseminadas pelas Unidades Móveis Multimídia; entrevista etnográfica ou antropológica que permitiu não só recolher informação, mas também saber mais sobre o outro, ou seja, compreender como o outro concebe, vive e atribui sentido ao mundo à sua volta (GUBER, 2001). Por fim, foram analisados documentos compostos pelos audiovisuais veiculados nos dois postos administrativos. Aponta-se, ainda, a estratégia da análise dos dados e a validação da pesquisa qualitativa.

3.1. TÉCNICAS E INSTRUMENTOS DE PESQUISA

A pesquisa qualitativa difere da quantitativa em termos de instrumentos de coleta de dados. A pesquisa quantitativa pode usar, apenas, uma técnica de coleta de dados (GERHARDT; SILVEIRA, 2009); enquanto a pesquisa qualitativa triangula várias técnicas. Denzin e Lincoln (2008) afirmam que as pesquisas qualitativas podem usar, numa mesma pesquisa, observação, questionários, grupo focal, entrevistas, análise de documentos, etc. Como tal, a presente pesquisa triangulou, como técnicas de coleta de dados para dados primários, a observação participante e a entrevista etnográfica ou antropológica, enquanto para os dados secundários foi feita uma análise dos audiovisuais veiculados nos dois postos administrativos e nos documentos sobre políticas de prevenção e combate às uniões prematuras.

A triangulação de técnicas foi aplicada, isto encorajado por Maxwell (1996) que argumenta que numa pesquisa qualitativa se pode usar a triangulação de técnicas como estratégia para reduzir o risco de o pesquisador trazer conclusões que refletem os seus preconceitos. Acrescenta, ainda, que essa forma de agir permite que o pesquisador obtenha uma melhor avaliação da qualidade da pesquisa. É dentro deste princípio que se triangulou a observação participante, a análise documental e a entrevista etnográfica. Esse fazer científico é suportado por Maria Cecília de Sousa Minayo *et al.* (1992) que sustentam que diferentes técnicas são utilizadas e combinadas com o objetivo de produzir um conhecimento mais profundo da realidade em análise. A esse respeito, Mertens Donna (2005, p. 426) assegura que com a triangulação o pesquisador reforça o seu poder interpretativo e os pontos fortes.

Na presente pesquisa, a triangulação como técnica ajudou a olhar para as inconsistências entre o que as meninas diziam na entrevista etnográfica, o que era abordado nos audiovisuais em articulação com a observação participante, o que os relatórios do ICS das duas delegações e as políticas de prevenção e combate às uniões prematuras em Moçambique. Sublinhar que o objetivo do emprego da triangulação foi de perceber se existiam inconsistências ou contradições entre os sentidos construídos nas entrevistas etnográficas e certos aspetos que eram abordados nos audiovisuais. O objetivo da combinação destas técnicas foi de obter a validação das percepções das meninas.

3.2. OBSERVAÇÃO PARTICIPANTE

A observação participante foi uma técnica usada na coleta de dados durante os 10 meses em que convivemos com as comunidades, isto é, a observação participante teve uma duração de 5 meses, em cada posto administrativo. Neste ponto, Raymond Madden (2010, p. 17, tradução nossa) argumenta que a etnografia, no seu começo, era uma ferramenta que exigia estar muito tempo no campo de 12 a 18 meses. Mas, atualmente, embora a pesquisa exija “estar em campo um tempo longo estudos de curto tempo de 3 meses continuam sendo feitos [na antropologia] focando num aspecto, elemento da sociedade ou cultura.”

Por sua vez, Marina Marconi e Eva Lakatos (2002, p. 90) definem observação participante como a “participação real do pesquisador com a comunidade ou grupo. Ele se incorpora ao grupo, confunde-se com ele. Fica tão próximo quanto um membro do grupo que está estudando e participa das atividades normais deste.” Tomando este princípio ao pé da letra, foram dez meses em que convivemos com as comunidades estudadas.

Embora a técnica seja descrita como útil, Marina Marconi e Eva Lakatos (2002) apontam alguns desafios. O primeiro desafio está relacionado com a ideia de manter a objetividade, isto é, o pesquisador exerce influência no grupo, mas também pode “ser influenciado por antipatias ou simpatias pessoais, e pelo choque dos quadros de referência entre observador e observado.” (MARCONI; LAKATOS, 2002, p. 91). Como resultado destes pontos, estas autoras apontam que para ultrapassar esta situação o pesquisador deve, inicialmente, “ganhar a confiança do grupo, fazer os indivíduos compreenderem a importância da investigação, sem ocultar o seu objetivo ou a sua missão, mas, em certas circunstâncias, há mais vantagem no anonimato. ” (Ibid.). Respondendo a este princípio, durante o tempo em que convivemos nas duas comunidades, o primeiro mês foi dedicado à familiarização com o bairro e com as pessoas. Deste modo, foram organizados encontros com os líderes, em cada comunidade, para explicar os objetivos da pesquisa como explicamos na parte introdutória desta pesquisa.

O esclarecimento sobre os objetivos da pesquisa aconteceu durante a fase de apresentação às lideranças da comunidade e durante a persuasão das pessoas para fazerem parte da pesquisa. Em adição, enquanto conhecíamos a comunidade, aprendíamos as expressões chaves, como elucidamos no primeiro capítulo. A título de exemplo, no posto administrativo de Rapale-Sede participamos da cerimônia dos ritos de iniciação designados *Ethorí*, aprofundada no capítulo VII.

A observação participante estendeu-se até ao momento em que os participantes voltaram a assistir os audiovisuais que o ICS-delegação de Nampula e Manica tinham veiculado, aquando da passagem por essas comunidades. Nesse momento, foi possível ver o estado emocional dos participantes, uma mistura de rejeição e gargalhadas pintavam os seus rostos.

A observação participante constitui um momento ímpar e enriquecedor pelo mosaico de emoções que se pode experienciar. Esta riqueza é apontada por Uwe Flick (2004, p.147) ao argumenta que a aplicação da observação participante tem uma série de vantagens, pois “reúne não apenas as percepções visuais, mas também aquelas baseadas na audição, no tato e no olfato.”

A observação participante foi realizada com o auxílio do diário de campo, no qual apontamos as nossas frustrações, dúvidas, explicações sobre determinadas situações que observamos, durante as interações com as comunidades. O diário de campo foi usado em articulação com o ato de tirar fotografias, utilizando telemóvel de marca *Samsung Galaxy 10*. Assim, ao longo dos diferentes capítulos desta pesquisa apresentamos diferentes imagens. Em adição, o diário de campo serviu para registrarmos as impressões, após cada entrevista. De salientar que embora as entrevistas fossem gravadas, há expressões que não foram gravadas como: a temperatura do dia; e as condições do local em que a entrevista ocorreu se apresentava, por exemplo. Pode se acrescentar que, no primeiro encontro com os participantes, não gravamos, pois, objetivávamos persuadi-los a participar do estudo. Assim, o diário de campo foi usado para anotar.

Falando sobre o melhor momento para fazer os registros de campo, Lindlof e Taylor (2011) argumentam que o período ideal é de até 24 horas após o encontro, mas quanto antes, melhor. Tomando este princípio na letra, todas as entrevistas realizadas

nas comunidades aconteciam a partir das 14h até às 17h30 minutos, pois nesse intervalo muitos participantes tinham regressado das machambas (campo de cultivo). Assim sendo, o registro das anotações acontecia após a entrevista, durante a noite e pelas manhãs.

De acordo com Lirian Sifuentes (2014), nos estudos etnográficos o diário de campo é usado para registrar as falas da forma mais precisa, para usá-las depois. Assim sendo, procuramos, ao máximo, registrar impressões sobre as casas, os quintais, os familiares, as reações, a aparência, etc., porque são elementos importantes para a compreensão de cada uma das meninas. O diário, nesta pesquisa, serviu para auxiliar nas interpretações dos dados e contribuiu na rememoração do percurso da pesquisa e das características de cada menina.

3.3. ENTREVISTA ETNOGRÁFICA OU ANTROPOLÓGICA

A entrevista etnográfica ou antropológica constituiu uma das técnicas nesta tese de pesquisa, pois permitiu, de acordo com Rosana Guber (2001, tradução nossa), obter relatos e experiências que ajudam a compreender a forma como os informantes concebem, vivem e atribuem sentidos aos fenômenos sociais. Esta autora aponta que a entrevista etnográfica difere da entrevista aberta ou de profundidade, na medida em que ela ocorre no contexto da observação participante por um longo período, enquanto a aberta ou aprofundada pode ocorrer em momentos curtos e fora do ambiente da observação participante.

Assim concebendo, a entrevista etnográfica materializa-se somente quando existe uma incorporação do pesquisador no campo de estudo por um período considerável, o que permite que haja uma familiarização deste com os informantes. Como resultado, a relação entre o pesquisador e o informante torna-se livre, amigável e equilibrada, permitindo que a entrevista seja cada vez mais informal, descontraída e dialógica. Nesse sentido, para tornar a nossa estadia mais dialógica possível, foram 10 meses passados nas comunidades, sendo 5 meses em cada comunidade estudada.

Tendo consciência de que a entrevista etnográfica decorreria dentro de um ambiente desconhecido ou que não faria parte do cotidiano do pesquisador, prestamos

muita atenção nas particularidades culturais na aproximação com os participantes, com destaque para as mulheres, pois, tal como referimos antes, nalgumas comunidades moçambicanas, especialmente nas do meio rural, não é permitido um homem conversar, de forma prolongada, com mulheres, principalmente as casadas e donzelas. Tendo em conta essa especificidade, pedimos permissão, por escrito, para falar com elas e tirar fotos das pessoas envolvidas e das instalações existentes na comunidade.

Para o melhor início, explicamos o propósito e os benefícios da pesquisa, bem como os direitos das participantes (incluindo o direito de se retirar a qualquer momento) e a duração da entrevista, que variou de 1h30 minutos à 2h, onde cada entrevista variou em 5 a 6 sessões, dependendo da disponibilidade. De salientar que o tempo de cada entrevista variou, isto é, algumas entrevistas tiveram mais tempo e outras menos, isto dependendo da dinâmica de cada menina. Em todas as entrevistas, usou-se o telemóvel *Samsung Galaxy 10* para gravar e tirar fotografias com o consentimento das participantes.

Tendo em conta que alguns entrevistados não se expressavam fluentemente em língua portuguesa, um membro da comunidade foi contratado e treinado para servir de tradutor. De salientar que um segundo tradutor foi selecionado para verificar se a tradução feita pelo primeiro era correta. A estratégia foi usada porque o pesquisador não era falante do *macua* e nem do *Ndau* e precisava confirmar se as entrevistas feitas correspondiam à problemática e aos objetivos da pesquisa.

No que tange ao processo da entrevista etnográfica *per si*, nesta pesquisa, tomamos a atenção para que as entrevistas decorressem num lugar adequado, que fosse de consenso da participante. Foram entrevistadas, no total, 17 meninas, sendo 11 nos bairros de Cuhari e Namuali, Posto Administrativo de Rapale-Sede, distrito de Rapale, província de Nampula, zona norte e 6, no bairro 25 de Setembro, Posto Administrativo de Dombe-Sede, distrito de Sussundenga, província de Manica, zona centro. As razões da disparidade dos números de meninas estão explicadas na introdução.

A seleção das participantes obedeceu como critérios: meninas que vivem o drama das uniões prematuras e as que não vivenciam o fenómeno. Para além deste grupo, foram entrevistadas meninas que resistiram às uniões prematuras. Todas as meninas situam-se num intervalo etário de 18 a 35 anos de idade. Para o acesso às

entrevistadas, optou-se em selecionar participantes que se enquadravam às necessidades da pesquisa, sendo que o guia e chefe de quarteirão jogaram um papel central. Para além do apoio do guia e do chefe de quarteirão, recorreu-se à *bola de neve* que é usada quando se pede a um participante que indique outra ou outras pessoas que possam integrar a pesquisa (AMZAT, 2013).

Importa salientar que a seleção apenas de meninas não significa que o presente estudo seja uma pesquisa sobre gênero, na concepção clássica do termo, mas assim optamos para explorar as experiências das que vivem o drama e algumas que não o vivenciam, mas são potenciais vítimas.

Recorrendo ao guia e ao chefe de quarteirão em Rapale-Sede, foram selecionadas as seguintes participantes: Sílvia; Lurdes; Belucha por indicação do guia, enquanto Angelina e Teresa foi por indicação do chefe do quarteirão. A Sílvia casou cedo e também assistiu aos audiovisuais sobre uniões prematuras disseminadas pelo Instituto de Comunicação Social. A Lurdes casou aos 16 anos. A Belucha casou aos 13 anos.

Quanto às meninas indicadas pelo chefe de quarteirão³⁵, a indicação deu-se aquando da nossa visita à sua casa. Fomos até lá porque não se pode entrar num quarteirão sem o conhecimento do chefe local. Assim, aproximamo-nos dele e explicamos os nossos objetivos. Prontamente, disse que conversaria com algumas pessoas que buscávamos. No dia seguinte, o guia e eu voltamos à casa do chefe e ele acompanhou-nos até à casa da Angelina. Chegando lá, apresentamo-nos, falamos dos nossos objetivos e pedimos que ela e o marido participassem do estudo, convite que foi prontamente aceite por ambos. No mesmo dia, quando saímos da casa da Angelina, nos dirigimos à casa da Teresa e do marido. O mesmo procedimento realizado na casa da Angelina foi aplicado na casa da Teresa. O casal aceitou participar do nosso estudo.

Quanto à Ivodia, a sua inclusão no grupo de entrevistadas ocorreu aquando da conversa com a Lurdes, na sua casa. Esta apareceu para conversar com a amiga e sentou-se ao lado da entrevistada (Lurdes). Enquanto a conversa decorria, a Ivodia ia traduzindo algumas palavras expressas em língua portuguesa para a língua macua e de

³⁵ Figura que serve de elo de ligação entre o governo e a população, pois é ele quem organiza a população e discute com esta os problemas e soluções da comunidade/do bairro.

macua³⁶ para o português, ajudando o guia (Albino), pois a Lurdes tem pouco domínio do português. Finda a entrevista, conversamos com a Ivodia, tendo se solicitado que falasse da sua estória. Esta falou que era órfã de mãe e que os irmãos e o tio estavam a forçá-la a casar, mas negou.

A seleção da Genasabete e da Consolada aconteceu como resultado de uma conversa que mantivemos com uma moça (guria) vinda de Maputo e já residente em Rapale-Sede há mais de 5 anos. Nessa conversa abordamos a necessidade que eu tinha de ter alguém para traduzir as entrevistas do *macua* para o português. Esta indicou a Consolada e, com base nessa indicação, agendamos um encontro próximo ao Posto Administrativo de Rapale-Sede. O encontro objetivou conhecermos e definirmos como o trabalho iria acontecer. No dia agendado, 14 de julho de 2021, a Consolada veio acompanhada de uma amiga, a Genasabete. Depois das saudações e explicações, a Consolada pediu que incluíssemos a amiga no processo. Agendamos para o dia seguinte o início da atividade, pelas 15h. No dia acordado, elas chegaram tarde, por volta das 16h e, como estávamos no inverno, período do ano em que anoitece cedo, só efetuamos uma entrevista e o restante do tempo pedi que falassem delas. Nessa conversa, percebi que ambas preenchiam o perfil da pesquisa. Genasabete disse que não era casada e que tinha feito a 12^a classe. Aguçou meu interesse, pois no meio de tantas meninas da idade dela, já casadas ou com filho/a, o que se passava na mente dela? Enquanto a Consolada tinha sido casada aos 16 anos e separou-se.

Outrossim, a partir da técnica da *bola de neve*, a Consolada indicou a Sheila e Cacilda, enquanto a Célia foi indicada pela mãe que é secretária da OMM. A seleção da Sheila aconteceu através da sua tia Consolada, que já era participante da pesquisa. Esta contou que durante o seu trabalho de sensibilização das meninas contra as uniões prematuras, teve que evitar que a Sheila, de 15 anos, casasse. De acordo com a entrevistada, o marido da Sheila aproximou-se da família para pedi-la em casamento, mas a família negou. Como resposta, a Sheila fugiu de casa. Depois da fuga, a mãe da menina e a Consolada foram prestar queixa à polícia, que chamou o namorado da Sheila, além da própria Sheila. Enquanto estavam na polícia, Sheila acusou a mãe de

³⁶ Língua falada pela maioria da população da região norte e uma parte da região central de Moçambique, aprofundada no contexto socioeconômico e cultural dos postos administrativos em estudo.

falsificar o seu documento, alegando que não tinha 15 anos, mas, sim, 18. A mãe teve que mobilizar outros documentos das irmãs para provar que ela era menor, mas Sheila negava sua idade. Sempre que voltavam da polícia, a Sheila fugia dos pais e ia ficar com o namorado. Depois de tantas voltas, os pais preferiram deixá-la fazer as suas vontades. É dentro deste cenário que achei interessante falar com a Sheila. Porém, durante a nossa conversa, ela não confirmou esta estória. Preferiu não comentar sobre o assunto.

A Cacilda foi selecionada, também, através da Consolada. Durante as nossas conversas ela disse conhecer alguém que tinha sido expulsa da assistência aos ritos de iniciação de meninas, porque tinha feito a sua cerimônia na igreja católica. Este conflito entre a igreja e as lideranças tradicionais aguçou nosso interesse em conversar com a Cacilda. Para além disso, ela tinha casado cedo, através de uma promessa que a mãe fez a certo homem, segundo a qual se lhe nascesse uma menina, a daria para casamento com esse homem. Esta promessa resulta do fato da mãe da Cacilda ter muitos filhos homens e queria ter uma filha.

A última participante selecionada, usando está técnica, foi a Célia, filha da dona Rosa António, primeira secretária da Organização da Mulher Moçambicana (OMM), em Cuhari. Durante a conversa, a mãe sempre dava exemplo da má conduta da filha (Célia), que acabou casando cedo. Assim, pedimos falar com a filha e ela se disponibilizou a mostrar onde vive. No dia seguinte, quando a Rosa António veio assistir aos audiovisuais, apareceu com a Célia.

Para o caso de Dombe-Sede, usamos como estratégia para selecionar as participantes o auxílio guia, sendo que o guia jogou um papel importante, pois ele conhecia as meninas. Entre as entrevistadas selecionadas algumas casaram cedo, outras são separadas e, por fim, as que ainda estavam em união marital. A Rebeca foi selecionada, pois tem 18 anos e viveu, maritalmente, com um jovem durante dois anos, mas, no momento da entrevista, estava separada. A Mônica tem uma filha de 2 anos que resultou de uma relação, aos 17 anos de idade de idade, com o seu primeiro marido que o conheceu por intermédio de uma irmã espiritual (irmã da igreja). A Anita não sabe quando nasceu, mas aparenta ter cerca de 18 anos de idade. A mãe, mesmo sem certeza, assegurou que tinha 18 anos. A entrevistada é casada há um ano com António (ajudante de pedreiro). O casal tem uma filha de 2 anos.

Ainda nesta lista, temos Ecita de 23 anos. Casou-se aos 16 anos e, nessa relação, teve dois filhos e, mais tarde, separou-se. No momento da entrevista, estava na segunda relação e com dois filhos. Contamos, ainda, com a Elisa que foi apontada como sendo uma reservada, de 18 anos de idade, porém, durante a conversa ela não confirmou se era reservada ou não, embora o guia assegurasse que fosse. Por fim, temos a nossa entrevistada Amélia de 18 anos de idade, também apontada como sendo uma reservada, mas, durante a nossa conversa, ela não disse nada a respeito. Contudo, ela afirmou ter um marido que não vive com ele, este apenas custeia as suas despesas.

Todas as entrevistas foram realizadas em casa das participantes, obedecendo à seguinte ordem: no primeiro momento realizamos conversas introdutórias que consistiram em persuadir as participantes a aceitarem fazer parte da pesquisa. As conversas introdutórias estenderam-se até o segundo momento, em que se procurou saber o nome da participante: se é casada ou não, quando casou; se tem filhos ou não, com quem vive, se vive na casa própria, qual é a fonte de sustento e qual é a rotina diária.

O terceiro momento consistiu em conversas de aprofundamento que se desdobraram em duas fases: a primeira explorou o entendimento das meninas sobre sua cultura, isto é, o que elas entendiam sobre as condições pelas quais uma menina é considerada crescida. Foram exploradas experiências das meninas nos ritos de iniciação, as percepções sobre o casamento, o papel da família no casamento.

O momento de aprofundamento incluiu, ainda, a exploração das memórias das meninas à volta dos audiovisuais veiculados pelo ICS e outras organizações como ADEBA. Isto porque as UMMs não disseminam, regularmente, conteúdos sobre prevenção e combate às uniões prematuras. Assim sendo, a intenção da evocação de memória compreendeu captar das participantes o que se recordavam dos conteúdos veiculados sobre uniões prematuras, aquando da passagem das UMMs do ICS.

A segunda fase do aprofundamento ocorreu em maio de 2022. Nesse momento, objetivávamos aprofundar os aspetos relacionados ao cotidiano das meninas. Em adição, realizou-se uma entrevista de aprofundamento sobre a dinâmica de produção do audiovisual produzido pelo ICS-delegação da Zambézia e veiculado pelo ICS-delegação de Manica.

A cada término das entrevistas, durante as noites e pelas manhãs, eram transcritas para o Microsoft Word, codificadas em monotemáticas no bloco de notas,

um programa não comercial. Usamos programa não comercial, porque o Iramuteq, como é um software gratuito, só reconhece programas gratuitos. Finda a codificação em monotemáticas, gravamos o texto em formato UTF-8, para que fosse reconhecido pela linguagem R do Iramuteq. Os dados foram importados para o *software* de análise qualitativa *Iramuteq*.

O Iramuteq é um software que faz análise textual através de Linguagem R. Neste software, valemo-nos de duas funções: a Classificação hierárquica descendente (CHD) e análise de *Similitudes*. A Classificação hierárquica descendente (CHD) é representada na imagem de um dendrograma. A esse respeito, Guilherme Libardi (2021, p. 159-160) argumenta que

As primeiras palavras da lista das classes, também representadas em tamanho de fonte maior, costumam ser as mais relevantes para a descrição do agrupamento. Esta análise busca nos ST, vocabulários semelhantes entre si, formando assim classes conforme os diferentes padrões lexicais. A disposição das classes no dendrograma indica a proximidade e oposição entre as mesmas. Classes de um mesmo bloco possuem mais relação ou proximidade entre si. Classes de blocos separados indicam que há pouca ou nenhuma relação entre elas.

Falando da análise de similitude (AS), Guilherme Libardi (2021, p. 160) aponta que esta é:

Realizada através da teoria dos grafos³⁷, seu resultado auxilia na visualização da ligação entre as palavras do corpus reproduzindo a construção do discurso e dando maior destaque às palavras que serviram como base para a elaboração do raciocínio do entrevistado ou do grupo estudado. A visualização revela os elementos mais expressivos, que servem como base para o discurso, exibindo-os em fonte e intensidade maiores (nível do negrito). Estes, conectam-se a demais expressões através de ramificações de diferentes espessuras. Quanto mais espessa, mais forte é a correlação entre os termos conectados. Geralmente, conexões fortes indicam que a associação é recorrente em diversas entrevistas. Quando mais fraca, sugere que o vínculo pode ter surgido somente em uma entrevista.

Nilda Jacks et al (2016, p. 47) apontam que, atualmente, é perceptível o uso “de ferramentas da informática na pesquisa das Ciências Sociais, especialmente nos

³⁷ Ramo da matemática que estuda as relações entre objetos de um determinado conjunto.

processos de organização e de relação de grandes quantidades de dados provenientes de perguntas abertas de questionários e entrevistas.” É dentro deste entendimento que a análise do *corpus* e a sua interpretação, nesta pesquisa, socorreu-se do *Iramuteq*, pois esta é uma ferramenta de análise de conteúdo e auxiliar na organização de dados semânticos através da funcionalidade algorítmica. Possibilitou, ainda, a representação gráfica de sobreposição e conexão de categorias semânticas do discurso.

De acordo com Nilda Jacks et al. (2016), usufruir das potencialidades das ferramentas informacionais em pesquisa possibilita a triangulação de dados vindos de fontes diferentes (vídeos, relatos, fotografia, etc.) de forma interativa. Assim agindo, o pesquisador tem uma ampliação da sua visão, evitando ter interpretações originadas das suas experiências e não dos dados. Todavia, o uso deste software (*Iramuteq*) não substitui o papel pesquisador, como apontam Nilda Jacks et al. (2016, p. 53), que no

Processo de construção de conhecimento, destaca-se o papel do pesquisador antes, durante e após o uso das ferramentas informacionais – sua capacidade de concepção e de produção, seu olhar acurado e sua sensibilidade, que devem estar presentes em todas as fases do processo. Apesar de todas as vantagens expostas sobre as ferramentas informacionais, elas não substituem o trabalho do pesquisador em nenhum momento; ao contrário, exigem que ele organize ainda mais seus processos de pesquisa e, em alguns casos, reinvente práticas de investigação analógicas para exercitar novas possibilidades de cruzamentos lógicos permitidos pelos programas.

3.4. ANÁLISE DOCUMENTAL

Outra técnica de coleta de dados, também usada nesta pesquisa, é a análise documental. Esta técnica resulta de dados que estão restritos a documentos escritos ou não, visualizada que é caracterizada como não oficial (MARCONI; LAKATOS, 2003). Assim definindo, esta técnica inclui, também, o material produzido pelos órgãos de comunicação social, como: jornais; programas radiofônicos, programas televisivos, filmes, diversos materiais produzidos por instituições governamentais, organizações não governamentais, etc. Estes materiais constituem um “fio condutor para a memória de eventos, pessoas e contextos.” (MOREIRA, 2006, p. 274).

Neste estudo, a pesquisa documental resultou da recolha de documentos fundamentais para a elaboração das políticas de prevenção e combate às uniões prematuras, em Moçambique e dos audiovisuais veiculados nos dois postos administrativos estudados.

3.5. ANÁLISE DOS DADOS

No que concerne à descrição e análise do corpus, recorreremos à análise do conteúdo que constitui uma ferramenta útil para “estudar e analisar a comunicação de maneira objetiva e sistemática. Buscam-se inferências confiáveis de dados e informações com respeito a determinado contexto, a partir dos discursos escritos ou orais de seus atores e/ou autores” (MARTINS; THEÓPHILO, 2009, p. 98). As potencialidades desta técnica auxiliam no tratamento de grandes quantidades de dados (entrevistas), de modo a compreender padrões, identificar intenções, contradições e desvendar o contexto da mensagem. No que tange à interpretação, esta consiste na procura de dar um significado ao material apresentado em relação aos objetivos e ao tema (LAKATOS; MARCONI, 2003), através da articulação entre o quadro teórico e a empiria.

Na mesma linha de pensamento, Maria Immacolata Vassallo da Silva Lopes (2014, p.152) argumenta que a articulação entre a teoria e a empiria deve ser feita com o intuito de “construir relações de sentido entre o fenômeno e o todo que se localiza num campo a-histórico.”

Com o objetivo de construir sentido em tudo que coletamos no campo, a análise foi desenvolvida em três momentos: O primeiro momento consistiu na análise das políticas de prevenção e combate às uniões prematuras, recorrendo ao modelo de Bowe, Ball e Gold (1992) sobre o ciclo de políticas. Estes autores propuseram analisar o contexto macro e o micro social das políticas. A presente pesquisa aplicou este modelo na análise das políticas de prevenção e combate às uniões prematuras, pois acreditamos que esta abordagem possibilitaria uma análise crítica da trajetória das políticas de prevenção e combate às uniões prematuras, desde a sua formulação inicial e até à produção da política. Permitiria, ainda, uma análise do sistema social e do contexto mais amplo, principalmente na análise do contexto de influência e no contexto de produção (MAINARDES, 2006).

A questão do contexto, na análise das políticas, é crucial para Bowe, Ball e Gold (1992). Segundo estes autores, os contextos podem ser: de influência, de produção do texto, da prática, dos resultados e dos efeitos. Apontam, ainda, que estes contextos estão “inter-relacionados, não têm uma dimensão temporal ou sequencial e não são etapas lineares.” (MAINARDES, 2006, p. 3). No que concerne ao contexto de influência, de acordo com Jefferson Mainardes (2006), é aquele contexto em que as políticas públicas são iniciadas e os discursos políticos são construídos. Aponta este autor que a primeira e mais direta é o fluxo de ideias por meio de redes políticas e sociais que envolvem a circulação internacional de ideias. É dentro deste contexto que grupos de interesse disputam para influenciar a definição das finalidades sociais de certa política, podendo ser política de comunicação, da educação, etc. e do que significa ser informado ou educado. (MAINARDES, 2006).

No que tange ao contexto de produção, Jefferson Mainardes (2006) argumenta que os textos políticos estão articulados com a linguagem do interesse público. Assim definidos, os textos políticos representam a política. De acordo com Jefferson Mainardes (2006, p. 52) “essas representações podem tomar várias formas: textos legais oficiais e textos políticos, comentários formais ou informais sobre os textos oficiais, pronunciamentos oficiais, vídeos etc.”. Acrescenta que estes textos não são internamente coerentes e claros, podendo ser contraditórios em certas circunstâncias (Ibid.).

Falando do contexto da prática, este é o terreno onde a política está sujeita à interpretação e recriação, isto é, a política produz efeitos e consequências que podem representar mudanças e transformações significativas na política original. (MAINARDES, 2006). A este respeito, Richard Bowe et al., (1992, p. 22) argumentam que:

Os profissionais que atuam no contexto da prática [no Instituto de Comunicação Social, por exemplo] não enfrentam os textos políticos como leitores ingênuos, eles vêm com suas histórias, experiências, valores e propósitos (...). Políticas serão interpretadas diferentemente uma vez que histórias, experiências, valores, propósitos e interesses são diversos. A questão é que os autores dos textos políticos não podem controlar os significados de seus textos. Partes podem ser rejeitadas, selecionadas, ignoradas, deliberadamente mal-entendidas, réplicas podem ser superficiais etc. Além disso, interpretação é uma questão de disputa. Interpretações diferentes serão contestadas, uma vez que se relacionam com interesses diversos, uma ou outra interpretação predominará, embora desvios ou interpretações minoritárias possam ser importantes.

O contexto dos resultados ou efeitos é definido como aquele que se “preocupa com questões de justiça, igualdade e liberdade individual.” (MAINARDES, 2006, p. 54). Este autor aponta que os efeitos podem ser divididos em duas categorias: gerais e específicos. Para tanto, “os efeitos gerais da política tornam-se evidentes quando aspectos específicos da mudança e conjuntos de respostas (observadas na prática) são agrupados e analisados.” (MAINARDES, 2006, p. 56). Por fim, temos o contexto de estratégia política. Este contexto “envolve a identificação de um conjunto de atividades sociais e políticas que seriam necessárias para lidar com as desigualdades criadas ou reproduzidas pela política investigada.” (Ibid.).

Os contextos descritos apresentam, cada um deles, uma arena, lugares e grupos de interesse e envolve cada um deles disputas e embates (BOWE et al, 1992). Diante desta relevância contextual, Jefferson Mainardes (2015, p. 6) sublinha que as “políticas são colocadas em ação em condições materiais, com variedade de recursos, em relação a ‘problemas’ específicos. As políticas novas e velhas são colocadas diante de compromissos existentes, valores e formas de experiência.”

Tomando em consideração os diferentes contextos nos quais as políticas devem ser analisadas, torna-se pertinente fazer uma análise específica dos contextos de influência e de produção de textos, por ser neles que nos centramos neste capítulo, pois os outros são analisados conforme sublinhamos abaixo.

A análise dos textos de políticas é feita recorrendo à perspectiva de Mainardes (2018). Este autor sublinha que a análise, em profundidade, de textos políticos exige, em primeira mão, a identificação da origem da política, a análise discursiva dos textos, isto para captar os seus fundamentos legais, ideologias, incoerências ou termos que se repetem. Por fim, a identificação das redes políticas envolvidas na formulação da política em análise e seus fundamentos teórico-epistemológicos explícitos ou implícitos.

No segundo momento, analisamos os audiovisuais. Diana Rose (2000, p. 343) afirma que “todo o passo no processo de análise de materiais audiovisuais envolve transladar. E cada traslado implica decisões e escolhas.” Acrescenta, ainda, que não existe uma análise que apreenda uma verdade única do audiovisual ou do texto. A título de exemplo, aponta que ao “transcrever o material televisivo, devemos tomar decisões sobre como descrever os visuais, se vamos incluir pausas e hesitações na fala, e como descrever os efeitos especiais, tais como música ou mudanças na iluminação” (ROSE,

2000, p. 344). Assim sendo, o que é importante, para esta autora, é que o pesquisador possa ser “o mais explícito possível a respeito dos recursos que foram empregados pelos vários modos de translação e simplificação” (ROSE, 2000, p. 344).

Reconhecendo a multiplicidade de caminhos para entender o audiovisual, a presente pesquisa trabalhou como estratégia para a análise dos audiovisuais veiculados nos dois locais de estudos o modelo de Jesús Martín-Barbero, complementado com a proposta de Guillermo Orozco Gómez.

O modelo barberiano consiste na análise da estrutura e dinâmicas de produção e da composição textual do audiovisual. Para Jesús Martín-Barbero (1992), a estrutura e a dinâmica de produção lidam com as condições de produção do audiovisual, buscando captar o trabalho como mundo ideológico incorporado. Busca, ainda, compreender as técnicas, os procedimentos, as hierarquias de ordenação, as etapas e recursos. Em resumo, este autor diz que isto implica duas operações:

- “Reconstrução etnográfica e sociológica de práticas e dispositivos, de rotinas e formas de divisão do trabalho³⁸” (MARTÍN-BARBERO, 1992, p.7 tradução nossa).
- “Construção de uma história das mudanças que ocorreram nessas condições e nos modelos culturais a que responderam.³⁹” (MARTÍN-BARBERO, 1992, p.7. tradução nossa). Entretanto, estes pontos não são tratados nesta pesquisa.

No que tange à composição textual, esta consiste na análise do gênero, pois é a unidade mínima de conteúdo da comunicação de massa e a demanda do público para os produtores é feita no nível de gênero. Aponta Jesús Martín-Barbero (1992) que é através das apropriações de gênero que se acessa o significado latente dos textos midiáticos, tendo em conta a referência da novela.

Assim, nesta pesquisa adaptamos este modelo, onde os audiovisuais sobre as uniões prematuras, objeto desta pesquisa, toma-se como gênero o formato de educação e entretenimento (EE) que consiste em disseminar conteúdo educacional na mídia.

³⁸ Una reconstrucción etnográfica y sociológica de las prácticas y los dispositivos, de las rutinas y las formas de división del trabajo.

³⁹ Otra de construcción de una historia de los cambios habidos en esas condiciones y en los modelos culturales a que respondían.

Ainda dentro da composição textual, Jesús Martín-Barbero (1992) desenvolve as seguintes categorias: material de apresentação; estrutura imaginária; formas de relatos e; linguagem do meio. No que se refere ao material de representação, este consiste em identificar os atores sociais que aparecem como protagonistas nos audiovisuais, isto é, suas profissões, mundos a que os protagonistas pertencem (urbano ou rurais). Identifica, ainda, se o audiovisual lida com homens ou mulheres, velhos ou jovens, etc. Descreve o tipo de conflitos, isto é, conflitos familiares, de trabalho, de amor, etc. Aponta o contexto da realização da trama: a casa, a rua, o local de trabalho, o lazer, a cidade, a vila, etc. Por fim, a cotidianidade construída que corresponde ao comportamentos e rotinas dos protagonistas

A Estrutura imaginária é uma categoria que busca identificar o que o sistema de imagens deixa ver, ou seja, os espaços e os objetos que produzem atmosferas no drama. Descreve, ainda, os tempos referidos podendo ser passado, intemporal ou atual. Por fim, mostra as oposições entre o nobre e o vulgar, o masculino e o feminino, o moderno e o tradicional, rural e urbano, etc.

No que se refere à categoria de formas de relatos, consiste na nomeação do audiovisual, isto é, título, tema musical, nomeação de personagens. Esta categoria descreve, ainda, a retorição verbal, que consiste na qualificação do tipo de linguagem que pode ser elaborada, padronizada, coloquial, técnica, regional, proverbial, etc. Aponta, ainda, organização da duração que pode ser em capítulos ou em episódios e a efetivação que ocorre pela atuação ou espetacularização. Sublinha-se, nesta categoria, a permeabilidade, que consiste na porosidade para temas atuais e condições de produção. Por fim, a continuidade que se manifesta através dos tipos de conetivos do relato, sintaxe que dá unidade ao longo do tempo.

A última categoria é a Linguagem do Meio. Jesús Martín-Barbero (1992) aponta para os recursos que a televisão trabalha nesta categoria. Para o caso do objeto desta pesquisa, como o recurso usado é o audiovisual que não se utiliza dos meios de comunicação para a sua projeção, estes foram projetados in loco, presencialmente. Dentro deste entendimento, o objetivo é procurar perceber se a linguagem do audiovisual foi emprestada do teatro, da televisão e/ou do cinema, mesmo sem se apropriar de um deles. Acrescentar que, nesta categoria, é importante a identificação do predomínio da câmera contínua ou dos cortes, dos planos distantes ou próximos e, por fim, identifica-se a aplicação dos cenários que podem ser naturais ou artificiais.

Enquanto Orozco propõe a análise axiológica, ou seja, a análise de valores e antivalores resultantes do fato de que “mais do que as atitudes ou as simples condutas, [os valores e antivalores] refletem a racionalidade que está por detrás de certas ações.” (GOMÉZ, 1993, p.11, tradução nossa). Este enfoque reconhece a multiplicidade de interpretações que os produtos midiáticos têm na sua relação com a audiência, mas, ao mesmo tempo, está consciente da importância da oferta axiológica da televisiva [neste caso de audiovisuais], que é assumido como referência a partir da qual diferentes interpretações são produzidas. (GOMÉZ, 1993). Neste caso, uma matriz para cada audiovisual foi utilizada para o efeito. A matriz é composta por elementos do modelo barberiano e as preposições analíticas do Orozco, como ilustra o capítulo 3.

O último momento consistiu na transcrição, codificação das entrevistas feitas e sua posterior análise com auxílio do Iramuteq. Assim, enquanto a pesquisa estava em curso, 50 páginas em Rapale-Sede e 24 páginas em Dombe-Sede foram transcritas. Este material, depois de lido, as respostas foram codificadas e agrupadas em função das principais categorias.

As categorias elencadas foram: “modernidade”; “tradição”. Estas categorias resultam da análise de dados efetuadas nos audiovisuais e nas entrevistas realizadas com o auxílio Iramuteq. Na criação das categorias, elegemos aquelas que nos interessavam. Em função dessas categorias, as falas foram associadas de modo a que no momento da articulação da teoria (e) as falas das meninas fossem incorporadas. Estas categorias foram selecionadas tomando em conta o objetivo deste estudo e o problema de pesquisa.

3.6. QUESTÕES DA REFLEXIVIDADE: LÍNGUA, GÊNERO E ÉTNIA

A preparação da ida ao campo, no posto administrativo de Dombe-Sede e Rapale-Sede, exigiu sensibilidade e criatividade, diplomacia e uma autêntica engenharia de contatos, quer através do Instituto de Comunicação Social das duas delegações, assim como dos líderes dos dois postos administrativos, dos chefes de quarteirões e dos guias com os quais trabalhamos.

Falando das duas comunidades estudadas, importa sublinhar que as duas realidades são regiões com uma história carregada de influências políticas, de língua, gênero e questões étnicas. A influência política é marcada por tensões políticas desde a independência, e com uma

predominância do Partido Renamo, situação que terminou a partir das primeiras eleições multipartidárias em 1994, para o caso de Dombe. No que tange a Rapale-sede, o partido Frelimo sempre fez parte da vida desta comunidade. Para evitar este embate ideológico, o pesquisador assumiu uma atitude apartidária, pois qualquer pessoa que venha do Maputo é assumida como membro do partido Frelimo e isso pode impactar negativamente no processo.

No que tange a influência da língua, Moçambique é um mosaico cultural com mais de 25 línguas nacionais e mais de 50% da população, principalmente a rural, que não se expressa na língua portuguesa (oficial), ainda que possa entender com dificuldades. Assim sendo, o trabalho de campo exige a colaboração de tradutores. De acordo com Isabel Casimiro (2008, p. 168) pesquisas realizadas nos últimos 30 anos revelam a questão da tradução por guia de campo como "bastante sensível e de como somos muitas das vezes "enganados" pelos tradutores que conosco trabalham." Esta autora aponta que

Há tradutores praticamente profissionais nesta "indústria" da investigação, mas, sobretudo, na das consultorias, levantamentos, inquéritos, etc., realizados, por vezes, por organizações ou instituições que inflacionam o mercado devido às remunerações que estão em condições de oferecer aos tradutores ou assistentes de investigação. Quando não há um envolvimento emocional com a pesquisa, os tradutores têm a tendência de traduzir o que eles julgam que nós queremos ouvir ou de interpretar, à sua maneira, as palavras dos informantes. (CASIMIRO, 2008, p. 168).

Como forma de tomar grandes precauções, pois o pesquisador não é falante das duas línguas, um trabalho profundo na coleta de dados foi realizado. Este esforço adicional, resulta do fato de reconhecermos que, se o pesquisador fosse falante das duas línguas, o resultado podia ser diferente. Assim, como forma de reduzir os erros de tradução, porque os guias não eram tradutores profissionais, foram selecionados quatro guias. Três do sexo masculino e um do sexo feminino. Em Dombe-Sede foram dois homens. Um exercício foi realizado para termos uma mulher, mas ninguém estava disponível, por razões apontadas no capítulo I. Assim sendo, as poucas que aceitaram, responderam as nossas questões livremente com algumas limitações nas questões ligadas à sua sexualidade. Enquanto que em Rapale-sede foi mais tranquilo, porque a mulher é ligeiramente livre em comparação as comunidades do Centro e Sul de Moçambique. Em Rapale-Sede, a figura feminina serviu como estímulo para que as questões sensíveis, como as canções, que insultam fossem abordadas mesmo de forma tímida as vezes.

A estratégia de trabalhar com guias do sexo feminino surge do reconhecimento da complexidade de trabalhar com meninas em muitas comunidades em Moçambique. Aquando da nossa chegada à Dombe-Sede conversamos com o líder, que nos informou que o homem *ndau* não tolera que a sua mulher fale com outros homens. Em adição a este aspeto, as meninas ou mulheres em geral não se sentem à vontade para falar de questões sobre a sua sexualidade com homens. Outro aspecto digno de menção reside no fato de, na comunidade macua, as meninas ou meninos que passam dos ritos de iniciação serem aconselhados a nunca falarem para alguém que não tenha passado dos ritos de iniciação sobre o que acontece na cerimônia. E como não pertencemos aquela etnia era obvio que o pesquisador não tinha passado dos ritos de iniciação.

Os guias selecionados tiveram uma pequena introdução básica, onde foram informados sobre os seus direitos e deveres. Foram, ainda, colocados a par sobre os objetivos da pesquisa e qual era a estratégia de entrada do campo, tendo em conta que as entrevistas eram realizadas no período da tarde e a transcrição de noite. As manhãs eram reservadas para o segundo guia verificar se as questões foram bem traduzidas. Este esforço visava reduzir os erros de tradução, de modo que as informações coletadas não estejam deslocadas do problema e dos objectivos da pesquisa. De salientar que, estes guias eram conhecedores da realidade em estudo e, sem eles e elas, não seria possível coletar os dados. Em Dombe-sede, por exemplo, os guias conheciam quais as meninas reservadas e em situações de uniões prematuras.

As questões étnicas entraram na nossa agenda de reflexividade metodológica, pois, partindo da ideia de que o pesquisador é marcado por uma vivência urbana (de Maputo, capital) que tem marcas ocidentais, este ocidentalismo projeta significados de que os ritos de iniciação e a prática do cubatira ou mabatiro são a causa, primaria, da problemática das uniões prematuras. É dentro deste olhar que o trabalho teve que ser feito com todos os cuidados, para não ferir susceptibilidades, na medida em que eu era também visto como alguém “que vem da Nação” a fazer mais um levantamento e a conhecer a história das duas comunidades, sem benefícios palpáveis para o cotidiano das suas gentes.

O capítulo IV, seguinte, foca-se na apresentação e análise das políticas de prevenção e combate às uniões prematuras, em Moçambique.

CAPÍTULO IV

4. POLÍTICAS PÚBLICAS DE PREVENÇÃO E COMBATE ÀS UNIÕES PREMATURAS: teorias em diálogo com o contexto investigado

Neste capítulo, analisamos as políticas de prevenção e combate às uniões prematuras, recorrendo ao modelo de ciclo de políticas proposto por Bowe, Ball e Gold (1992). Neste modelo, procuramos compreender o contexto da influência e do contexto de produção das políticas de prevenção e combate às uniões prematuras, pois os últimos contextos foram aprofundados através de uma análise dos audiovisuais e de recepção. Estas duas abordagens foram úteis, na medida em que ajudaram a aprofundar a articulação que existe entre a política de combate às uniões prematuras e a estratégia usada pelo Instituto de comunicação Social (ICS) através das Unidades Móveis Multimídias (UMM).

4.1. ANALISANDO O CONTEXTO DE INFLUÊNCIA: políticas moçambicanas de prevenção e combate às uniões prematuras

A análise do contexto de influência é complexa, pois exige considerar a historicidade da política investigada (MAINARDES, 2018). Assim sendo, é importante prestar atenção à análise diacrônica e sincrônica de uma dada política. Para a materialização deste princípio, Bateson (1986) argumenta que é preponderante a identificação de um significado acerca daquilo que está sendo investigado, pois o contexto não é apenas o lugar, mas o conjunto de interações que nele ocorrem. Concebido dentro desta lógica, a análise do contexto de influência possibilitou compreender a existência de diferentes influências e múltiplas agendas na configuração de uma determinada política. Estas influências podem ser globais, agências multilaterais, bem como redes políticas que exercem influência no contexto da política nacional e local (BATESON, 1986).

Focalizando no contexto de influência, podemos afirmar que Moçambique é signatário de vários documentos internacionais, obrigando a que de uma ou de outra maneira o país adira aos princípios e diretrizes desses documentos. Esta aderência contribui, profundamente, para várias mudanças no cenário das políticas públicas de prevenção e combate às uniões prematuras. A título de exemplo, o Ministério do

Género, Criança e Acção Social de Moçambique, juntamente com os seus parceiros UNICEF, FNUAP e Coligação para a Eliminação dos Casamentos Prematuros (CECAP), promovem políticas orientadas à prevenção e combate às uniões prematuras.

Com a análise do contexto de influência identifica-se, também, os documentos internacionais que têm exercido influência nas políticas desenhadas sobre o fenómeno em estudo. Assim sendo, ela permitiu compreender a forma como os discursos foram construídos no decorrer do tempo, dando-nos a possibilidade de entender as influências presentes na política pública e elucidar as relações entre o macro e o micro (MAINARDES, 2006). Este autor aponta, ainda, que:

É no contexto de influência onde normalmente as políticas públicas são iniciadas e os discursos políticos são construídos. É nesse contexto que grupos de interesse disputam para influenciar a definição das finalidades [...]. É também nesse contexto que os conceitos adquirem legitimidade e formam um discurso de base para a política. O discurso em formação, algumas vezes recebe apoio e outras vezes é desafiado por princípios e argumentos mais amplos que estão exercendo influência nas arenas públicas de ação, particularmente pelos meios de comunicação social. (MAINARDES 2006, p. 51).

Jefferson Mainardes (2006) argumenta que o contexto de influências não só é dominado pelos grupos de interesse, mas encontramos nele agentes externos. Estes agentes externos entram através do fluxo de ideias, por meio de redes políticas e sociais que envolvem a circulação internacional de ideias ou pela imposição de algumas “soluções” oferecidas e recomendadas por essas agências. A título de exemplo, a UNICEF e o UNFPA, com intuito de proporcionar um bem-estar de todas as crianças no mundo, colocando o acento tônico nas meninas, anunciaram o Programa Global UNFPA-UNICEF que se propõe a acelerar as ações relacionadas à eliminação dos casamentos precoces (MIGUEL, 2016). Este programa objetivava envolver as famílias, comunidades, governos e jovens para evitar que as meninas se casem muito jovens e para apoiar as já casadas em 12 países de África, Ásia e Médio Oriente, onde as taxas de casamentos prematuros são elevadíssimas. (MIGUEL, 2016).

Olhando para Moçambique, a luta contra este fenómeno tem como doadores: o Alto Comissariado de Canadá, World Vision (visão Mundial), Plano Internacional, União Europeia, *Save the Children*, *Terre des Hommes* Alemanha, *Amplifchange*, Pathfinder, Oxfam/Agir com os fundos das Embaixadas da Suécia e da Holanda e ONU Mulher. É de sublinhar que estas agências internacionais ganham protagonismo através

de transferências de ideias e de financiamento das iniciativas de prevenção e combate às uniões prematuras.

Ainda no contexto de influência internacional, nesta problemática em análise, podemos apontar, a título de exemplo, a Declaração Universal dos Direitos Humanos que prescreve o consentimento para efeitos de casamento. No mesmo diapasão, a Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Contra a Mulher sublinha o não reconhecimento jurídico do casamento que envolve um ou uma menor.

Para além destes pontos acima, a Resolução 66/170 (2011) instituiu o dia Internacional da criança, visando promover uma maior mobilização e sensibilização de pessoas em todo o mundo, isto para evitar que se perpetuem a discriminação e todas as formas de violência contra a menina. Esta resolução recomenda a necessidade de se fazer a reflexão da situação destas em todo o mundo, no dia 11 de outubro de cada ano, na vertente da promoção e proteção dos seus direitos, com vistas a alcançar um desenvolvimento sustentável até o ano de 2030, em âmbito mundial, conforme as metas traçadas pela ONU.

Acrescentamos, ainda, a influência internacional em que, em 2013, o Conselho de Direitos Humanos das Nações Unidas adotou uma resolução destinada a fortalecer os esforços para prevenir e eliminar o casamento infantil (Center for Human Rights, 2018). Em 2014, o Escritório das Nações Unidas do Alto Comissariado para os Direitos Humanos (ACNUDH) publicou um relatório global sobre a prevenção e eliminação das uniões prematuras.

A Carta Africana dos Direitos e Bem-Estar da Criança (2005), conhecida como o Protocolo de Maputo, descreve a necessidade de ações concretas no combate a este mal. Ainda neste ponto, em 2014, durante a 16ª Sessão Extraordinária, em Kigali, Ruanda, a Comissão Africana adotou uma resolução sobre a necessidade de realizar um estudo sobre o casamento infantil em África, principalmente nos países com altas taxas de casos de uniões prematuras (Gâmbia, Quênia, Malawi, Mali, Mauritânia, Moçambique, África do Sul e Uganda).

É dentro deste cenário que a União Africana (UA) lança, em 2014, a campanha para acabar com o casamento infantil. Esta campanha visava aumentar a conscientização continental dos impactos nocivos desta prática. Deste modo, a UA exigia dos estados que tomassem medidas legais, sociais e econômicas apropriadas para lidar com o fenômeno. (CENTER FOR HUMAN RIGHTS, 2018). Ainda no mesmo

ano, a UA nomeou um Embaixador da Boa Vontade para Acabar com o Casamento Infantil e o Comité Africano de Peritos sobre os Direitos e Bem-Estar da Criança.

Como forma de resolver este problema, o Parlamento da Comunidade de Desenvolvimento da África Austral (SADC) aprova a Lei Modelo sobre Erradicação dos Casamentos Prematuros e Proteção da Criança. Em 2015, os chefes de Estados e de Governos da UA anunciaram que tinham adoptado, formalmente, uma posição comum africana sobre a Campanha da UA, para acabar com o Casamento Infantil em África. A campanha apresentava os seguintes pontos:

- Desenvolver estratégias nacionais e planos de ação destinados a acabar com o casamento infantil;
- Promulgar e implementar leis que estabeleçam a idade mínima legal para o casamento a partir de 18 anos de idade, sem exceções e aplicáveis em sistemas legais e;
- Implementar todas as políticas continentais e instrumentos legais relativos aos direitos humanos, igualdade de gênero, saúde materno-infantil e práticas tradicionais prejudiciais para o empoderamento e participação de meninas e mulheres no desenvolvimento.

Dentro do contexto acima exposto, o governo Moçambicano, inspirado nas recomendações da ONU que definiram, em 1979, como o ano Internacional da Criança, publicou a Declaração dos Direitos da Criança de Moçambique, através da resolução nº 23 (1979). Esta resolução tem como objetivo divulgar e debater os direitos da criança em todo o país. Destaca-se o 9º direito dirigido à criança, isto é, “a criança tem o direito de não ser submetida às práticas dos ritos de iniciação, aos casamentos prematuros, ao lobolo. Eles são contra os princípios da nossa revolução”.

Na mesma senda do acima referido, o governo moçambicano junto com a sociedade civil, lançaram, em 2011, uma campanha nacional de Tolerância Zero à Violência e ao Abuso de Crianças. Adiciona-se a esta campanha o Plano de Acção da Criança (PNAC II) que definiu ações para a prevenção e combate aos casamentos prematuros. Como resultado, a Conferência da Mulher e Género, realizada em 2014, teve como um dos temas principais os casamentos prematuros onde se concluiu ser necessário a definição de uma estratégia de prevenção e combate a este fenómeno.

Ainda dentro do fluxo de ideias e políticas internacionais sobre a necessidade de eliminação dos casamentos prematuros em Moçambique, o Governo moçambicano

lançou, em julho de 2014, a Campanha Nacional de Prevenção e Combate aos Casamentos Prematuros. Para uma melhor aplicação desta campanha, foi elaborada e aprovada a estratégia Nacional de prevenção e combate aos casamentos prematuros em Moçambique (2016-2019), aprovada pela 42ª Sessão Ordinária do Conselho de Ministros realizada a 01 de dezembro de 2015. Esta estratégia baseia-se na Constituição da República de Moçambique de 2004, que destaca a igualdade de direitos entre mulheres e homens em todos os domínios.

Para dar mais consistência aos instrumentos legais já desenhados para o combate às uniões prematuras no país, foi revogada a Lei nº 10/2004, de 20 de agosto: Lei da família, no seu artigo 30, ponto 2, que prescrevia, o seguinte: A mulher ou homem com mais de dezesseis anos, a título, excepcional, pode contrair casamento, quando ocorram circunstâncias de reconhecimento interesse público e familiar e houver consentimento dois pais ou dos legais representantes.

Pela Lei nº 22/2019, de 22 de outubro, no seu artigo 32, alínea a, estabelece-se que nenhuma pessoa com idade inferior a dezoito pode casar [grifo nosso]. Ainda dentro da iniciativa de proporcionar uma legislação robusta, verifica-se um esforço através do código penal, no artigo 4.1 da Lei nº 35 (2014) que prescreve o seguinte: Age com negligência aquele que, sendo capaz, segundo as circunstâncias, não proceder com o cuidado a que está obrigado a) representar como possível a realização de um facto tipificado como crime, mas atuar sem se conformar com tal realização.

O acima exposto ilustra que o desenho de uma política é permeado por uma convergência de políticas, de problemas, ideias e soluções (KINGDON, 2003). Todavia, em Moçambique, embora haja uma compreensão de que ter uma estratégia de prevenção e o combate às uniões prematuras é fulcral pela natureza de danos que causa à sociedade e em particular às meninas, a interpretação destas estratégias pode, também, ser vista como uma ação que se visibiliza, apenas, pela mão externa. Ou seja, as iniciativas de luta são materializadas quando há apoio externo, como apontou Gomes⁴⁰ (ex-chefe de produção do Instituto de Comunicação Social-delegação de Manica), que a

⁴⁰ Entrevista realizada no dia 10 de janeiro de 2020, aquando da pesquisa exploratória.

Dublagem do audiovisual⁴¹ de português para as diferentes línguas faladas na província de Manica não ocorreu, porque o financiador não incluiu o financiamento para esse efeito.

O resultado da *mão estendida*, nesta luta, torna o país vulnerável ao desenvolvimento de estratégias que não respondem às necessidades locais, como se verificou durante a pesquisa, em Dombe-Sede, onde parte expressiva das participantes solicitaram repetir a assistência dos audiovisuais, porque não entenderam de imediato o que se dizia.

Olhando, ainda, criticamente, para a influência dos documentos internacionais acima apontados, a Declaração Universal dos Direitos Humanos, a título de exemplo, prescreve o consentimento “livre e pleno” e não pode ser reconhecido o casamento se uma das partes envolvidas não tiver maturidade para tomar uma decisão informada sobre o parceiro para a vida. Em adição, apontamos a Convenção das Nações Unidas, de 1962, que sublinha, o seguinte:

Todos os Estados, incluindo os que têm ou assumem responsabilidade para a administração de Territórios Não Autónomos e Sob Tutela até que os mesmos acedam à sua independência, devem tomar todas as medidas necessárias com vista a abolir tais costumes, leis e práticas antigas, garantindo, entre outros aspectos, uma liberdade total na escolha de cônjuge, eliminando completamente os casamentos prematuros e o noivado de raparigas antes da idade da puberdade, determinando sanções apropriadas, onde for necessário, e criando um registo civil ou de outra natureza no qual todos os casamentos serão registados.

Na mesma senda, podemos citar a Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Contra a Mulher que, no seu n° 2 do artigo 16, estabelece que “a promessa de casamento e o casamento de crianças não terão efeitos jurídicos e todas as medidas necessárias, incluindo disposições legislativas, serão tomadas com o fim de fixar uma idade mínima para o casamento”.

Outros instrumentos dignos de menção são a Carta Africana dos Direitos e Bem-Estar da Criança (2005). Este documento, no seu Art. 11º, estabelecia que

Toda a criança deve ter o direito à educação que deve ser orientada para a promoção e desenvolvimento da personalidade

⁴¹ Financiado pela Gender Links, título: Combate à gravidez precoce e aos casamentos prematuros em Manica.

da criança, talentos e habilidades físicas e mentais para o desempenho total das suas potencialidades.

A mesma Carta estabelece, no seu artigo 21, que os Estados signatários devem tomar medidas legais específicas para a eliminação dos Casamentos Prematuros e da promessa de casamento de meninas e meninos com menos de 18 anos de idade. Em adição, o Protocolo de Maputo sublinha a necessidade de se desenvolver uma campanha para combater o casamento prematuro.

A partir desses documentos e outras orientações, Moçambique ratificou esses instrumentos e incorporou essas orientações no desenvolvimento de leis e de instrumentos legais, no combate e prevenção de uniões prematuras. Porém, essa incorporação pode ser interpretada como uma imposição de ideias. A título de exemplo, em 2014, ativistas e a sociedade civil organizaram um protesto contra a revisão do código penal em Moçambique, pois o projeto da revisão do código penal atentava contra os direitos humanos. (PONGOANE, 2014). Os ativistas e a sociedade civil argumentavam que este projeto ia despenalizar a violação sexual, quando o legislador estabelece que o violador terá a pena suspensa caso se case com a vítima. (PONGOANE, 2014). Como resultado, a revisão do código penal acautelou esta preocupação, tomando em conta que a pressão veio, também, da amnistia internacional. Olhando para este cenário, fica claro que a mão externa teve uma influência de peso, pois o legislador havia ignorado algumas convenções ratificadas, como por exemplo, a convenção dos direitos da criança que foi ratificada em 1994.

No quadro abaixo, resumimos as principais ideias desses documentos e identificamos aquelas que são fundamentais para a elaboração das políticas de prevenção e combate às uniões prematuras em Moçambique.

Tabela 2: Documentos Internacionais sobre políticas contra uniões prematuras

Ano	Documento/evento	Finalidade	Efeito para Moçambique
2016	Modelo da SADC	Erradicação de casamentos prematuros e proteção da criança	Moçambique adota este modelo na 3ª Assembleia Plenária do Fórum Parlamentar da SADC 2016. Como resultado, impulsionou o desenho da estratégia

			de combate e prevenção das uniões prematuras e revisão da lei da família e a lei de promoção e proteção dos direitos da criança.
1990	Carta Africana dos Direitos e Bem-Estar da Criança	Estados-partes da Organização da Unidade Africana proclamaram e concordaram em garantir e proteger todos os direitos e liberdades inerentes à criança.	Impulsionou o engajamento dos Estados membros na proteção da criança contra as prejudiciais práticas sócio-culturais
	Protocolo para a Carta Africana dos Direitos Humanos e dos Povos sobre os Direitos da Mulher em África- Protocolo de Maputo	Os Estados- partes garantem que homens e mulheres gozem de direitos iguais e que sejam considerados parceiros iguais no casamento.	Ratificado em 2005 por Moçambique
1989	Convenção sobre os Direitos da Criança	A criança com deficiência tem direito a cuidados especiais, educação e formação adequados que lhe permitam ter uma vida plena e decente, em condições de dignidade e atingir o maior grau de autonomia e integração social possível.	Toda criança tem direito à educação; O Conselho de Ministros moçambicano ratificou, através da resolução nº 19/90, no BR, I Série, nº 42, 23/10/1990 6, de abril de 1994.
1979	A Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher (CEDAW)	Promoção dos direitos da mulher, na busca pela igualdade de gênero e na repressão de toda e qualquer forma de discriminação contra a mulher.	Ratificada pela Assembleia da República, Resolução nº 4/1993, no BR, I Série, nº 22, de 2/6/1993)
1948	A Declaração Universal dos Direitos Humanos	Prescreve o consentimento “livre e pleno” e não pode ser reconhecido o casamento se uma das partes envolvidas não tiver maturidade para tomar uma decisão informada sobre o parceiro para a vida.	Ratificada em 1975 e, a partir deste instrumento, a título exemplo, o Estado moçambicano publicou a Declaração dos Direitos da Criança de Moçambique, através da resolução n. 23 (1979).

Fonte: Adaptação do autor em função dos documentos consultados.

A política de prevenção e combate às uniões prematuras em análise nesta pesquisa, inspirou-se nos discursos internacionais acima mencionados e em outros documentos, os quais se materializaram no discurso nacional e local, compondo, deste modo, a arena do ciclo de políticas. Foi notório que o contexto de influência busca favorecer a garantia dos direitos humanos, trazendo como proposta o diálogo das

agências multilaterais com os governos, de modo que tais influências sejam traduzidas em textos políticos e interpretadas no contexto da prática.

A ação das agências multilaterais como UNICEF, o Alto Comissariado de Canadá, world Vision (visão Mundial), Plan Internacional, União Europeia, Save the Children, Terre des Hommes Alemanha, Amplifychange, Pathfinder, Oxfam/Agir com os fundos da Embaixadas da Suécia e da Holanda e ONU Mulher, na prevenção e combate às uniões prematuras podem ser consideradas agências de natureza política e financeira, porque agem como assessores do governo moçambicano, assistindo tecnicamente e oferecendo ideologias das formas como o fenômeno em análise deve ser enfrentado. Neste contexto, o próximo ponto focará no contexto de produção de texto de políticas.

4.2. ANALISANDO O CONTEXTO DE PRODUÇÃO DE TEXTOS DE POLÍTICAS: discussões e negociações entre os grupos de produção da política

O contexto de produção expressa a política representada em diferentes formas de textos que podem estar em formato de audiovisual, comentários formais ou informais, etc., usando uma linguagem que respeite o interesse público (MAINARDES, 2006). As lutas vivenciadas, nestes contextos, de acordo com Delfina Benjamim Massangaie da Silva (2021, p.70), podem “refletir no contexto da prática, pois a política está sujeita à recriação e à interpretação, produzindo consequências que podem representar mudanças e transformações significativas na política original.”

É dentro da potencialidade de recriação dos textos políticos que Delfina Benjamim Massangaie da Silva (2021, p.71) argumenta que os textos políticos “até se chegar à produção do texto final, passam por diversas análises e discussões de acordo com o local da sua produção, há embates e negociações entre os grupos envolvidos antes de se chegar a um acordo. ”

Reconhecendo esse cenário conflitante, os documentos que aqui apresentamos refletem as políticas de prevenção e combate às uniões prematuras e foram selecionados tendo em conta o contexto de sua produção de texto, destacando a Estratégia Nacional de Prevenção e combate aos casamentos prematuros 2016-2019, a Política Nacional de Educação (995, o Plano Estratégico de Educação 2020 - 2029, o Regulamento Geral do

Ensino Básico – REGEB (2008), a Estratégia da Acção Social sobre a Criança, o Plano Nacional de Acção para a Criança 2013-2019 (PNAC II), Plano Nacional de Acção para as Crianças Órfãs e Vulneráveis (PACOV), Plano Nacional de Acção da Criança 2013-2019, o Plano Nacional para o Avanço da Mulher (2018-2024), o Plano Quinquenal do Governo (2020-2024) e o Apoio Direto às Escolas.

Uma análise crítica às políticas de prevenção e combate às uniões prematuras em Moçambique permite-nos olhar para as diretrizes políticas construídas sobre esta problemática. Com a aprovação da Estratégia Nacional de Prevenção e combate aos casamentos prematuros (2016-2019), na 42ª Sessão Ordinária do Conselho de Ministros realizada a 01 de dezembro de 2015,

O Governo Moçambicano reitera o seu compromisso na implementação dos direitos e definição de ações prioritárias a serem implementadas pelas instituições do Estado, da sociedade civil, do sector privado, das Organizações não Governamentais e demais intervenientes, visando o combate dos casamentos prematuros. (Estratégia Nacional de Prevenção e Combate dos Casamentos Prematuros em Moçambique 2016-2019, 2015, p.4)

Esta estratégia adota uma abordagem holística para crianças, em especial a menina e seus direitos. É dentro desta abordagem que foram incluídas a comunicação e a mobilização social, acesso à educação e retenção de qualidade, empoderamento de menina, saúde sexual e reprodutiva, estrutura jurídica e política, pesquisa e monitoramento, coordenação e defesa multissetorial para que se possa promover um quadro socioeconómico e cultural que suporte a prevenção, o combate, a redução e a eliminação progressiva dos casamentos prematuros em Moçambique.

A Política Nacional de Educação de 1995 estabelece a estrutura política do Sistema Nacional de Educação, na qual a educação básica e a educação de adultos são apontadas como prioridades. A educação de menina é prioridade e, para tal, foram definidas medidas como “a criação de um ambiente escolar sensível ao género através da identificação e organização do processo educacional e renovação de programas de treinamento de professores”.

De acordo com o Instituto Panos África Austral (2018, p. 23), “a educação alternativa para [menina] exigiu acordos com organizações não-governamentais e confissões religiosas como parceiros para proporcionar a educação informal.” Para a materialização deste desejo, a Política aponta para a necessidade de fornecer apoio

financeiro as meninas vulneráveis, isto para que estas possam pagar pelos materiais durante o processo de aprendizagem. Aponta, ainda, a política a necessidade de sensibilização dos pais, responsáveis e comunidades, para que possam reduzir a carga de trabalho doméstico das meninas.

O Regulamento Geral do Ensino Básico – REGEB 2008 regula o funcionamento das escolas e a respectiva avaliação, como parte do processo de ensino e aprendizagem (PEA). Este documento estabelece conselhos escolares que incluem pais e representantes de tutores escolares, professores, estudantes e representantes da comunidade. O conselho escolar decide sobre os regulamentos internos, calendários escolares e muitas outras questões. Espera-se, deste conselho, que problemas no Processo de ensino e aprendizagem (PEA) sejam imediatamente resolvidos. Deste modo, questões relacionadas com as gravidezes precoces e a retirada das meninas pelos pais ou encarregados de educação para efeitos de casamento o conselho tem o dever de atuar de modo a evitar o abandono da menina da escola, como ilustra o audiovisual produzido pelo Instituto de Comunicação Social-delegação da Zambézia, analisado no capítulo da análise de audiovisuais.

O Plano Estratégico de Educação (2020 - 2029) aponta para três prioridades principais. A primeira consiste em garantir a inclusão e a equidade no acesso, participação e retenção. A segunda assegurar a qualidade da aprendizagem. A última, consiste em assegurar a governação transparente, participativa, eficiente e eficaz.

O primeiro objectivo visa reduzir o índice de absentismo estudantil, responder aos desafios relacionados com: a eficiência interna do SNE, isto é, redução dos rácios alunos-professor, da repetição e do abandono escolar; a igualdade de oportunidades no acesso e retenção que inclui questões de género, condição socioeconómica, localização geográfica e necessidades educativas especiais; a provisão de infraestruturas e equipamentos escolares inclusivos para todos os alunos e resilientes aos efeitos dos desastres naturais; a implementação do Programa de Alimentação Escolar; a expansão da modalidade do ensino à distância; o desenvolvimento de parcerias para a diversificação da oferta educativa; e a introdução de medidas de incentivo à demanda da educação, envolvendo as famílias e a comunidade escolar.

O segundo objetivo visa assegurar a qualidade da aprendizagem, no que refere à relevância dos conteúdos, metodologias e práticas de ensino. Este objectivo foca-se na eficiência externa e inclui a resposta aos seguintes desafios: a educação, formação

inicial e contínua de professores; o desenvolvimento e implementação curricular (incluindo a utilização das TIC, enquanto complemento a outros métodos de ensino); a expansão do ensino bilingue; a monitoria contínua do processo de ensino-aprendizagem; e a avaliação das aprendizagens dos alunos nos diferentes subsistemas.

O terceiro objectivo responde ao contexto da descentralização dos serviços públicos, segundo princípios da transparência, eficiência e eficácia com a finalidade de melhorar a prestação de serviços à população. Deste modo, prevê-se respostas estratégicas nos seguintes níveis: a capacidade institucional e administrativa dos processos de Planificação, Orçamentação, Execução, Monitoria e Avaliação (POEMA); a gestão escolar, incluindo a redução do absentismo dos diretores de escola e professores; seleção, capacitação, gestão e avaliação de desempenho dos recursos humanos; os mecanismos de monitoria, supervisão e inspeção educativa; o sistema de gestão de informação da educação, enquanto ferramenta que guie a tomada de decisões; e os processos de comunicação entre os diferentes atores do setor.

O Plano Nacional de Acção para a Criança (2013-2019) apresenta quatro áreas prioritárias para a acção: sobrevivência infantil, desenvolvimento infantil, protecção infantil e participação infantil. Sob o lema “criança em primeiro lugar” o governo moçambicano reitera o compromisso de salvaguardar os direitos da criança até aos 18 anos de idade. Este compromisso materializa-se através de uma abordagem multissetorial coordenada, com o envolvimento de crianças, do governo, das famílias, das comunidades e da sociedade civil. Este documento constitui uma continuidade de alguns princípios apontados pelo Plano Nacional de Acção para as Crianças Órfãs e Vulneráveis, no qual se aponta que há uma necessidade de incluir a participação da criança, pois deve se “assegurar que os seus pontos de vistas sejam levados em conta pelos adultos e, por conseguinte, estes últimos entram em diálogo construtivo com as crianças e trocam opiniões com elas.” (SAVE THE CHILDREN, 2010, p. 24).

Olhando para a prevenção e combate às uniões prematuras, o plano coloca a educação como estratégia para o combate a este mal, e isso é tratado dentro das secções de desenvolvimento infantil e protecção da criança. Este plano inspira-se nos princípios e direitos prescritos na constituição da República de Moçambique, na Lei do Sistema Nacional de Educação (Lei nº 6/92) e na Lei de Promoção e Protecção dos Direitos da Criança (Lei nº 7/2008).

Já, o Plano Nacional para o Progresso da Mulher (2016-2020) objetiva melhorar a igualdade de gênero em todas as áreas de governança. Para a materialização deste processo, recorre-se a uma coordenação intersetorial, com o intuito de garantir o empoderamento da mulher, a igualdade de gênero e a não discriminação, nos setores público e privado. Tomando como base a ideia de que o abandono escolar por causa da gravidez precoce e das uniões prematuras acontece, na maioria das vezes, entre 14 a 17 anos, isto quando as meninas estão se preparando para o ensino secundário ou já estando lá, esta estratégia avança com os esclarecimentos através de vários meios para sensibilizá-las (meios de comunicação, conselhos de escola, etc.) sobre os benefícios do progresso escolar para níveis mais elevados, que pode ajudá-las a priorizar a sua vida e a evitar gravidezes precoces, as uniões prematuras e o abandono escolar para que possam entrar na universidade ou no ensino técnico.

Com esta finalidade, o Apoio Direto às Escolas é uma política que apoia às escolas do ensino primário e, também, concede bolsas de estudo para os alunos que demonstram mérito, com prioridade dada a estudantes e meninas mais jovens. Por outro lado, é uma estratégia que visa a retenção dos alunos nas escolas primárias, isto porque os custos diretos e indiretos da educação afetam as famílias mais pobres que enviar os seus filhos para a escola. Isso resulta em os pais, quando confrontados com esta realidade, a menina ser aconselhada a abandonar a escola, em contrapartida, estimulando o menino. Assim sendo, o apoio visa apoiar às pessoas vulneráveis que vivem em situação de pobreza e consiste em fornecer: mochila escolar, rede mosquiteira, candeeiro, galão de água, calçado (sapato ou chinelos), uniforme escolar / vestuário e kit de higiene individual. Com esta estratégia, espera-se a redução da vulnerabilidade da menina às uniões prematuras, como foi apontado em Dombe-Sede, cujas reservas constituem uma estratégia para aliviar a família da menina de algumas despesas, estimulando o aumento na continuação dos estudos.

Analisando os documentos acima, é notável que todos fazem menção à necessidade de eliminar as uniões prematuras. E este processo envolve todas as forças vivas, pois eliminação deste fenômeno inspira o alcance da igualdade e oportunidade de acesso a diferentes esferas sociais, econômicas, políticas, etc.

No quadro abaixo, indicamos os principais documentos estudados e a referência que fazem à questão em estudo e o seu papel para a compreensão do contexto de produção política.

Tabela 3: Documentos elaborados em Moçambique sobre a prevenção e combate às uniões prematuras

Ano	Documento	Referência à prevenção e combate das uniões prematuras
2020	Plano Quinquenal do Governo (2020-2024)	O plano introduz as prioridades para o desenvolvimento econômico e social do país por cinco anos, onde o governo aponta o compromisso e as soluções contra os atuais desafios para o desenvolvimento. O documento não fala da prevenção e combate às uniões prematuras, porém, podemos colocar essa temática na primeira prioridade que o documento designa de “Prioridade I-Desenvolver o Capital Humano e Justiça Social”, pois é aqui onde a educação se enquadra como prioridade estratégica. Assim agindo, promove a educação como instrumento na prevenção e combate às uniões prematuras.
2019	Lei nº 19/2019, de 22 de outubro- Lei de prevenção e combate às uniões prematuras	A lei estabelece o regime jurídico aplicável na proibição, prevenção e mitigação das uniões prematuras e penalização dos seus autores e cúmplices, bem como a proteção das crianças que se encontram nessa união.
2019	Lei nº 22/2019, de 11 de dezembro- Lei da família	A lei estabelece, no artigo 32, alínea a), que são impedimentos dirimentes, obstando ao casamento da pessoa a quem respeitam com qualquer outra: a) a idade inferior a dezoito anos;
2016	Plano Nacional para o Progresso da Mulher (2016-2020)	O plano visa melhorar a igualdade de gênero em todas as áreas de governança. O acesso à educação enquadra-se na segunda prioridade do plano, que tem a ver com o desenvolvimento do capital humano e social. Este plano foca, para além do ensino básico, o ensino secundário, técnico e universitário. Deste modo, a educação torna-se um instrumento de combate às uniões prematuras.
2015	Estratégia Nacional de Prevenção e combate aos casamentos prematuros 2016-2019	Sensibilizar pais e mobilizar os membros da comunidade, incluindo os líderes tradicionais e praticantes da medicina tradicional. Sendo as normas sociais a força motora da prática dos casamentos prematuros, as intervenções são dirigidas à mudança das suas atitudes em relação a esta prática. Desenvolver um quadro político-legal que estabeleça a idade mínima legal para o casamento em 18 anos e capacitar os funcionários públicos para a sua

		implementação
2015	O Apoio Direto às Escolas	Esta política promove o acesso à educação para todas as pessoas através de apoio às pessoas vulneráveis que vivem em situação de pobreza, fornecendo: mochila escolar; rede mosqueteira; candeeiro; galão de água; calçado (sapato ou chinelos); uniforme escolar / vestuário; e kit de higiene individual.
2013	Plano Nacional de Acção para a Criança (2013-2019),	Compromisso do governo moçambicano na garantia dos direitos para a criança até os 18 anos de idade.
2012	O Plano Estratégico de Educação (2012 - 2016),	É uma visão de longo prazo que promove a educação como um direito humano e um instrumento efetivo para a afirmação e integração de um indivíduo nas esferas social, econômica e política da vida.
2008	Lei de Promoção e Proteção dos Direitos da Criança (Lei 7/2008)	Esta lei não aborda a questão das uniões prematuras, porém, destaca a educação da criança como central, assim como instrumento central na prevenção e combate às uniões prematuras. A título de exemplo, no artigo 38, ponto um, a lei prescreve que a criança tem direito à educação visando o pleno desenvolvimento dos seus dons, aptidões e potencialidades, preparando-a para o exercício da cidadania e qualificando-a para o trabalho.
2008	Regulamento Geral do Ensino Básico – REGEB 2008	Este documento coloca o acento tônico no Conselho de Escola que deve, sistematicamente, conscientizar e inculcar nas crianças e seus respectivos pais ou encarregados de educação que o casamento prematuro é negativo e prejudicial ao desenvolvimento seguro e saudável, para evitar a evasão escolar
2004	Constituição da República de Moçambique	Apesar da Constituição não confrontar a questão específica do casamento prematuro, esta fornece a ligação entre o acesso à educação e à prevenção do casamento prematuro. Tendo em conta que no seu artigo 88 a educação é assumida como um direito universal que leva à emancipação do Homem do ponto de vista material e intelectual, assim sendo, o acesso universal à educação pode melhorar as oportunidades de prevenir o casamento prematuro.
1995	A Política Nacional de Educação	A política especifica a necessidade de fornecer apoio financeiro às raparigas vulneráveis, para que elas possam pagar pelos materiais de aprendizagem. Em adição, sensibilizar os pais, responsáveis e comunidades como um todo, a fim de reduzir a carga de trabalho doméstico das meninas. Assim feito, irá permitir que a menina estude.

Fonte: Elaborado pelo autor em função dos documentos acessado.

Considerando o contexto de produção dos textos de políticas públicas, podemos afirmar que a maior parte deles foi produzida com o apoio de organizações não governamentais, ou de países “amigos” que atuam como consultores e, também, como financiadores para a materialização das mesmas. Aprofundada a nossa análise, duas linhas orientadoras vislumbram-se: a prevenção e o combate às uniões prematuras e a educação como instrumento no combate ao fenômeno

O discurso sobre a prevenção e combate às uniões prematuras é abundante na Estratégia Nacional para a Prevenção e Combate ao Casamento Prematuro. Este discurso pode ser visualizado, também, na Lei nº 19/2019, de 22 de outubro- Lei de prevenção e combate às uniões prematuras. No que tange à Lei nº 22/2019, de 11 de dezembro- Lei da família, assiste-se à revogação da anterior, através do artigo 32, alínea a), que não abre exceção para efeitos de casamento, prescrevendo que qualquer pessoa que tiver idade menor que 18 anos é impedita de casar. Enquanto a lei anterior abria exceção para quem tiver 16 anos, bastando que os pais ou educadores aceitassem.

A segunda linha de orientação é sublinhada de forma indireta ou direta nas diferentes políticas mencionadas: Constituição da República de Moçambique de 2004, a Política Nacional de Educação, o Regulamento Geral do Ensino Básico – REGEB 2008, Lei de Promoção e Proteção dos Direitos da Criança (Lei 7/2008), o Plano Estratégico de Educação (2012 - 2016), o Plano Nacional de Acção para a Criança (2013-2019), o Apoio Direto às Escolas e Plano Nacional para o Progresso da Mulher (2016-2020). Este quadro legal e políticas dão ênfase à educação da menina como forma de emponderá-la. Assim feito, a menina estaria em condições de desenvolver habilidades que a pudessem integrar na vida social, econômica, política, etc.

O desenvolvimento de políticas de prevenção e combate às uniões prematuras é permeada por influências internacionais que, através de ideias e soluções, impõem as formas pelas quais o combate a este fenômeno deve ser feito. Como resultado desta influência, assistiu-se, em Moçambique, a incorporação de diretrizes que tenderam a duas linhas orientadoras: a prevenção e combate às uniões prematuras e a educação como instrumento no combate ao fenômeno, sendo que a primeira se espraia em documentos estratégicos produzidos internamente e a segunda é descrita de forma indireta e direta, nos diferentes instrumentos legais e planos.

Posto isto, passamos para o próximo capítulo que se foca na análise dos audiovisuais veiculados nos Postos Administrativos de Rapale-Sede e Dombe-Sede,

recorrendo à teoria barberiana em articulação com as preposições de Guillermo Orozco Gómez.

CAPÍTULO V

5. ANÁLISE DOS AUDIOVISUAIS

Neste capítulo, analisamos os significados construídos nos cinco audiovisuais veiculados, dos quais três foram veiculados na província de Nampula, distrito de Rapale, Posto Administrativo de Rapale-Sede, bairro de Cuhari, pelo Instituto de Comunicação Social-delegação de Nampula e pelo Instituto do Desenvolvimento de Educação (UDEBA). Os outros dois foram veiculados na província de Manica, distrito de Sussundenga, Posto Administrativo de Dombe-Sede, bairro 25 de Setembro, pelo Instituto de Comunicação Social- delegação de Manica. De salientar que para o caso de Nampula analisamos audiovisuais veiculados pela UDEBA, pois durante as entrevistas de evocação de memórias dos audiovisuais, as entrevistadas mencionavam passagens que não faziam parte do audiovisual entregue pelos ICS. Assim sendo, a busca a estes audiovisuais foi feita.

5.1. AUDIOVISUAL VEICULADO EM RAPALE-SEDE

A análise estrutural e dinâmicas de produção, composição textual, valores e antivalores veiculados em Rapale-Sede envolve três audiovisuais: o primeiro com o título: “Educação da rapariga”; o segundo “Importância da Educação”; e o terceiro sem título. O ponto inicial para a análise foi o da análise estrutural, aplicada apenas para o audiovisual produzido pelo ICS e financiado pela Unicef, porque os audiovisuais produzidos pela Missão UDEBA, com o título “Educação da rapariga” e outro sem título, não foi possível localizá-los, pois a UDEBA deixou de operar em Nampula.

5.1.1. “EDUCAÇÃO DA RAPARIGA”.

O quadro, abaixo, sumariza as categorias de análise audiovisual desenvolvidas por Jesus Martín-Barbero (1992) em articulação com as preposições de Guillermo Orozco Gómez (1993) sobre valores e antivalores. Todavia, não descrevemos a análise estrutural e dinâmicas de produção pelos motivos, acima, apontados.

Tabela 4: Análise da estrutura e composição textual

Material de representação	Os atores sociais	Profissão	Camponeses, estudantes, sem indicação da profissão
		Gênero/ sexo/ idade	Famílias nucleares e alargada: homens, mulheres e crianças
	Gênero	Educação e Entretenimento	
	Contexto	Comunidade rural	
	Conflito	Conflito é familiar sobre união prematura em articulação com a importância da escola.	
	Lugares de ação	A trama dá-se em casa, no rio.	
	Cotidiano dos atores	<p>O cotidiano dos atores circunscreve-se em 31 cenas:</p> <p>Primeira cena: meninas uniformizadas andando na rua</p> <p>Segunda cena: em casa do Mukussucame</p> <p>Terceira cena, Pais organizam-se para ir a casa do <i>Mwene</i></p> <p>Quarta cena: em casa do <i>Mwene</i></p> <p>Na quinta cena: Cerimônia dos ritos de iniciação</p> <p>Sexta cena: saída do <i>Pwarhó</i> (local da educação).</p> <p>Sétima cena: <i>Ethori</i>.</p> <p>Na oitava cena: saída da casa do <i>Mwene</i> para o rio.</p> <p>Nona cena: banho no rio.</p> <p>Décima cena: em casa do <i>Mwene</i></p> <p>Décima primeira cena: festa na família.</p> <p>Décima segunda cena. Em casa do Mukussucame.</p> <p>Décima terceira cena: um homem faz a proposta.</p> <p>Décima quarta cena: outro homem faz a proposta.</p> <p>Décima quinta cena: futuros genros</p> <p>Décima sexta cena: briga na família.</p> <p>Décima sétima cena. Em casa do tio de Subuhana.</p> <p>Décima oitava cena: empréstimo de roupa.</p> <p>Décima nona cena: Subuhana na estrada.</p>	

		<p>Vigésima cena: regresso da escola. Vigésima primeira cena: preparando-se para a escola. Vigésima segunda cena: a caminho da escola. Vigésima terceira cena: namoro. Vigésima quarta cena: diálogo entre dois jovens na rua. Vigésima quinta cena: retirada à força de roupa. Vigésima sexta cena: expulsão do Subuhana e Julieta. Vigésima sétima cena: regresso da Julieta à casa dos pais. Vigésima oitava cena: No hospital. Vigésima nona cena: choro da Mulher do Mukussucame. Trigésima cena: conversa entre Mukussucame e a esposa Trigésima primeira cena: conversa com a Irene amiga do casal Mukussucame.</p>			
Estrutura imaginária	Oposições/valores e antivalores	Oposição	“modernidade”	“tradição”	
		Valor	Respeito pelos direitos humanos	Antivalor	Interferência da família no futuro da criança
		Oposição	Estudar porque é menor	Casa porque é adulta	
		Valor	respeito pelo desenvolvimento da criança	Antivalor	Respeitar os costumes
	Objetos	Casas feitas de pau a pique, bares, mercados, montanhas e hospital			
	Espaços	campo de cultivo, conversa no quintal			
	Tempo	A trama realiza-se no tempo presente e o no futuro			
			Propriedade	Instituto de Desenvolvimento da Educação Básica – Nampulá	
			Personagens	Atores	

Formato de Relato	Créditos	Ficha técnica	Mukussucae	Alfane
			Subuhana	Raúl Magito
			Esposo do Mukussucae	Sem indicação
			Julieta	Sem indicação
			Irene	Sem indicação
			<i>Mwene</i>	Sem indicação
			Mulher do Mwene	Sem indicação
			Enfermeira	Sem indicação
			Tio de Subuhana	Sem indicação
			Amigo de Subuhana	Sem indicação
			Técnico de saúde	Sem indicação
Duração	1'06"14"			
Tipo Linguagem	Uso do macua regional			
Música	<p>Escuta-se uma canção ao fundo</p> <p>A letra:</p> <p>Se nos amarmos viveremos melhores e felizes</p> <p><i>Naphentana tininrowahu okala sana</i></p> <p>Olha para os amores sem discriminação da cor e nem da pele</p> <p>Vivem melhor</p> <p><i>Nkawecha onaphenta oripha, othela ni ochera tankala sana.</i></p>			

		<p>Quando nos amamos nos tornamos mais fortes</p> <p><i>Naphentana ninthunahu olipha</i></p> <p>Quando nos amamos, unimo-nos ninguém nos toca/nos consegue</p> <p><i>Naphentana kuo inniwerya!</i></p> <p>Porque o amor vence o amor é forte.</p> <p><i>Wonawi naphentana ninrowahu olipha</i></p> <p>Olha para os amores sem discriminação da cor e nem da pele</p> <p>Vivem melhor</p> <p><i>Nkawecha onaphenta oripha, othela ni ochera tankala sana.</i></p>
	Continuidade	A transição de uma cena para a outra acontece através do flash e por um fundo preto.
	Organização da trama	Episódio
	Efetivação	Espetacularização
	Permeabilidade e	A trama reflete um assunto atual, projetando um futuro melhor para a menina.
		As condições são precárias
Linguagem do audiovisual	Uso da câmera	Opera os cortes de câmera de planos próximos, médios e abertos.

Fonte: Elaboração do autor de acordo com o conteúdo do audiovisual.

5.1.1.1. Análise da composição textual da narrativa

O audiovisual foi produzido pela ADEBA e é apresentado em episódio com uma duração 1'06"14", na língua macua, falada nesta região de Rapale-Sede. Opera os cortes de câmera nos planos próximo, médio e aberto. As cenas iniciam com uma música do grupo Eyuphuro, de Nampula, cantada pela Zena Bacar⁴², em macua, na qual explica a importância do amor.

⁴² É uma cantora de música tradicional moçambicana, membro do grupo Eyuphuro, que significa remoinho e pode ser associado a ciclone. Trata-se de um grupo da Província de Nampula, fundado pela

Enquanto a música toca, mostra-se a imagem do Posto Administrativo de Rapale num plano aberto. A trama é enquadrada dentro do gênero de educação e entretenimento. É uma espetacularização de um conflito familiar sobre uniões prematuras, em articulação com a importância da escola e da saúde da menina, numa comunidade rural de Rapale.

Homens, mulheres e crianças representam a construção do futuro da menina em 31 cenas que transitam de uma cena para outra através de *flash*, isto é, uma imagem transita de forma rápida para a outra. A primeira cena ilustra duas meninas, uniformizadas, camisa azul e saia preta, frequentando o ensino fundamental, andando na estrada de terra batida cor vermelha. A segunda cena acontece numa família rural, onde é possível ver uma casa com quintal vedado de bambu e uma casa feita de material precário em pau a pique. A conversa entre a mulher e o marido focaliza o envio da filha aos ritos de iniciação, pois a filha já viu a menarca. É na terceira cena onde o casal está se preparando para ir à casa do *Mwene*. Enquanto na quarta cena o casal entra em casa do *Mwene*, uma casa feita de pau a pique. O casal entra e depois das saudações apresenta a preocupação e com uma galinha agradece ao *Mwene* por ter aceite a menina no seu *pwaro*.

Na quinta cena, as famílias já com as meninas no *pwaro*, a cerimônia inicia com a oração do *Mwene (rei)* e da *Apwiyamwene (rainha)* usando a farinha de mapira ou sogro⁴³ (chamada milho zaburro no Brasil). Depois da oração, as madrinhas das meninas ajoelhadas pedem sucesso para as afilhadas. Todavia, é na sexta cena que os ensinamentos dos Mukulucanas (educadores) acontecem. Esta é a fase designada de *Nassapala*⁴⁴, em que os ensinamentos acontecem com mistura de danças ao ritmo do batuque. A sétima cena consiste no *Ethori*⁴⁵. Um momento em que a menina aprende a cultura macua através dos *melepos* - são bonecos (imagem disponível no capítulo VII)

Zena Bacar, Omar Issa e Gimo Remane, em 1981. O grupo tem como estilo uma combinação de música tradicional moçambicana e alguns estilos ocidentais. As canções do grupo versam sobre o amor, o cotidiano dos moçambicanos, a Paz, etc.

⁴³ É um tipo de farinha que é produzida através de uma planta chamada mapira.

⁴⁴ Primeira fase dos ritos de iniciação na comunidade de Rapale-Sede, nesta faz ensina-se os cuidados de higiene a menina.

⁴⁵ Segunda fase nos ritos de iniciação na comunidade de Rapale-Sede. Nesta fase ensinam como a comunidade macua esta organizada, o respeito na comunidade e na família.

que representam animais, arco íris, etc. - que servem de ferramentas para explicar o comportamento das pessoas e mostrar as formas corretas de viver em sociedade.

A oitava, a nona, a décima e a décima primeira cena constituem o fim da cerimônia. As meninas saem do local da cerimônia e vão tomar banho no rio e voltam para se despedir do *Mwene* e da *Apwiyamwene* e, junto com as famílias, voltam para casa, onde festejam o sucesso da cerimônia. Entretanto, é na décima segunda cena que os pais projetam o casamento da filha, pois já passou dos ritos de iniciação. A mãe tem o papel central de informar à filha que o tempo para casar já chegou. Todavia, a filha nega e os pais zangam, dizendo que não irão comprar cadernos para ela.

Na décima terceira e décima quarta cenas, dois homens aparecem para apresentar propostas de intenção de casar a filha do casal. Os pais aceitam as propostas dos dois homens, exigindo, em troca, alguns bens. Ao primeiro, exigiram que trouxesse combustível, porque é motorista, e ao segundo exigiram produtos da machamba (campo de cultivo), pois era agricultor.

Na décima quinta cena, um dos homens entra e questiona o paradeiro da futura esposa. Enquanto os pais respondem, entra o segundo homem que pergunta do paradeiro da futura esposa. Com o questionamento do segundo homem, o primeiro procura saber dos sogros o que estava a acontecer. O pai fica baralhado, sem saber o que dizer. Um dos homens, por ver que os sogros não respondem, levanta e começa uma briga com o sogro. É dentro deste conflito que a vizinhança se aproxima para acudir. Enquanto os dois pretendentes se retiram, os vizinhos questionam a razão da briga. A resposta dos pais não agradou aos vizinhos, que os aconselharam a mandar a menina para a escola, porque ela ainda é criança.

O drama muda de tom na décima sétima, oitava e nona cenas, pois, aqui, um jovem humilde, mas de mau caráter, pega emprestado roupas e fica na estrada para enganar meninas. É com esse espírito que encontra Julieta, filha do Mukussucame, que tinha sido proposta a dois homens, mas que com a intervenção da vizinhança os pais a deixaram ir para a escola. O jovem bem vestido engana a menina e, mesmo com a insistência da amiga para que não falasse com ele, esta preferiu falar. Depois de uma conversa breve iniciaram os beijos.

Na vigésima e vigésima primeira, segunda e terceira cenas, a Julieta já não vai à escola e a amiga passa buscá-la, mas, pelo caminho, desvia-se para a casa do namorado onde passa a viver. Porém, é na vigésima quarta e quinta cenas que as mentiras do namorado da Julieta são reveladas. O dono da roupa aparece junto com a amiga da Julieta, a Irene, para buscar as roupas. Mesmo depois de levarem a roupa emprestada, o namorado da Julieta irá insistir que as roupas são dele. Enquanto criava uma estória para Julieta, entra o seu tio que o questiona a razão de estar numa casa suja e com uma menina. Sem uma explicação clara, o tio expulsa-o. Enquanto caminham, a Julieta questiona como está sendo expulso se dizia que a casa era dele? A Julieta chama-o de bandido e daí a briga começa.

Na vigésima sétima cena, os pais questionam o desaparecimento da filha e acordam que, quando voltar, não vão a receber. Enquanto essa conversa acontece, a Julieta entra em casa e o casal briga, pois a mãe correu para os braços da filha e o pai sentiu-se traído, pois haviam acordado para não a receber. A Julieta voltou grávida e não queria mostrar a barriga aos pais, pois sabia que ficariam chateados. Assim, ela optou em tomar comprimidos para abortar. Porém, o aborto não caiu bem e foi levada ao hospital. É na vigésima oitava cena que decorre no hospital que a Julieta perde a vida.

Na vigésima nona e trigésima cenas, observa-se o desespero dos pais ao terem tentado de tudo para salvar a vida da filha, mas tudo deu errado, porém, vão se acalmando as mágoas com lembranças da vida amorosa que tiveram enquanto jovens. Na última cena, a ex-amiga da Julieta aparece. Durante a conversa, os pais explicam o destino que a Julieta teve. Enquanto isso, a Irene explica que fez o curso de professora e está a trabalhar. Enquanto a Irene explica, a mãe começa a chorar num tom de arrependimento pelo destino que a filha teve por não querer estudar.

Assim, a análise da composição textual foi desenvolvida em articulação com as preposições de Guillermo Orozco Gómez. Portanto, temos como oposição: a “modernidade” e a “tradição”, onde os valores constituem o respeito pelos direitos humanos, enquanto os antivalores representam a interferência da família no futuro da criança. Outra oposição é estudar porque é criança e casar porque é adulta, pois já viu a

primeira menstruação. Como valores temos: o respeito pelo desenvolvimento da criança e como antivalor o respeito pelo costume.

A próxima análise diz respeito ao audiovisual com o título: “importância da educação”, produzido pelo ICS. Contudo, iniciamos com o resumo do audiovisual através de um quadro.

5.1.2. “IMPORTÂNCIA DA EDUCAÇÃO”

Articulamos, no quadro abaixo, o modelo de Jesus Martín-Barbero (1992) com as preposições de Guillermo Orozco Gómez (1993) na análise do audiovisual.

Tabela 5: Análise da estrutura e composição textual

Material de representação	Os atores sociais	Profissão	Camponeses, comerciante, enfermeira, sem indicação da profissão		
		Gênero/ sexo/ idade	Famílias nucleares e alargada: Homens, Mulheres e Crianças		
	Gênero	Educação e Entretenimento			
	Contexto	Comunidade rural			
	Conflito	Conflito familiar sobre união prematura em articulação com a importância da escola e da saúde da menina.			
	Lugares de ação	A trama dá-se em casa, no campo de cultivo, no bar, no mercado e no hospital.			
	Cotidiano atores	O cotidiano dos atores circunscreve-se em 11 cenas: Primeira cena: celebração dos ritos de passagem. A segunda cena: visita do chefe de quarteirão. A terceira cena: no campo de cultivo A quarta cena: em casa do tio A quinta cena: insatisfação da sobrinha A sexta cena: no mercado. A sétima cena: no mercado. A oitava cena: em casa do cunhado. A nona cena: briga entre o pai e futuro genro. A décima cena: no hospital.			
	Oposição	“modernidade”	“tradição”		
	Valor	Respeito pelos Direitos humanos	Antivalor	Interferência da família no futuro da	

Estrutura imaginária	Oposições/valores e antivalores				criança	
		Oposição	Educação formal	Educação religiosa		
		Valor	Desenvolvimento da educação universal	Antivalor	Entendimento do mundo baseado nos costumes	
	Objetos	Casas feitas de pau a pique e blocos, bares de bebida tradicional, vestuário rasgado e com aspecto sujo.				
	Espaços	Espaços de celebração dos ritos de passagem debaixo de uma árvore, campo de cultivo, conversa no quintal				
Tempo	A trama realiza-se no tempo presente					
Formato do Relato	Tema	Importância da Educação				
	Créditos	Ficha técnica	Propriedade	World Vision		
			Personagens	Atores		
			Mukussucame	Alfane		
			Basílio	Raúl Magito		
			Gracinda	Sem referência na ficha técnica		
			Esposa de Mukussucame	Isabel		
			Amigos de Mukussucame	Samuel, Daniel, Pedro, Janfar Dona e Roberto		
			Família que envolve tio e sobrinha	Sem referência dos nomes		

			dos atores na ficha técnica
		Família em que a mulher quer casar a filha sem o consentimento do marido	Sem referência dos nomes dos atores na ficha técnica
		Jovem comerciante que quer casar com uma menor com a ajuda da mãe	Sem referência do nome do ator na ficha técnica
		Personagem da enfermeira	Sem referência do nome na ficha técnica
Duração	11'39"09"		
Tipo Linguagem	Uso da língua regional		
Música	Canção tradicional na qual um grupo de mulheres cantam quando chegam com a menina ou meninas na casa onde irá decorrer a cerimônia do rito de passagem. A Letra é de uma estrofe apenas: "Dê licença, nesta casa, estamos a chegar"		
Continuidade	<p>Há, na trama, diferentes formas de transição de uma cena para outra:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1) às vezes feita com texto explicativo sobre o ensino à distância, sobre artigo 39 e 47 que aborda do direito da criança. 2) Os textos explicam, ainda, a moral da estória. 3) Em adição, a trama ilustra a transição do tipo <i>fade in</i>, isto é, a imagem posterior aparece gradualmente a partir da anterior. 		
Organização da trama	Episódio		
Efetivação	Espetacularização		
Permeabilidade	A trama reflete um assunto atual, projetando um futuro melhor para a menina.		
	As condições são precárias		

Language m do audiovis ual	Uso câmera	da Operam os cortes de câmera dos planos próximos, médios e abertos
-------------------------------------	---------------	--

Fonte: Elaboração do autor de acordo com o conteúdo do audiovisual.

5.1.2.1. Análise Estrutural e dinâmicas da Produção do Audiovisual

O audiovisual foi produzido pelo ICS-Delegação de Nampula. Resulta de um trabalho entre o ICS-delegação de Nampula e a UNICEF, num valor de, aproximadamente, 300. 000, 00Mts (R\$ 24. 000 ao câmbio de R\$1 por 12,50Mts). De acordo com o chefe⁴⁶ de produção, todo o trabalho durou duas semanas, onde, depois de um encontro com as duas equipas (ICS e Unicef), decidiu-se produzir um conteúdo em formato Educação e Entretenimento (EE), para mobilizar as famílias e a comunidade sobre a importância da educação da menina.

De acordo com o chefe, a produção exigiu que os técnicos do ICS desenhassem o roteiro do vídeo e, depois, sentarem com os atores para o ensaio. Feito o ensaio dos atores, escolheram os cenários, isto é, identificaram alguns locais onde deveriam decorrer as cenas, podendo ser numa montanha ou num riacho seguindo o roteiro.

Findo o processo acima descrito, foram ao terreno para a pré-produção. Nesta etapa, selecionaram os locais a serem filmados. Este processo foi acompanhado do pedido autorização, na estrutura governamental local. Finda a pré-produção, iniciaram a produção que consistiu na filmagem e, depois, a edição. O trabalho contemplou discussões para apurar o que falhou, o que correu bem, o que faltou, o que deveria ser adicionado, o que deveria ser retirado. A parte final consistiu na validação e sua posterior veiculacao nas comunidades.

⁴⁶ Entrevista realizada com o chefe de produção, no dia 14 de agosto de 2021, no Instituto de Comunicação Social, por volta das 10 horas.

O processo de produção não incluiu a negociação com a comunidade em termos de conteúdo a ser produzido. O chefe de produção do ICS afirma que nunca houve uma negociação ou consulta à comunidade. Porém, depois da veiculação nas comunidades, estas são estimuladas a opinarem sobre o conteúdo. É a partir destas opiniões que as próximas produções incluem as sugestões colhidas.

5.1.2.2. Análise da composição textual da narrativa

O audiovisual em análise é apresentado em episódio, com uma duração 11'39"09", em língua Macua, falada na região, e opera dentro dos planos próximo, médio e aberto. É um audiovisual, onde a trama se circunscreve em onze cenas que representam personagens que encarnam papéis de camponeses, comerciantes, enfermeiros.

No fundo da trama, ouve-se uma canção tradicional, cantada por um grupo de mulheres, quando chegam com as meninas na casa onde irá ocorrer a cerimônia do rito de iniciação ou de passagem. É um coro que diz: “Dê licença, nesta casa, estamos a chegar”. A trama enquadrada dentro do gênero de educação e entretenimento é vista como uma estratégia eficaz para a “mobilização das comunidades através de uma articulação participativa das pessoas e emponderar os grupos marginalizados para ação coletiva” (TUFTE, 2015, p. 87). O audiovisual é uma espetacularização de um conflito familiar sobre uniões prematuras em articulação com a importância da escola e da saúde da menina, numa comunidade rural de realidade precária.

São homens, mulheres e crianças dramatizando e representando a construção do futuro da menina, onde a transição de uma cena para outra é feita, às vezes, por um texto explicativo sobre o ensino à distância, sobre o artigo 39 da Declaração dos Direitos da Criança que estipula, na alínea a), a igualdade de condições no acesso e permanência na escola; na alínea b) o direito de ser respeitada pelos seus educadores. Transita, também, através do artigo 47, a Constituição da República de Moçambique, de 2004, que prescreve, o seguinte: a criança tem direito à proteção e aos cidadãos

necessários ao seu bem-estar. A transição é feita, ainda, através do tipo *fade in*, isto é, a imagem posterior aparece gradualmente, a partir da anterior.

A transição feita através de texto parece problemática para o local onde os audiovisuais são projetados. Olhando para o universo de pessoas que tivemos contato, durante a nossa pesquisa, grande parte tem no seu cotidiano a oralidade; tomado, ainda, em conta que as estatísticas mostram que as taxas de analfabetismo são elevadas nas zonas rurais de Moçambique, como apontamos na introdução. Em adição, questionadas sobre o conteúdo escrito quase todas as entrevistadas não se recordavam das passagens do audiovisual.

Focalizando nas cenas do audiovisual, temos a primeira cena representando a celebração dos ritos de passagem, onde um grupo de senhoras dança e canta em círculo, enquanto acompanham as meninas cobertas de capulanas e com o rosto pintado de um pó branco (*musiro*) para a casa da *Apwiyamwene* (rainha), local das cerimônias. A segunda cena realiza-se na família nuclear de Mukussucame⁴⁷ e da esposa⁴⁸, uma casa feita de pau a pique e coberta de capim. Eles são visitados pelo chefe do quarteirão que os encontra sentados no quintal, o Mukussucame no banco e a esposa na esteira. A conversa decorre em pé e o chefe de quarteirão pede ao Mukussucame que assine alguns documentos relacionados ao traspasse do terreno, mas o Mukussucame diz que não sabe assinar. Então, o chefe de quarteirão pede que a filha assinasse em nome do pai. Esta, por sua vez, não sabe assinar. Diante desta situação, o secretário persuadiu ao Mukussucame para levar a filha à escola, mas este argumentou que não havia necessidade, pois, a filha tinha ido à madrassa (local onde as crianças aprendem islão e outras coisas ligadas à religião islâmica). O secretário do bairro insistiu dizendo que a escola possibilitaria à menina saber escrever, contar e, com isto, ela poderia melhorar o futuro dela, enquanto na madrassa a menina só aprenderia o árabe. O Mukussucame respondeu dizendo que matriculou o filho que poderá ser médico, piloto, etc. e não estava a ver o que a menina poderia vir a ser. O secretário retorquiu dizendo que a menina poderia ser enfermeira, médica, etc. Acrescentou que a escola possibilitaria à

⁴⁷ Ator de nome Alfane.

⁴⁸ Atora de Nome Isabel.

menina conhecer o peso da criança no hospital, fazer contabilidade familiar sobre os gastos em casa, etc.

A terceira cena realiza-se no campo de cultivo, onde Mukussucame e a esposa cultivam enquanto conversam sobre a pobreza. No campo de cultivo podem se ver plantações de milho e árvores grandes. O Mukussucame argumenta diz à sua esposa que devem aceitar o homem que pediu a filha em casamento, pois ele é rico e poderia tirá-los da pobreza. A esposa aceita este argumento afirmando que a pobreza deles estava a piorar e que a comunidade estava a rir deles. Na mesma senda, Mukussucame aponta que a Gracinda já era crescida, pois já havia passado dos ritos de iniciação. Assim, a esposa deveria falar com o irmão mais velho para abençoar o casamento.

A quarta cena realiza-se na casa do irmão da esposa do Basílio⁴⁹, onde a irmã apresenta a intenção de casar a filha. A casa é de duas águas e é feita de blocos, coberta de chapa de zinco, com um quintal cercado de capim. A conversa ocorre no quintal, onde, para além do irmão, está um jovem que é chamado para trazer a esteira para a irmã se sentar, enquanto o dono da casa está sentado no banco com um livro nas mãos. Depois das saudações, a irmã expõe a intenção de casar a Gracinda, dizendo que um homem apareceu e demonstrou intenção de casar-se com ela, e isto seria uma forma de os tirar da pobreza. Basílio respondeu dizendo que a Gracinda era criança, pois só tinha 13 anos e eles deveriam deixá-la estudar como as outras crianças. Apontou, ainda, que se a irmã não sabia que casar uma criança de menos de 18 anos era crime, ela poderia ser presa. A irmã perguntou ao irmão como fariam para a criança chegar à escola secundária. O irmão argumentou que o Ministério da Educação tem um programa designado PESD (programa secundário de ensino a distância). Este programa é para velhos, crianças, mulheres, homens que terminaram a 7^a classe e queiram frequentar o ensino secundário e não precisam ir todos os dias. Apenas uma vez por semana, possibilitando que a criança possa ir para machamba, mercado vender, fazer trabalhos de casa, etc., enquanto estuda. Depois de ouvir o irmão, a irmã despediu-se e saiu às pressas, portanto, uma demonstração de discordância com o irmão. O irmão continuou sentado, enquanto mexia a cabeça em jeito de preocupação com as intenções da irmã.

⁴⁹ Ator de nome Raúl Magito.

A quinta cena acontece na família nuclear, onde as personagens não são identificadas na ficha técnica. É uma conversa que ocorre no quintal, enquanto a menina está a lavar a loiça e o tio sentado no banco. No quintal, pode-se ver roupa estendida no varal. A sobrinha pede ao tio para matriculá-la na escola como as outras crianças. O tio nega alegando que já gastou dinheiro com ela, por tê-la levado aos ritos de iniciação e era o momento dela casar-se, para que ele pudesse ter a compensação. A sobrinha argumenta que o ensino à distância nem é necessário pagar, pois da 1ª classe até 7ª classe o ensino é gratuito. Mas, mesmo assim, o tio nega dizendo que os pais morreram e gastou dinheiro enviando-a para os ritos de iniciação e, agora, não tem dinheiro para comprar cadernos, livros e nem canetas. Ao ouvir esta resposta do tio, a menina começa a chorar dizendo que as outras crianças estão indo à escola e o tio manda seus filhos para escola e só para ela é que não tem dinheiro. O tio pede que ela se cale, num tom grosseiro.

A sexta cena acontece no mercado, onde se pode ver uma tecnologia tradicional de produção de bebida tradicional, enquanto as senhoras pilam junto à volta da fogueira. O bar é feito de pau a pique e, ao lado, um grupo de homens com Mukussucame conversam sentados no banco. Mukussucame explica aos amigos a resposta que o irmão da esposa deu à sua esposa em relação à não aceitação do casamento da filha de 13 anos de idade. Um dos amigos diz que o cunhado está certo, pois não dá para casar uma criança de 13 anos. Enquanto o outro descreve como abuso a resposta do cunhado, porque a filha já é grande faltando apenas se casar. Este sublinha que se o tio nega que a sobrinha case, então ele quer casar com a sua filha. Nesse momento, Mukussucame vira atenção para este que descreve o comportamento do cunhado como abusivo. Ele diz que irá à casa do cunhado pedir esclarecimento, pois o cunhado não deve interferir na sua decisão, além disso, a filha é dele e o fato da menina ter 13 anos não é da conta do cunhado. Finda esta declaração, Mukussucame se dirige para a casa do cunhado Basílio.

A sétima cena acontece na casa do Basílio, cunhado do Mukussucame, onde Mukussucame entra pelo portão principal com ar de uma pessoa embriagada e pede licença, em tom alto. O cunhado aparece e saúda-o, dizendo que vai buscar cadeira, mas o Mukussucame diz que não é necessário e questiona o cunhado as razões que o levaram a dizer o que disse quando a irmã foi lhe informar do casamento da Gracinda.

O cunhado responde dizendo que é verdade, pois a Gracinda ainda é criança e devia ir à escola, para amanhã os ajudar. O Mukussucame insiste dizendo que já foi a madrassa e ela sabe muito bem orar. Sublinha que “se você não quer que minha filha se case é porque queres casar com sua sobrinha. -Se não queres casar com sua sobrinha, então não se metas nos meus assuntos pois aquela é minha filha, eu é quem a nasci. - Não venha me dizer que tem 13 anos, é sua filha?” O Basílio responde dizendo que está a fazer isso para o bem de Mukussucame, pois se ela estudar virá o ajudar no futuro, “mas se você quiser casar a sua filha mesmo sendo menor força.” O Mukussucame finaliza dizendo que aquela filha é dele e não se deve meter e, caso queira se intrometer, que o faça com os seus filhos.

A oitava cena ocorre no mercado, onde um comerciante⁵⁰ vende peixe seco e uma senhora⁵¹ aproxima-se do comerciante chamando-o de genro. Depois das saudações, o comerciante pergunta se a futura esposa estava bem. A senhora responde que está bem, mas que estavam com fome e, por essa razão, ia pedir ajuda. O comerciante responde que não é para lhe enganar, dizendo que a menina é sua esposa. A senhora afirma que, sem dúvida, a menina seria esposa dele e casaria com ela. Acrescenta que ela não tem brincadeiras e sempre está em casa. Esta resposta animou o comerciante que, de forma rápida, convidou a futura sogra para escolher os produtos que desejava. A sogra levou massa, arroz, coco, cebola, 5 litros óleo de cozinha, sabão e cerveja. Feita a entrega dos produtos, a futura sogra convida o genro a jantar em sua casa, para conhecer a menina.

A nona cena realiza-se numa família nuclear, em que a mulher tenta apresentar o comerciante como genro ao marido, que rejeita a ideia. A conversa realiza-se num quintal não vedado, onde a senhora e o marido estão sentados em cadeiras plásticas, junto ao fogão à carvão. No quintal, é possível ver roupa no varal, árvores grandes que servem de sombra e as casas são construídas de pau a pique.

Enquanto o casal está sentado, entra o comerciante convidado pela senhora para conhecer a menina. Ele é convidado a se sentar. Depois das saudações, o comerciante diz que está ali por causa do assunto que tinha falado com a senhora. De imediato, a

⁵⁰ Sem referência na ficha técnica.

⁵¹ Sem referência na ficha técnica.

senhora apresenta o comerciante ao marido⁵², dizendo que é o futuro marido da Luísa⁵³. -Este é que quer casar a Luísa -. O marido questiona quando é que ele disse que a Luísa podia casar? A senhora explica ao marido que deve ver o que o senhor deu à família: sabão, 5 litros de óleo, açúcar, arroz, cerveja, etc. O marido questiona se a mulher estava a trocar a Luísa por aqueles produtos, e como se atrevia a arranjar um homem para a filha. “Ela ainda é criança e está a estudar. -Ela deve se formar e ter problemas de emprego por falta de vaga.” A senhora responde dizendo que a filha já era crescida e devia casar. O marido diz que tudo que a mulher combinou com o comerciante não aceita. Feita esta afirmação, o dono da casa levanta-se e empurra o comerciante para fora da sua casa.

O comerciante diz que gostou da menina e gastou muito dinheiro; assim, deve casar com ela. O pai da Luísa diz que o fato de ter gasto dinheiro era problema do comerciante. Dizendo isso, o pai da Luísa levanta e pega o comerciante pela camisa, empurra-o para fora da sua casa. Depois deste cenário, chama a mulher que a questiona se ela pensou bem ao convidar aquele homem para casar com a filha. A mulher argumenta que ele é que disse que queria vir se apresentar. O marido diz que “você é que trouxe esse homem. -Será que não chega a comida que tens aqui em casa? - Por favor, deixe minha filha estudar e pare com essas brincadeiras.”

A décima cena acontece no posto de saúde. É possível ver a esposa de Mukussucame acompanhada por uma outra senhora, enquanto carregaram a filha grávida e a deixam na sala de parto. Depois de deixarem a filha, a enfermeira⁵⁴ diz que elas podiam voltar no dia seguinte.

A décima primeira cena, que é a última cena, ocorre no posto de saúde onde a esposa de Mukussucame se encontra à entrada da sala de parto, isto é, na enfermaria. Depois da saudação, a enfermeira questiona a razão da visita e a esposa do Mukussucame responde que ia visitar a filha Gracinda. A enfermeira questiona quantos anos a Gracinda tinha? A esposa diz que tem 13 anos. A enfermeira pergunta se a mãe não achava que era criança para casar com 13 anos. Em seguida, afirma que a equipe

⁵² Ator sem referência na ficha técnica.

⁵³ Sem referência na ficha técnica.

⁵⁴ Sem referência na ficha técnica.

médica fez de tudo para salvar a mãe e a criança, mas não foi possível. A Gracinda e a criança morreram. A esposa de Mukussucame começa a chorar, voltando para casa. Enquanto a esposa deixava o posto de saúde, o Mukussucame estava a chegar. Quando recebeu a notícia, começou a chorar também.

Como se pode perceber das cenas narradas, a estrutura imaginária no audiovisual é realizada em articulação com as preposições de Orozco (1993). Apontando como oposição disseminada a “modernidade” /tradicional, sendo que a “modernidade” projeta como valor o respeito pelos direitos humanos, enquanto a “tradição” projeta como antivalor a interferência da família no futuro da criança. Aponta-se, ainda, como oposição a Educação formal/educação religiosa, sendo que a educação formal nos remete ao desenvolvimento da educação “universal”, enquanto a educação religiosa nos remete ao entendimento do mundo baseado nos costumes.

A próxima análise é do audiovisual sem título, onde iniciamos com o resumo do audiovisual num quadro.

5.1.3. SEM TÍTULO

No quadro abaixo não identificamos a estrutura e a dinâmica de produção pelas razões acima expostas. Assim, focamos nossa atenção na composição textual de Jesus Martín-Barbero (1992), em articulação com as preposições de Guillermo Orozco Gómez (1993) sobre valores e antivalores.

Tabela 6: Análise da estrutura e composição textual

	Os atores sociais	Profissão	Camponeses, enfermeiros, professores, estudantes, sem indicação da profissão
		Gênero/ sexo/ idade	Famílias nucleares e alargada: Homens, Mulheres e Crianças
	Gênero	Educação e Entretenimento	
	Contexto	Comunidade rural	
	Conflito	Conflito é familiar sobre união prematura e VIH/SIDA, em articulação com a importância da escola.	

Material de representação	Lugares de ação	A trama dá-se em casa, no campo de cultivo, no bar, no mercado e no hospital.			
	Cotidiano atores	<p>O cotidiano dos atores circunscreve-se em 22 cenas:</p> <p>Primeira: briga numa família nuclear.</p> <p>A segunda cena: ritos de iniciação.</p> <p>A terceira cena: conversa entre Mukussucame e esposa.</p> <p>A quarta cena: expulsão da colega da filha.</p> <p>A quinta cena: no mercado.</p> <p>A sexta cena: apresentação do futuro esposo da filha.</p> <p>A sétima cena: genro a trabalhar no campo de cultivo.</p> <p>A oitava cena: conversa entre Mukussucame, esposa e filha.</p> <p>A nona cena: no mercado.</p> <p>A décima cena: em casa do amigo.</p> <p>A décima primeira cena. filha agredida.</p> <p>Décima segunda cena: no hospital.</p> <p>Décima terceira cena: Mukussucame caminhando.</p> <p>Décima quarta cena: o amigo de Mukussucame e a mulher caminhando. Décima quinta cena: Mukussucame caminhando.</p> <p>Décima sexta cena: em casa do curandeiro.</p> <p>Décima sétima cena: na casa do genro.</p> <p>Décima oitava cena: conversa na família de Mukussucame com Irene</p> <p>Décima nona cena: Na escola cantando.</p> <p>Vigésima cena: no mercado</p> <p>Vigésima primeira cena: Choro na casa do amigo de Mukussucame.</p> <p>Vigésima segunda cena: no cemitério.</p>			
Estrutura imaginária	Oposições/valores e antivalores	Oposição	“modernidade”	“tradição”	
		Valor	Respeito pelos direitos humanos	Antivalor	Interferência da família no futuro da criança
		Oposição	Estudar porque é menor	Adulta para casar	
		Valor	Respeito pelo desenvolvimento da criança	Antivalor	Respeitar os costumes
	Objetos	Casas feitas de pau a pique, bares, mercados, montanhas e hospital			
	Espaços	Espaços de celebração de alto cume da montanha, campo de cultivo, conversa no quintal			
Tempo	A trama realiza-se nos tempos presente e o futuro				

Formato do relato	Créditos	Ficha técnica	Propriedade	Instituto de Desenvolvimento da Educação Básica - Nampula
			Personagens	Atores
			Mukussucame	Alfane
			Nambewe	Sem indicação
			Esposo da filha do Mukussucame	Raúl Magito
			Lúcia	Elsa Cipriano
			Mulherengo	Raúl Magito
			Aulina Alexandre	Sem indicação
			Alia Martins	Sem indicação
			Isabel Ezequiel	Sem indicação
			Sónia	Sem indicação
			Figurantes	
			Professor	Augusto Basílio
			Tio	Luís M. Mukusse
			Duração	1'06"14"
Tipo Linguagem	Uso do macua regional			
Música	Escuta-se uma canção ao fundo A letra não decodificada devido a qualidade da som			
Continuidade	Há, na trama, diferentes formas de transição de uma cena para outras: 4) Às vezes, feita através do flash e por um fundo preto.			
Organização da trama	Episódio			

	Efetivação	Espetacularização
	Permeabilidade	A trama reflete num assunto atual, projetando um futuro melhor para a menina.
		As condições são precárias
Language m do audiovis ual	Uso da câmera	Opera os cortes de câmera de planos próximo, médios e abertos

Fonte: Elaboração do autor de acordo com o conteúdo do audiovisual.

5.1.3.1. Análise da composição textual da narrativa

O audiovisual é apresentado em episódios, com uma duração 1'06"14", usando a língua Macua falada na região. Opera dentro dos planos próximo, médios e abertos. Os planos mostram um cenário verde, onde é possível ver bananeiras e mandioqueiras e, no fundo, uma casa feita de pau a pique coberta de capim. A transição de uma cena para outra ocorre através do flash e por um fundo preto. É um audiovisual, em que a trama circunscreve-se em onze cenas, que representam um cenário precário, de muita pobreza, onde as personagens que encarnam os papéis de camponeses, comerciantes, enfermeiros projetam um futuro melhor para a menina, através da espetacularização, usando o modelo EE visto como ferramenta ideal nesta situação ,por Thomas Tufte (2015).

O drama tem o seu ponta *pé de início* com a primeira cena mostrando uma senhora que pede licença na casa de Mukussucame, querendo água para beber. Esta é atendida pela mulher do Mukussucame que entra numa cozinha feita de capim, para buscar água. A mulher volta com um copo de água e entrega à senhora. Enquanto a senhora bebia água, Mukussucame chega carregado de lenha na cabeça. Este coloca a lenha no chão e, com jeito apreensivo, dirige à senhora que bebia água e a entornou dizendo que não se podia dar água a alguém que tem SIDA, pois pode ser transmitida via copo. Na mesma senda, Mukussucame começa a bater na esposa. Enquanto batia na esposa, a vizinha entra e acude procurando saber o que estava a acontecer. O Mukussucame explica que está morto, porque a mulher deu água a uma senhora que tem Sida. A vizinha faz compreender ao Mukussucame que esta doença não se transmite via copo e abraço, mas, sim, através de relações não protegidas com pessoas seropositivas.

Para se evitar, deve-se ser fiel ou praticar a abstinência. O Mukussucame diz “não é para enganar-me, mas como foste para escola acredito”.

A segunda cena consiste na realização dos ritos de iniciação, onde um grupo de mulheres dançam à volta do *pwaro*. É ilustrada um grupo de meninas em fila, de tronco nu. Passada essa cena, segue a terceira cena que se realiza na casa de Mukussucame, que explica à esposa que a filha Lúcia já era grande e que precisava casar, pois mulher pode estudar, mas não vai servir para nada. O marido diz à esposa para explicar isso à filha. Depois dessa ordem, Mukussucame retira-se e vai fumar um cigarro. A esposa chama a filha e explica a relevância de casar, visto que a escola não traria benefício para ela e de lá só traria gravidez. A filha nega a proposta da mãe e afirma que quer ser doutora, e muitas mulheres estão a arranjar emprego. Enquanto a filha dá explicação à mãe, o pai aparece e ameaça a filha dizendo que ela vai casar quer queira, quer não.

É na quarta cena que Mukussucame expulsa a amiga e colega da filha, quando esta vai saber os motivos do desaparecimento da amiga na escola. Enquanto a amiga explica os motivos que a levaram a ir saber as razões da ausência da amiga, a esposa do Mukussucame chama o marido para escutar o que a amiga tinha a dizer. O Mukussucame aproxima-se e a amiga explica os motivos. O Mukussucame questiona se alguém a mandou? E a colega responde que foi o professor quem a mandou. Mukussucame explica que a filha já é crescida e empurra a amiga da filha para que saísse da sua casa.

Horas depois, chega o professor que, depois das saudações, diz que está preocupado, pois a Lúcia (filha do Mukussucame) não vai mais à escola. Mukussucame questiona se a Lúcia era filha dele. O professor responde que não. Então, Mukussucame começa a insultar o professor e o expulsa da sua casa. Depois do professor sair da casa do Mukussucame conversa com a esposa, nervoso e diz: “essa gente quer me baralhar; devo procurar um homem para casar a filha”. Sai às pressas a procura do homem para casar a filha. A caminhada é longa, pois um ângulo aberto mostra o Mukussucame atravessando matas e galgando montanhas.

A quinta cena acontece na rua, onde um homem conquista uma mulher e pede manter relações sexuais com ela. Ela aceita, mas com a condição de usar o preservativo. O homem rejeita e promete dar mais dinheiro, mas a mulher diz que prefere ter pouco dinheiro, enquanto usou o preservativo. O homem aceita, diante do posicionamento da

mulher e vão para o quarto. Minutos depois, o casal está na rua e a mulher bate no homem insultando, pois, este não usou ou tirou o preservativo, durante o ato sexual.

A sexta cena está diretamente relacionada com a quarta, pois acontece na casa do Mukussucame voltando com um homem que, na quarta cena, tinha ido à procura para casar com a filha. Entra na casa chamando a mulher e a filha para apresentar o futuro esposo da filha. Durante a apresentação, o pai diz: “está aqui o homem para a Lúcia, este capina muito.” A filha rejeita esse homem, mas o pai diz “esse será seu marido”. O futuro esposo pergunta se pode levar a esposa. O Mukussucame diz que para levá-la não seria gratuito, deveria, primeiro, capinar/limpar o campo de cultivo e, portanto, só depois de terminar a levaria.

Na sétima cena, o genro está a trabalhar no campo de cultivo. Enquanto na oitava cena, que decorre em casa do Mukussucame, este explica, orgulhosamente, que aquele homem é o certo para a filha, pois sabe trabalhar. No mesmo instante, o genro entra e diz que já terminou. O sogro convida o genro a beber e este diz que não bebe, mas o sogro retorquiu dizendo “eu bebo então deves pagar”. O Mukussucame indica outro campo de cultivo para o homem capinar/limpar, tendo dito estar e o genro cansado, mas como precisava da mulher fazia o sacrifício. O genro vai capinar. Depois do futuro genro deixar a casa, Mukussucame diz à filha: “você deve casar com este homem senão vou te matar”; e a esposa apoia o marido dizendo: “se negar não fica mais aqui em casa”.

A nona cena ocorre num bar, onde o Mukussucame apresenta um amigo com muito dinheiro às vendedeiras. Enquanto Mukussucame bebe, o amigo concentra-se em encontrar meninas para com elas se relacionar sexualmente. Uma menina pede um copo de bebida e o amigo diz: “pago, mas quero transar e a menina aceita”. O Amigo de Mukussucame despede-se e diz: “vou trabalhar (que significa vou à atividade sexual). O ato de levar meninas repetiu-se por várias vezes e só terminou quando o tio de uma das meninas agarra o Mukussucame e o amigo para batê-los.

Esta cena é seguida pela décima cena que acontece em casa do amigo de Mukussucame, com quem esteve a beber. O Mukussucame chega a casa do amigo com um plástico contendo algo e diz à mulher que o marido dela foi enfeitado. A mulher pergunta quando iniciou essa doença. O Mukussucame responde que foi um feitiço que aconteceu no serviço. A mulher pede mais esclarecimentos e o Mukussucame diz que o

marido dormiu com mulher de dono. Minutos depois, o amigo de Mukussucame chega à sua casa, saúda a mulher e esta, nervosa, busca esclarecimento sobre a notícia, ao que o marido diz ter sido no serviço. Mas a mulher não acredita e o marido dá dinheiro; daí a alegria voltou a colorir o lar.

É na décima primeira cena que o Mukussucame, estando em casa, recebe a sua filha, grávida, chorando, pois, o marido a bateu. Esta cena é seguida pela cena em que o amigo Mukussucame entra no hospital, doente, acompanhado pela esposa. Já na sala de triagem, o enfermeiro pergunta a quanto tempo estava naquele estado. Ele responde que passava uma semana, mas o médico não acredita e vai questionando. E, por fim, diz que estava naquele estado há mais tempo, só não disse à esposa. O médico explica que a doença que ele tem exige que vá ao gabinete de aconselhamento de pessoal com HIV. Mas ele pede paracetamol. Diante da relutância do homem, o médico esclarece que mesmo que lhe dê paracetamol, ele precisa ir ao gabinete de aconselhamento. O doente, junto com a esposa, sai da triagem zangado, resmungando e dizendo que os hospitais não os tratam bem.

Na décima terceira cena, o Mukussucame zangado caminha em direção à casa do genro para pedir esclarecimento, pois ele batera a filha estando grávida. A caminhada do Mukussucame é seguida pela décima quarta cena, onde o amigo de Mukussucame e a mulher caminham em direção à casa do curandeiro. Estes caminham e descansam, enquanto bebem água, pois o marido não aguenta.

Na décima quinta cena, Mukussucame, preocupado com o fato de a filha ter levado porrada, caminha resmungando: o que ele pense que é? Ele vai ver! Essa caminhada se realiza num terreno montanhoso, onde este é obrigado a entrar na água.

Na décima sexta cena, o amigo de Mukussucame e a esposa chegam em casa do curandeiro. Depois das saudações, a esposa do curandeiro chama o marido, que vem e convida os visitantes a entrar na palhota. Enquanto entram o curandeiro vai usando sua magia para limpar o caminho. Eles sentam e o curandeiro fala com os espíritos para saber o que se passava com o doente. A mulher do doente questiona os custos e o curandeiro responde que são 5 Mts. E a esposa do doente diz que se ele o curar, ela pagaria 10 Mts. O curandeiro recusa e diz que se aceitar dinheiro a mais os espíritos vão lhe rir. O curandeiro vai falando com os espíritos e estes dizem que ele foi enfeitado no serviço. O doente confirma dizendo que é o seu colega António.

Feito o diagnóstico, a esposa do doente pergunta se o curandeiro pode curá-lo, tendo respondido que sim e que o remédio dele não falha. O curandeiro deu uma pedra, a qual deveria esfregar ao dormir e os outros remédios deveria fervê-los e tomar. E, por fim, o curandeiro coloca um colar no pescoço do doente e jura que quem o enfeitiçou havia de morrer.

Na décima sétima cena, o Mukussucame chega a casa do genro. Chegado a casa do genro, encontra-o sentado próximo à parede da casa e o questiona sobre a razão de bater na filha. No mesmo instante, diz que a filha é dele, porque a gerou e ele não tinha o direito de bater nela. Depois deste pronunciamento, o genro expulsa o sogro. Já que ele não saía, o genro foi para cima do sogro à porrada. Esta cena é seguida da décima oitava, que ocorre em casa do Mukussucame, falando com a filha e a mulher. A mulher culpa o marido pelo sucedido, pois foi o marido que procurou aquele homem. Enquanto conversam, entra uma mulher que, depois de os saudar, diz que vinha do governo para fazer o recenseamento.

Depois de pedir os dados, a mulher se declara ter sido amiga da Lúcia na escola. Muito satisfeito, Mukussucame tece uns elogios a ela; depois diz que a filha não estudou porque um homem a enganou e está grávida. Acrescentou que não sabia que era casado com outra mulher. Nesse mesmo instante, a recenseadora questiona se ele o fez casar a filha. Este, envergonhado, responde que não sabia.

Porque a filha estava em condições precárias, a ex-amiga da escola, que já era recenseadora, prometeu dar roupa à Lúcia que estava grávida e sem condições. Em adição a isto, a recenseadora explica à família que mesmo grávida a Lúcia pode ir à escola, pois o governo aceita pessoas grávidas na escola. O Mukussucame, arrependido por ter casado a filha com aquele homem, aceita a ideia de mandar a filha de volta à escola. Com um semblante agradável diz: “quero que seja professora”.

A décima nona cena acontece na escola e a Lúcia grávida está na sala. O professor, dando aula, explicando a importância da mãe na sociedade e cantando a seguinte canção:

Quem brinca na sala,
Chega no fim do ano começa a chorar
Porque reprovou

Brinca na sala,
Chega no fim do ano começa a chorar
Porque reprovou

A vigésima cena ocorre no mercado, onde o amigo de Mukussucame, que é seropositivo, vai conquistando moças e as convida para manter relações sexuais, mas elas se negam. Algumas moças o reconhecem era como aquele que fazia sexo sem preservativo, pois dizia que sida não existe. Esta cena é seguida pela vigésima primeira cena, que ocorre em casa do amigo de Mukussucame, chegando do mercado, cansado, dorme na esteira e pede água. Enquanto dorme na esteira, chama a filha e diz à filha para ter cuidado com o VIH, e que a fidelidade e abstinência sexual são algumas das melhores estratégias. Depois desse discurso, ele dorme. A esposa volta com água e tenta acordá-lo, mas já estava morto e, quando esta se dá conta da morte, começa a chorar.

É na vigésima segunda cena que o pastor fala dos motivos da morte do falecido no cemitério. Enquanto o pastor fala, algumas participantes se dão conta de que tiveram relações sexuais com ele e até a mulher do pastor. Isto cria uma confusão, pois todos ficam em pânico, porque se dão conta de que estão contaminados.

Assim, cabe salientar que tomamos em conta que a análise da composição textual do audiovisual é realizada, também, em articulação com as preposições de Guillermo Orozco Gómez (1993). O drama tem como oposições: a “modernidade” projetada como valor o respeito pelos direitos humanos; e a “tradição” projetada como antivalor a interferência da família no futuro da criança. Para além deste valor, a “modernidade” aponta como valor o respeito pelo desenvolvimento da criança, enquanto a “tradição” compreende os costumes como ferramentas de conduta para os seus membros sem consciência dos prejuízos.

5.2. AUDIOVISUAL VEICULADOS EM DOMBE-SEDE

A análise estrutural e dinâmicas de produção, composição textual dos audiovisuais e axiológica dos audiovisuais veiculados em Dombe-Sede envolveu dois audiovisuais: o primeiro, com o título: “Combate à gravidez precoce e a casamentos

prematturos em Manica”. O segundo, com o ttulo " Não aos casamentos prematturos”. O ponto inicial recaiu sobre a análise estrutural e dinâmicas de produo e terminamos com a análise da composio textual do audiovisual.

5.2.1. "COMBATE  GRAVIDEZ PRECOCE E () AOS CASAMENTOS PREMATUROS EM MANICA”.

Abaixo, identificamos a estrutura e dinâmica de produo e a composio textual de acordo com Jesus Martín-Barbero (1992), em articulao com os valores e antivalores de GOMÉZ (1993).

Tabela 7: Análise da estrutura e composio textual

Material de represento	Os atores sociais	Profissão	Camponeses, professores, estudantes, assistente sociais, gestor de ONG, sem indicao da profissão
		Gnero/ sexo/ idade	Famílias nucleares e alargada: Homens, Mulheres e Crianças
	Gnero	Documentário	
	Contexto	Comunidade rural	
	Conflito	Conflito familiar sobre uniões prematturas, em articulao com a importância da escola e da saúde da menina.	
	Lugares de ao	A trama d-se em casa, no campo de cultivo, no bar, no mercado e no hospital.	
	Cotidiano das fontes de informao	O Cotidiano  descrito em 20 Cenas; A Primeira cena: na comunidade de Mariondo. A Segunda cena: explicao de Cubatiro. A Terceira cena: conversa na casa da avó Lena. A Quinta cena: no quintal da Escola Primaria Completa de Mariondo. A sexta cena: em Vanduzi; A Sétima cena: no distrito de Sussundenga, na casa dos pais da Rute, vítimas da união premattura; A oitava cena: fala da (a) Joana Guinda, administradora do distrito. A nona cena: Catandica A décima cena: depoimento da mãe da Anatlia.	

		<p>A décima primeira cena: declaração de Júlio Luciano, chefe da repartição do Ministério da Mulher e Ação Social, em Báruè.</p> <p>A décima segunda cena: menina violada por 4 homens.</p> <p>A décima terceira cena: declaração da Alice Banze, diretora da Genderlinks.</p> <p>A décima quarta cena: na sala de aula.</p> <p>Décima quinta cena: Arnaldo Novela, gestor da Save the Children em Báruè.</p> <p>Décima sexta cena: declaração do Ana Dulce Chiluvane Guizado, diretora de programa da Save the Children Manica/Sofala.</p> <p>A décima sétima cena: na LeMusiKa.</p> <p>Décima oitava cena: na rádio comunitária.</p> <p>A décima nona cena: declaração do Raúl Conde Adriano, presidente do Município de Chimoio.</p> <p>A vigésima cena: declaração da primeira dama de Moçambique, Isaura Nyusi.</p>			
Estrutura imaginária	Oposições/valores e antivalores	Oposição	“modernidade”	“tradição”	
		Valor	Respeito pelos direitos humanos	antivalor	Interferência da família no futuro da criança
		Oposição	Entendimento da escola, da liderança e das famílias sobre a importância da escola	o entendimento de famílias sobre a importância de casar	
		Valor	Respeito pelo desenvolvimento e empoderamento da criança	antivalor	Respeito aos costumes
	Objetos	Casas feitas de pau a pique, casas feitas de blocos,			
	Espaços	As entrevistas ocorrem no quintal, sala de reuniões, escritórios e na escola,			
	Tempo	A trama realiza-se no tempo presente e futuro			
	Tema				
		Propriedade	Gender Links-Moçambique		
			Pedro Najate	Residente de Mariondo	
			Inês Lucas	Vítima da União prematura	

Formato de Relato	Créditos	Fontes	Lena Saene	Avô da Inês
			Horácio Deja	Líder comunitário
			Mídia	Vítimas de uniões prematuras
			Anita Félix	Mãe da Mida
			Rute Albino Chimoio	Vítima de união prematura
			Albino Chimoio	Pai da Rute Chimoio
			Azélia Naene	Mãe de Rute Chimoio
			Joana Guinda	Administradora de Sussendeng a
			Anatália Jone	Menina que resistiu às uniões prematuras
			Jeny Matono	Mãe da Anatália Jone
			Júlio Luciano	Chefe da repartição da Mulher e Ação Social
			Alice Banze	Diretora executiva da Gender Links
			Arnaldo Novela	Gestor Da Save The Children Em Báruè
Maria Mateus	Vítima de			

				abuso sexual
			Dália Mahumane	LeMuSiCa
			Cecília Ernesto	Assistente social da LeMuSiCa
			Ana Dulce Chiluvane Guizado	Diretora Do Programa Save The Children/ Manica/Sofala
			Raúl Conde Adriano	Presidente do Município de Chimoio
			Isaura Nyusi	Primeira dama de Moçambique
	Duração	30''33''		
	Tipo Linguagem	Português moçambicano e regional, Tewe e Shona regional,		
	Música	Música de Djipson Mussunze: <i>Rekerayi mwana wemusikana afunde kuti ayite muzi nokurwisa urombo.</i> (tradução nossa, Deixem as meninas estudarem para que possam desenvolver o lar e combater a pobreza)		
	Continuidade	Transição de uma cena para outra: Transição do tipo flash e spin <i>smooth</i> .		
	Permeabilidade	A trama reflete um assunto atual, projetando um futuro melhor para a menina.		
Linguagem do audiovisual	Uso da câmera	Opera os cortes da câmera de planos próximo, médios e abertos		

Fonte: Elaboração do autor de acordo com o conteúdo do audiovisual.

5.2.1.1. Análise estrutural e dinâmicas de produção do audiovisual

O audiovisual em análise foi produzido pelo ICS-delegação de Manica e financiado pela Gender Links-Moçambique. De acordo com a Gender Links-Moçambique⁵⁵ a produção do audiovisual custou, aproximadamente, 750 000, 00Mts (R\$62.500, no câmbio do dia, de 12,00mts por R\$1). Este audiovisual objetivava servir de suporte na conscientização das autoridades moçambicanas sobre a problemática das uniões prematuras no país, de modo que aprovassem a Estratégia de Prevenção e Combate às Uniões Prematuras que na altura estava no parlamento.

Para a produção do audiovisual, a Gender Link-Moçambique envolveu diferentes parceiros que atuam na base. Desses parceiros, destacamos: o Instituto de Comunicação Social; Save Children; governos dos distritos de Sussendenga, de Vanduzi e Bárué; Município de Chimoio; a LeMusika e o gabinete da Primeira Dama da República de Moçambique (Isaura Nyusi). De acordo com o entrevistado, muitos destes parceiros tinham experiência em trabalhar na temática e tinham informações sobre a situação da província. É com base nesse conhecimento que se identificou as famílias e pediu-se a permissão para que participassem das filmagens.

Depois do processo burocrático, o Instituto de Comunicação Social-Delegação de Manica, como parceiro, encarregou-se de captar as imagens e posterior edição das mesmas. Este trabalho foi acompanhado pela equipe da Gender Links-Moçambique.

De acordo com a Gender Links Moçambique, o audiovisual foi produzido em Português, porque se pretendia que a informação tivesse uma cobertura nacional. Em adição a isto, o público-alvo eram as autoridades políticas do país. Porém, o ICS usa o mesmo audiovisual nas campanhas de prevenção e combate às uniões prematuras. Isto nos remete à falta de coordenação entre a financiadora e o ICS, como resultado da ausência de um plano de comunicação por parte do ICS, para o fenómeno das uniões prematuras.

⁵⁵ Entrevista ocorrida nos escritórios da Gender Links-Moçambique em Maputo, na Avenida Ahmed Sekou Toure, bairro do Alto-Maé, no dia 24 de fevereiro de 2022.

5.2.1.2. Análise da composição textual da narrativa

Operando em cortes de câmera de planos próximo, médios e abertos, o audiovisual de 30”33” fala em português moçambicano, em Tewe e em Shona regional. O audiovisual inicia com um plano aberto, mostrando as comunidades de Mariondo, no Posto Administrativo de Matsinho, distrito de Vanduzi, província de Manica.

O documentário faz a transição das cenas no formato *flash* e *spin smooth*, projetando o presente da criança em Manica e a necessidade de combater algumas práticas culturais, pois minam o futuro da criança. Ao fundo, ouve-se uma música do cantor Djipson Mussunze⁵⁶ que aborda a necessidade de deixar a criança estudar para que possa desenvolver o lar e combater a pobreza.

O formato documentário do referido audiovisual assume-se para pesquisa, operando dentro do formato EE, pois é apresentado nas comunidades num contexto de entretenimento e educação, visto que, no fim de cada sessão, as comunidades e a equipe do ICS discutem o que se aprendeu com o vídeo. Este processo permite que as comunidades possam refletir sobre a sua situação e traçarem possíveis caminhos de mudança.

O documentário tem 20 cenas, sendo que a primeira cena mostra a comunidade de Mariondo, Posto Administrativo de Matsinho, Distrito de Vanduzi. Na cena, pode se ouvir a “voz de deus” descrevendo a situação das uniões prematuras, em Moçambique, e nos diferentes postos administrativos da província de Manica. A segunda cena acontece na casa do senhor Pedro Najate, uma fonte que explica como o fenômeno do cubatiro, ou reserva, ocorre no Posto Administrativo de Mariondo. Na terceira cena, a avó Lena Saene explica a situação da neta que foi reservada através de uma nota de 100,00Mts (R\$ 8,3 ao câmbio de 12,00mts por R\$ 1) e uma capulana. A imagem mostra

⁵⁶ O Cantor canta música tradicional de Manica com mistura dos ritmos do Zimbabwe. As músicas versam sobre pobreza, amor, etc.

uma menina inocente que nem sabe quando nasceu e a situação precária que não a possibilita ir à escola. Deste modo, fica esperando que o futuro marido vá a buscá-la.

Na quarta cena, a diretora geral da Gender Links-Moçambique explica a prática do cubatiro (reserva de menina), apontando as desvantagens para a menina. Explica ainda que a neta da avó Lena está cubatirada, esperando pelo seu marido que é um artesão e a menina nem o conhece, mas o negócio já ocorreu entre as famílias. A neta parou de estudar na 2ª classe, por isso, nem sabe quando nasceu. Explica, ainda, que mesmo indo para o lar (viver com o marido) caso ela não conceba será devolvida e o dinheiro do lobolo também.

A quinta cena acontece no quintal da Escola Primária Completa de Mariondo, onde o Horácio Deja, líder comunitário, explica a situação triste em que algumas meninas que saíram para estudar, no distrito de Vanduzi, voltaram grávidas e abandonadas pelos parceiros. Este cenário é descrito como mediadora das uniões prematuras, pois a falta de uma escola próximo para a continuação dos estudos obriga as meninas que ainda precisam de cuidados dos pais a deslocarem para bairros ou locais distantes. Esta situação é ilustrada na sexta cena, em casa dos pais da Mida, que foi engravidada enquanto estudava em Vanduzi. Outro exemplo é apresentado na sétima cena, no distrito de Sussundenga, na casa dos pais da Rute, vítimas da união prematura. Esta menina foi enganada por um rapaz casado que, por azar, era colega de turma.

Para além das meninas serem enganadas, elas são vítimas de violação. Isto é demonstrado na décima segunda cena que ocorre em Barauro, onde uma menina foi violada por quatro homens. Nesta cena, recorre-se ao recurso da “voz de deus”, explicando que quatro homens de nacionalidade Zimbabweana encontraram a menina sozinha e a levaram para a mata, onde a violaram sexualmente. Na mesma cena, as falas da mãe e do pai, em tom triste, mostram-se preocupados, mas afirmam que todo apoio está sendo dado, para que a menina não se sinta marginalizada.

A oitava cena ocorre no distrito de Sussundenga, onde Joana Guinda, administradora do distrito, explica a situação das uniões prematuras, apontando os sinais positivos, tomando em conta que as famílias estão ganhando consciência. Sublinha, ainda, que as famílias já recusam casar as suas filhas, porém, a desejo próprio, as meninas embarcam nessa aventura de casar cedo.

Um exemplo de resistência a uma união prematura acontece na nona cena que ocorre em Catandica, em que a Anatólia resistiu à união prematura que estava a ser organizada por uma vizinha. A rejeição, também, se deu por parte da mãe da Anatólia, pois acreditava que a filha era menor e precisava de estudar, isto na décima cena.

A décima primeira cena é uma declaração de Júlio Luciano, chefe de Repartição do Ministério da Mulher e Ação social, em Báruè, que explica a posição das autoridades ao tomar conhecimento do comportamento da vizinha, que estimulava a Anatólia a uma união prematura. Esta situação foi resolvida dentro das famílias, onde a mãe da Anatólia perdoou a vizinha com a condição de não fazer mais algo igual.

A décima terceira cena consiste na declaração da Alice Banze, diretora da Gender Links-Moçambique, falando dos esforços para apoiar as meninas no regresso à escola. Esta cena é seguida pela décima quarta cena, na qual a escola faz a sua parte, dando explicação sobre uniões prematuras e onde os alunos devem recorrer no caso deste fenómeno ocorrer, portanto, para o líder comunitário e, em caso da sua não existência, devem recorrer à polícia da comunidade. Na décima quinta cena, Arnaldo Novela, gestor da Save the Children em Báruè, explica a estratégia usada pela sua organização na mobilização das comunidades para combater a prática deste fenómeno. Na décima sexta cena, Ana Dulce Chiluvane Guizado, diretora do programa da Save The Children, Manica/Sofala, explica, ainda, a importância que a sua organização dá às questões dos direitos das crianças. Aponta que pelo fato das uniões prematuras afetarem os direitos da criança, tal faz deste fenómeno uma grande preocupação da organização. Por isso, tudo está sendo feito para a prevenção e combate.

Na décima sétima cena, LeMusiKa, uma organização de apoio às crianças vulneráveis, mostra o que está a desenvolver de modo a ajudar as crianças vítimas de abuso. Dália Mahumane, colaboradora desta organização, fala das crianças que passaram por este centro e que, atualmente, estão a estudar no ensino superior. Na mesma linha, Cecília Ernesto, assistente social da LeMusiKa, descreve o cenário da Maria que foi violada pelo tio e, neste momento, é sero-positiva. Todavia, a LeMusiKa está a cuidar do caso da Maria e, neste momento, está a estudar. Outra atividade é desenvolvida pela rádio comunitária, cena que acontece na décima oitava cena, onde uma locutora mobiliza a comunidade para não casarem as suas crianças menores.

A décima nona cena é uma declaração do Raúl Conde Adriano, presidente do Município de Chimoio, falando da importância da parceria entre o município e a Genderlinks, no empoderamento da mulher. Enquanto a vigésima cena mostra a declaração da primeira dama de Moçambique, Isaura Nyusi, falando do seu compromisso frente ao combate e prevenção às uniões prematuras.

O audiovisual tem como oposição entre a “modernidade” e a “tradição”, sendo que a “modernidade” projeta como valores o respeito pelos direitos humanos. Enquanto a “tradição” é descrita como projetando o antivalor a interferência da família no futuro da criança. Outra oposição projetada por esse audiovisual está relacionada com o entendimento da importância da escola por parte dos líderes, projetando, deste modo, como valor o respeito pelo desenvolvimento e o empoderamento da criança. Por outro lado, temos como oposição o entendimento das famílias sobre a importância de casar, projetando, desta forma, como antivalor o respeito pelos costumes.

A próxima análise é do audiovisual, com o título: “não aos casamentos prematuros”, sumarizado no quadro, abaixo.

5.2.2. “NÃO AOS CASAMENTOS PREMATUROS”

Identificamos, abaixo, a estrutura e a dinâmica de produção e a composição textual de acordo com Jesus Martín-Barbero (1992), em articulação com os valores e antivalores (GOMÉZ,1993).

Tabela 8: Análise da estrutura e composição textual

	Os atores sociais	Profissão	Camponeses, professores, estudantes, sem indicação da profissão
		Gênero/ sexo/ idade	Famílias nucleares e alargada: homens, mulheres e crianças
	Gênero	Educação e Entretenimento	
	Contexto	Comunidade rural	
	Conflito	O conflito é familiar sobre união prematura, em articulação com a importância da escola e da saúde da menina.	

Material de representação	Lugares de ação	A trama dá-se em casa, no campo de cultivo, no bar, no mercado e no hospital.			
	Cotidiano atores	<p>O cotidiano dos atores circunscreve-se em 8 cenas.</p> <p>A primeira cena: conversa na família de Mugumia.</p> <p>A segunda cena: na Escola Primária Eduardo Mondlane.</p> <p>A terceira cena ocorre no campo de cultivo, onde o senhor Mugumia fala com o menino Jaimito.</p> <p>A quarta cena: na casa de Mugumia.</p> <p>A quinta cena: conversa entre Mugumia e esposa em casa.</p> <p>A sexta cena: visita do conselho da escola.</p> <p>A sétima cena: conversa do casal Mugumia.</p> <p>A oitava cena: cerimônia da graduação.</p>			
Estrutura imaginária	Oposições/valores e antivalores	Oposição	“modernidade”	“tradição”	
		Valor	Respeito pelos direitos humanos	Antivalor	Interferência da família no futuro da criança
		Oposição	Estudar porque é menor	Casar, pois, deve tirar os pais da lama	
		Valor	respeito pelo desenvolvimento da criança	Antivalor	Obediência inquestionável ao desejo dos pais
	Objetos	Casas feitas de pau a pique, bares, vestuário típico das comunidades rurais.			
	Espaços	Conversa no quintal e na escola, campo de cultivo			
	Tempo	A trama realiza-se no tempo presente e futuro			
Formato	Tema	Não aos casamentos prematuras			
	Créditos	Ficha técnica	Propriedade	UNICEF	
			Personagens	Atores	
			Mugumia	Sem referência na ficha técnica	
			Salavina	Sem referência na ficha técnica	
			Mimi	Sem referência na ficha técnica	
Direto da escola	Sem referência				

do relato				na ficha técnica
			Membros do conselho da escola	Sem referência na ficha técnica
			Professora Albertina	Sem referência na ficha técnica
			Jaimito	Sem referência na ficha técnica
	Duração	26''59''		
	Tipo de Linguagem	Uso da língua oficial português local misturado com língua local Chuwabo;		
	Música	música instrumental		
	Continuidade	Há na trama diferentes formas de transição de uma cena para outras: transição do tipo flash e spin smooth.		
Organização da trama	Episódio			
Efetivação	Espetacularização			
Permeabilidade e	A trama reflete um assunto atual, projetando um futuro melhor para a menina.			
	As condições são precárias			
Linguagem do audiovisual	Uso da câmera	Câmera de planos próximo, médios e abertos		

Fonte: Elaboração do autor de acordo com o conteúdo do audiovisual.

5.2.2.1. Análise estrutural e dinâmicas de produção do audiovisual

O audiovisual em análise foi produzido pelo ICS-Delegação da Zambézia, província do mesmo nome e financiado pela Unicef. De acordo com a chefe de produção do ICS-delegação da Zambézia, a produção do audiovisual custou, aproximadamente 160 000, Mts (R\$613.333, no câmbio do dia de 12,00mts por R\$1).

De acordo com a chefe de produção do ICS-delegação da Zambézia o audiovisual com o título “Não aos casamentos prematuras” surge num contexto em que o (ICS-delegação da Zambézia) realizava pesquisas sobre a situação das uniões prematuras na província, no âmbito do programa Canal Zero.

Neste estudo, identificou-se que as famílias escolhem um jovem ou uma família em função dos recursos materiais que possuem. Outro ponto está relacionado ao fato de muitas meninas terem perdido os pais e a figura da avó ser a única que cuida delas. Então, quando a menina vê a primeira menstruação, a avó aconselha a neta a casar, como forma de aliviar as despesas e ajudá-la (avó) na sobrevivência.

É dentro deste cenário que a interlocutora afirma que a Unicef, em coordenação com o ICS-delegação de Zambeze, financiou a produção do audiovisual em análise. Segundo ela:

Depois deste contato, o ICS desenhou a estória. Findo o processo da escrita da estória contratou-se o grupo Retratista que também era financiado pela Unicef. Este grupo teve uma semana para ensaiar a estória e findo esse período fomos verificar se tudo estava bem e na altura alteramos alguns personagens pois não estavam a bem na estória que pretendíamos produzir. Assim tivemos uma outra sessão para ver se todo estava bem. Dessa vez tudo estava bom. (Lorena, 2022).

Terminado o ensaio avançou-se para a seleção dos cenários, contato com a escola e o aluguel da casa. As filmagens iniciaram na casa alugada, com uma duração de 4 dias. No que tange à escola, esta disponibilizou duas turmas e as filmagens decorreram aos fins de semanas, por um período de 2 dias. Findas as filmagens, seguiram as edições que duram uma semana. Na terceira semana, a equipe da Unicef foi convidada a assistir e a corrigir, o que, por ventura, pudesse estar errado. Argumenta a interlocutora que devido à necessidade de a Unicef ver o trabalho realizado e sugerir mudanças, se fosse necessário, o grupo retratista recebeu o seu pagamento com a aprovação da Unicef. Acrescenta que o uso da língua portuguesa foi da sugestão da Unicef, mas só aconteceu neste audiovisual, porque os audiovisuais posteriores foram produzidos em línguas locais e era muito fácil trabalhar com os grupos teatrais em línguas locais do que em língua portuguesa.

5.2.2.2. Análise da composição textual da narrativa

O audiovisual em análise enquadra-se no gênero do EE. Através da espetacularização que durou vinte e seis minutos e cinquenta e nove segundos, foi projetado o futuro da menina livre das uniões prematuras, ao mesmo tempo que define a escola como um instrumento central no empoderamento da menina. Toda esta espetacularização é decorre num episódio em que a transição de uma cena para outra ocorre através do *flash*, que consiste em transição rápida de uma cena para a outra. A transição ocorre, ainda, através do *spin smooth*, que acontece quando o objeto gira mostrando outra cena. Por fim, sublinhar que as transições foram feitas acompanhadas por um instrumental tradicional moçambicano. Estas transições descrevem um conflito familiar que, na tentativa de resolver o problema da pobreza, projeta o casamento da sua filha com um menino que a família o considera como sendo trabalhador, sem respeitar os interesses da menina. Este teatro usa a língua portuguesa como meio de comunicação em articulação com a língua *Chaubo*, falada na província da Zambézia.

O uso da língua portuguesa, falada por poucas pessoas das zonas rurais em articulação com a língua *Chaubo*, falada na província da Zambézia, remete-nos à ideia de que as políticas de comunicação enfermam de problemas sérios. Grande parte da população rural não se comunica em português e, em Manica, o *Chaubo* não é falada pela grande parte da população.

Nesta projeção, os atores representam personagens das comunidades do contexto rural e, na primeira cena, a personagem Mugumia⁵⁷ aparece preocupada com o fato de a sua enxada estar estragada, questionando à mulher o que teria acontecido com a sua enxada. Uma conversa que acontece em frente da casa precária feita de pau a pique. Instantes depois, a filha sai de dentro da casa e despede-se dos pais e, junto com a amiga, vão à escola para a celebração do dia 1 de junho (dia da criança moçambicana). Depois da saída da filha, entra o menino Jaimito que questiona se o senhor Mugumia não vai trabalhar. Este, num tom de felicidade, fala bem do jovem que é um verdadeiro trabalhador e, depois, saem.

⁵⁷ Sem referência na ficha técnica.

Na segunda cena, mostra-se crianças indo à escola, carregadas de produtos para a celebração do dia 1 de junho. Esta cena é seguida da cena três que acontece na escola onde o diretor⁵⁸ explica a importância do dia. Depois da explicação da data, a festa é colorida por danças, poesia e termina com uma canção explicando a vontade e o desejo de eliminação das uniões prematuras, descritas como um mal que assola as crianças, principalmente, as do sexo feminino.

A cena quatro, acontece na machamba (campo de cultivo), onde Mugumia se despede de Jaimito⁵⁹ (representado como jovem trabalhar). Na cena cinco, o Mugumia está em casa tentando ver o que se passa com o seu rádio e questiona a mulher quem terá mexido nele. A esposa responde que não sabe e este insulta. Porém, a mulher apresenta a situação de fome que irão passar nos próximos dias, enquanto o marido está preocupado com o rádio. A mulher dá exemplo da família do Jaimito que tem vários sacos de comida. Nesse mesmo instante, Mugumia argumenta que a mulher não o deve comparar com a família do Jaimito, pois usa magia para ter muita produção. Depois de um silêncio, Mugumia diz que já tem uma solução; e a solução é casar a sua filha com Jaimito. Uma pequena discórdia coloriu o ambiente, pois a mulher via na filha uma criança e estava a ter boas notas na escola. Porém, o marido disse que esse era um assunto de família e que a mulher não deveria gritar. O Mugumia argumentou que essa era a melhor solução para a filha, pois lá teria melhores condições e o marido da filha ia ajudar-lhe. Por insistência, a mulher aceita e o marido a encarrega de falar com a filha, enquanto ele vai reparar o rádio.

É na sexta cena que a mulher de Mugumia conversa com a filha. Nesta conversa a mãe sugere à filha que deixe de estudar para casar com Jaimito. Esta boa nova é rejeitada pela filha, mas a força e vontade dos pais fala mais alto e, como resultado, ela teve que parar de estudar.

A ausência da menina na escola obrigou a que o conselho da escola, junto com o diretor da escola, aproximasse à casa de Mugumia, isto na sétima cena. A brigada da escola chega à casa de Mugumia e o encontrou a comer. Enquanto pediam licença, este diz à filha para esconder a comida e, depois, mandou a brigada entrar. Depois das

⁵⁸ Sem referência na ficha técnica.

⁵⁹ Sem referência na ficha técnica.

saudações, a brigada apontou os motivos da sua presença, ou seja, a ausência da menina na escola e o conhecimento que têm sobre o casamento da filha, já marcado. Esta justificação levantou algumas reações na personagem Mugumia, que diz, exaltando, a filha ser dele e da mulher e ninguém deveria interferir. Ademais, a filha já era crescida, porque passou pelos ritos de iniciação. Argumenta que a filha deveria casar para os tirar da pobreza. Um membro da brigada explica que o que estavam a fazer era crime. Este pronunciamento obrigou Mugumia a expulsar o membro da brigada da sua casa, mas um outro membro, num tom calmo, mostra as vantagens de ter uma filha formada, isto é, com a filha formada, os pais lucrariam muito mais do que casá-la cedo, pois, quando ela terminasse a formação, poderia ter seu próprio dinheiro e ajudaria os pais à vontade, sem depender do marido.

Em adição, explicam que o desejo do Mugumia era um ato criminal e punido de acordo com o código penal moçambicano vigente. Dito isto, o Mugumia compreende a situação e decide, junto com sua esposa, encontrar outras soluções para resolver a situação financeira da casa e fazer algumas poupanças para financiar os estudos da filha.

Já, a oitava cena acontece na casa do Mugumia conversando com a mulher sobre os benefícios que irão ter com a filha formada. Nessa conversa, projetam ter roupas compradas, carros, uma casa construída em boas condições e com material de qualidade. Este ponto mostra como as famílias colocam pressão na vida dos filhos formados, pois projetam que os filhos, depois de se formarem, devem dedicar-se a satisfazer as necessidades dos pais, esquecendo que os filhos têm seus desejos e suas obrigações nas suas futuras famílias. Este é um dilema pelo qual muitos jovens africanos formados passam depois de se formarem, principalmente se não conseguem ter emprego de imediato.

Olhando para estes audiovisuais, acima, nota-se que recorrerem ao gênero educação e entretenimento como uma estratégia que visa à promoção da mudança de comportamento a nível individual e de apoio ao desenvolvimento social (TUFTE, 2015). Usando EE ficionam a realidade vivida por muitas meninas e permitem que as comunidades, em diferentes espaços, discutam esta realidade em busca de soluções para

este mal, pois, estes têm a potência de construir realidades (COMOLLI, 2015). Na mesma linha de pensamento, Jacques Rancière (2005) afirma que toda a realidade para ser pensada necessita de ser ficcionada. Ficcinar a realidade é criar condições para reflexão sobre essa realidade. Esta reflexividade deixa a nu o sistema machista que relega para o segundo plano ou reduz a menina aos cuidados de casa e à procriação.

Os audiovisuais, ao ficcionar a realidade, tornam o invisível visível, o indizível dizível, dão possibilidades para que as meninas ou as mulheres, como um todo, principalmente nas zonas rurais, lutem contra esse machismo que as proíbe de serem elas definidoras dos seus futuros. (FUEL; JACKS, 2020). Agindo desta forma, os audiovisuais tornam visível o sofrimento, as humilhações, as privações, etc., que este grupo enfrenta no seu cotidiano, abrindo, desta forma, uma possibilidade de debate profundo no seio das famílias e na comunidade como um todo, traçando um futuro melhor para as meninas em particular. Assim fazendo, os audiovisuais são vistos, também, como uma ferramenta de militância, puxando como agenda o combate e prevenção às uniões prematuras, que é marcado por resistência sociais e culturais (GENDER LINKS, 2017) e econômicas (RUBIN, 1971; FRANCISCO (2014).

O futuro positivo das meninas é projetado dentro de oposições entre a “modernidade” e a “tradição”. A “modernidade” é apontada como valor e projeta o respeito pelos direitos das crianças e o respeito ao desenvolvimento da menina. Estes valores podem ser encontrados na educação passada pela escola, através de mensagens poéticas e canções contra as uniões prematuras. Em contrapartida, a “tradição” é descrita como antivalor, ao realçar a ideia de que a família pode ir contra os desejos da criança e a ideia de que a menina deve casar, porque cresceu pelo simples fato de ter passado dos ritos de iniciação.

Por esse viés, fica evidente a convivência da “modernidade” e da “tradição” no cotidiano das meninas em estudo. A este respeito, Mohmood Mandani (1996) aponta que África é marcada por esta realidade, pois, a elite africana introduz ideias modernistas e, também, busca manter a “tradição” africana. Cenário semelhante é descrito no Continente Americano por Guillermo Bonfill Batalla (2018) como resultado da sua história que apresenta uma presença colonial. Todavia, argumenta que a solução

não reside nas escolhas extremistas, mas, sim, numa ecologia de saberes (SANTOS, 2009).

Posto isto, passamos ao capítulo, seguinte, que descreve as percepções das meninas no contato com os audiovisuais.

CAPÍTULO VI

6. PERCEPÇÕES DAS MENINAS

Este capítulo apresenta as percepções das meninas na sua relação com os audiovisuais de prevenção e combate às uniões prematuras veiculados pelas unidades Móveis Multimídia do Instituto de Comunicação Social, delegação de Nampula, Manica e pela UDEBA. Foram no total 17 meninas, das quais 11 vivem em Nampula, no distrito de Rapale, Posto Administrativo de Rapale-Sede, bairro de Cuhari e Namuali e as restantes 6 vivem na província de Manica, distrito de Sussundenga, Posto Administrativo de Dombe-Sede, bairro 25 de Setembro. Neste capítulo, apontamos o resultado dos 10 meses em campo e a sua análise crítica é no próximo capítulo, recorrendo ao mapa noturno.

6.1. MENINAS DE RAPALE-SEDE: contato com os audiovisuais

A conversa iniciou com a Sílvia, que disse: “assisti o audiovisual sobre Julieta em 2019 em casa da minha tia⁶⁰ e eram muitas pessoas entre adultos e crianças, na sala que vinham assistir.” Continuou dizendo que neste audiovisual “recordo-me da Julieta (uma personagem do audiovisual), que ficou grávida e a outra passagem que Mukussucame (personagem do audiovisual) obriga a filha a ter que casar, pois ele queria ‘comer sal’⁶¹, enquanto a filha não queria casar, mas sim estudar.”

De acordo com a Sílvia, embora não simpatize com a ideia de obrigar a menina a casar, ela acredita que ao começar a namorar é bom que os pais a obriguem a casar, antes que ela engravide e o rapaz negue assumir a sua responsabilidade. Acrescenta que “basta a menina começar a namorar (ato sexual) é que se sente grande, pois criança não namora.” Finalizando a evocação de memórias, agendamos a assistência dos audiovisuais para a semana seguinte.

⁶⁰ O grupo de teatro Subuhana que participou na produção dos audiovisuais sobre o combate às uniões prematuras vende-os, o que possibilita que as famílias com leitores de vídeos assistam nas suas casas.

⁶¹ A expressão consiste nas vantagens que os pais recebem por terem uma filha. Os benefícios podem ser monetários, em produtos, etc., que o género oferece aos pais.

A assistência aos audiovisuais ocorreu no dia 19 de julho. Estava agendado para iniciar às 14h, mas as pessoas só chegaram por volta das 16h. A Sílvia chegou no cineclubes comunitário com o filho no colo e sentou-se na cadeira plástica disponível. Estavam no cineclubes um total de oito participantes da pesquisa. Entre os participantes estava o líder do partido Renamo e a primeira secretaria e adjuntas da Organização da Mulher Moçambicana (OMM). Os dois audiovisuais assistidos duraram, aproximadamente, 1h30min. Durante a assistência, era possível ouvir risos e comentários em macua, mas como não entendíamos a língua não captamos o que diziam. O guia estava longe, controlando a entrada de pessoas que não faziam parte da pesquisa e, por isso, não podia ajudar na tradução. Ao fim do processo de assistir aos audiovisuais, combinamos com a Sílvia para conversar sobre os conteúdos numa outra data.

A conversa ficou agendada para o dia 22 de julho, pelas 15h, na casa da interlocutora. Nesta conversa, ela disse: “os filmes retratam coisas reais pois falam de coisas que acontecem na comunidade”. Dando exemplo, apontou o fato de os pais obrigarem as meninas a abandonar os estudos se casarem. Citou, também, os ritos de iniciação. Acrescentou que “estes filmes retrata um pouco do que vivi pois só andava de qualquer maneira e acabei grávida.” É dentro deste cenário que ela disse:

Gostei da moça que preferiu estudar até concluir e ter emprego.” Todavia, não gostei da personagem que andou a contaminar as meninas com HIV e também do comportamento da Julieta que negou a escola e voltou grávida e tentou abortar, mas correu mal pois morreu. Não gostei de *Mukussucame* que forçou a filha a casar com um homem que a engravidou e depois mandou embora. (SILVIA, 2021).

Embora a Sílvia apontasse pontos positivos e negativos, a sua avaliação geral quanto ao papel dos filmes é negativa, pois considera que os mesmos não ajudam, uma vez que:

Estimulam as meninas a casarem com 18 anos e como resultado acabam grávidas no mato. Os filmes não tomam em consideração a pobreza das famílias. Se a menina casar cedo, alivia a família das despesas. É por isso que insisto que se “a menina começar a namorar⁶², deve casar para não ficar grávida em casa dos pais. As personagens do filme não eram crianças porque já tinham passado pelos ritos de iniciação, pois nos ritos não vai uma criança.

⁶² É entendido como fazer amor.

Pois, a criança não namora, e se já namora é que já é crescida. (SÍLVIA, 2021).

Avaliando a lei que prescreve que a menina deve casar com no mínimo 18 anos, Sílvia diz:

A verdade é o que diz a “tradição”, que quando uma menina passa dos ritos de iniciação, está madura. Só se as pessoas fossem engravidadas somente a partir dos 18 anos, mas o que acontece é que as meninas podem engravidar aos 16 anos. Então basta ver a primeira menstruação é grande. (SÍLVIA, 2021)

Terminada a conversa com a Sílvia, seguimos com a Ivodia. A nossa conversa tocou nas questões ligadas às suas memórias sobre os audiovisuais relativos às uniões prematuras. Ivodia falou que não se recordava dos títulos, mas lembrava que as temáticas eram sobre higiene, uniões prematuras e cólera. Não se recordava de tudo, pois já se haviam passado quatro anos, desde que o Instituto de Comunicação Social projetou esses filmes, no local do líder Amade⁶³ realiza reuniões com a comunidade e estava muita gente. “Recordo-me que o tio fala com o pai para manter a criança na escola, mas o pai negou e a menina casou e teve uma gravidez de risco e morreu no hospital.”

Ao fim da conversa sobre as memórias, agendamos um encontro para o dia 22 de julho, ocasião em que o objetivo seria assistir aos filmes que ela havia assistido, em 2017, mas, desta vez, seria somente sobre uniões prematuras. A assistência aconteceu na casa onde o pesquisador estava hospedado. Ivodia apareceu acompanhada pelo guia e assisti aos três audiovisuais sobre “Educação da Rapariga”, que duraram, aproximadamente, três horas e foram exibidos a ela através do computador. Ela os assistiu sentada na cadeira na sala, de chão de areia, onde era preciso colocar água, frequentemente, para não levantar poeira, tarefa que foi feita logo que amanheceu. Enquanto assistia, oferecemos algumas bananas e bolachas. Após assistir aos vídeos, combinamos uma outra conversa para falar sobre suas impressões, dois dias depois.

⁶³ É o local onde o líder Amade realiza reuniões com a comunidade. Pode se ver na figura 10, no capítulo I.

No dia 24 de julho, a conversa ocorreu na sua casa, por volta das 11h. Ela havia acabado de voltar do corte de capim⁶⁴. Sentamos na área externa da casa, pois estava um dia ventoso e com sol e, portanto, aquele parecia o lugar ideal para que uma conversa longa acontecesse.

A conversa iniciou com a Ivodia comentando sobre os audiovisuais, afirmando que são reais, porque são coisas que acontecem na sociedade ou na comunidade. Exemplificando, apontou que: “existem meninas que casam enquanto são crianças, meninas que fazem abortos, pais que obrigam as meninas a casar. [...] Estas estórias são semelhantes às que vivemos no dia-a-dia aqui em Cuhari.” Ainda, ela mencionou o seguinte: “Gostei dos filmes porque ensinam a nós meninas para escolhermos os melhores caminhos porque se formos a ver o que o Mukussucame⁶⁵ fez com a filha não é bom. Assim sendo, os audiovisuais nos abrem os olhos para quem escuta.” Em uma reflexão sobre jovens meninas, acrescentou que “nós crianças não devemos aceitar que os nossos pais nos obriguem a casar e se eles nos obrigarem. o melhor é saímos de casa dos nossos pais e irmos ficar em casa de um familiar que é mais receptivo ao desejo de estudar.” Igualmente, argumentou que:

Me simpatizei com a Irene, pois estudou e formou-se como professora. Para além desta personagem, gostei do tio que queria que a sobrinha estudasse, mas os pais negaram. Por isso, gostava de ser como aquela menina que estudou e terminou seus estudos como professora. Mas também queria que aquele tio que queria que a sobrinha estudasse fosse meu tio. (IVODIA, 2021).

À luz deste argumento, compreendemos que os audiovisuais projetam alternativas de um futuro melhor. Abordando a relevância destes audiovisuais na comunidade, a entrevistada afirma que estes audiovisuais são importantes porque ensinam que “não devemos casar agora antes de chegar a idade, porque se casarmos agora pode nos prejudicar ou nos levar à morte. Não podemos correr para o casamento antes de preparar o nosso futuro.”

⁶⁴ Usado para a cobertura de casas em Rapale e em quase toda a zona rural da província de Nampula.

⁶⁵ É uma personagem dos audiovisuais exibidos.

A conversa, também, focou nos aspectos necessários para a melhora da qualidade da informação veiculada nos audiovisuais. Sobre isso, Ivodia disse que: “se eu estivesse naquele grupo de produtores deste audiovisuais ia mostrar uma menina que será operada, a outra a morrer por causa da gravidez, a outra a sofrer no lar e a outra a estudar.” Acrescentou que se pudesse escrever uma estória para a prevenção e combate às uniões prematuras escreveria uma com os dizeres:

Cuidado com as uniões prematuras porque no fim de tudo leva à morte ou aumenta o sofrimento para criança pois não vai conseguir cuidar da sua criança pois é criança. Embora algumas crianças se dão bem nas uniões prematuras, a maioria dá se mal, por isso eu diria cuidado às uniões prematuras (IVODIA, 2021).

Na mesma senda, Ivodia falou dos pontos negativos: “o fato de a estória apresentar pessoas mortas e depois serem vistas a fazer outras estórias faz com que a maioria das pessoas não acreditem que seja real e dizem ‘aquilo não é verdade’, é uma estória distante deles.”

Todavia, ela acredita que os ensinamentos dos audiovisuais servem de inspiração para resolver problemas, a título de exemplo:

O meu tio me disse que devia casar antes de terminar de estudar, isto logo depois do falecimento da minha mãe e neguei e lutei até terminar a 12ª classe. A minha irmã de 16 anos queria deixar de estudar e casar para fugir das dificuldades aqui em casa, mas proibi e a disse que vai aumentar o sofrimento em vez de diminuir pois você ainda é criança (IVODIA, 2021).

Para além dos audiovisuais, a mãe da Ivodia jogou um papel central na construção do seu pensamento. Segundo a entrevistada:

Desde a 7ª classe a mãe dizia que ela deve estudar e não deve depender de ninguém e com a sua morte a Ivodia disse: “tive prova de que não devia depender de ninguém mesmo, pois com a morte da minha mãe já não tinha ninguém para ajudar, assim fui ganhando consciência de devo lutar para o que quero. (IVODIA, 2021).

Como resultado desta consciência, a título de exemplo, em meados de setembro, a irmã ficou grávida e a Ivodia zangou-se a ponto de desejar a morte da irmã, pois esta é criança, mas desejava casar, abandonando a escola.

No final, a Ivodia analisando o que a “tradição” ensina e o que o governo diz sobre a idade para casar, afirma que na “tradição” quando a menina vê a primeira menstruação ela já é considerada crescida. Já o governo diz que só a partir dos 18 anos. Assim, para ela, a lei dos 18 anos é importante porque defende a permanência da menina na escola.

Outra menina com quem tivemos uma conversa, em Rapale, é a Genasabete. A nossa conversa com ela, também, explorou as memórias, no que tange aos audiovisuais que falam sobre educação de meninas. A entrevistada afirmou:

Assisti os filmes de Mukussucame quando estava no sétimo ano de escolaridade em casa com os irmãos, vizinhos. Recordou-me que gostei muito de Mukussucame pois fazia me rir, embora não gostava dele quando obrigava a filha a casar, pois é errado obrigar uma menina que quer estudar a casar, devia sim apoiar a estudar. Não gostei do Subuhana pois andava a enganar menina e foi aos curandeiros acusar que teve doença por causa dele enquanto é porque ele andava a fazer amor com muitas mulheres sem proteção (GENASABETE, 2021).

Ao final da conversa, combinamos que a Genasabete voltasse a assistir aos mesmos audiovisuais que teve contato, quando frequentava a sétima classe, isto porque não se recordava de todas as partes dos audiovisuais. Assim sendo, agendamos para o dia 18 de agosto, por volta da 10h, uma nova conversa. No dia, ela chegou sozinha, um pouco atrasada e sentou-se numa das cadeiras disponível na sala com o chão de areia que precisa de colocar água para que a poeira não prejudique o ambiente. Assistiu três audiovisuais, o que levou aproximadamente três horas. Enquanto assistíamos, tomamos um suco de banana batido no liquidificador. Todavia, este tipo de suco não faz parte do seu paladar cultural. Como consequência, ela não terminou o copo. Finda a assistência dos audiovisuais, conversamos sobre as suas percepções acerca dos audiovisuais.

Genasabete, comentando sobre os audiovisuais, afirmou: “gostei dos audiovisuais porque mostram o que está errado e depois o certo, isto é, é errado obrigar a criança a casar e deixar a escola. É errado, ainda, envolver-se com muitas mulheres sem se prevenir”. Depois desses erros, apontou para as coisas boas referentes ao comportamento e à educação das meninas. Na mesma senda, a interlocutora comentou que os audiovisuais não são reais, porque mostram para a população que caso algo não esteja bem, deve ser levado a sério, pois pode prejudicar à menina e aos pais. Para ela, embora não sejam reais, os audiovisuais têm muita semelhança com o que acontece na comunidade, isto porque existem pais que obrigam a menina a casar e a deixar a escola. Também, há meninas que casam, mas, quando ficam grávidas, são expulsas das casas dos seus maridos. Genasabete acrescenta que os audiovisuais são úteis, mas só ajudam para quem escuta, isto é, “ajudam a outras pessoas que sabem que aquilo é o que está a acontecer na comunidade e é realidade”. Aponta, igualmente, que os audiovisuais são uma fonte de inspiração. A título de exemplo, referiu que: “uma menina queixou a uma mentora que a mãe estava a obriga-la a casar com um homem que ela não queria e a mentora levou o caso para ação social e a mãe foi presa”.

Todavia, Genasabete aponta como pontos negativos destes audiovisuais o fato de:

Criticarem os pais que obrigam as meninas a casarem, mas não se resolve bem as causas que levam os pais a obrigarem as meninas a casar, isto porque outros pais obrigam as meninas a casar para sustentar a família ou ajudar nas despesas. Assim sendo, para mim deviam se aconselhar aos pais para não obrigarem as meninas, mas também devia se resolver o que causas (GENASABETE, 2021).

Finda a conversa com Genasabete, falamos com a Consolada. Com ela exploramos as memórias relacionadas com os audiovisuais sobre a prevenção e combate às uniões prematuras. Ela disse que assistiu pela primeira vez aos audiovisuais na casa da sua irmã, que vive a 1km da sua casa, no bairro de Cuhari. Ela lembrou-se de que a assistência se deu na sala, com um total de sete pessoas.

Recordo-me das cenas de Julieta que morre e abandonou os estudos e isto foi triste para mim porque é uma realidade na comunidade pois muitas meninas abandonam a escola por causa da gravidez. Enquanto assistíamos a minha irmã comentava que si nós não ouvirmos iremos passar o que a Julieta está passar. (GENASABETE, 2021).

Como já estava ficando tarde, acordamos para uma outra conversa, no dia 27 de julho de 2021. Nesse dia, o encontro objetivou assistir aos audiovisuais com que a participante havia tido contato, aquando da passagem da Brigada Móvel Multimídia do Instituto de Comunicação Social. Assim feito, ela apareceu acompanhada pelo guia. Assistiu aos três audiovisuais que duraram, aproximadamente, três horas no meu computador, na sala de casa. Ao fim do processo de assistir aos audiovisuais, combinamos uma conversa sobre os vídeos, para o dia 29 de julho de 2021

Chegado o dia, a conversa centrou-se nas suas percepções sobre os audiovisuais. Esta conversa aconteceu em sua casa, num dia quente, pelas 10h. Sentamos debaixo da sombra de uma mangueira, no quintal. Consolada disse que:

Existem muitos pontos que gostei a destacar: a menina que conclui o estudo e começou a trabalhar; a atitude do secretário que foi explicar ao Mukussucame que embora a menina vá para a madrassa (local onde se ensina os valores do Islão) ela precisa de ir para a escola; o comportamento do marido que repudiou a atitude da mulher de vender a filha em troca de comida”. Destacou ainda, os ensinamentos dos durante os ritos de iniciação. No que tange aos pontos que não gostei, destaca: “a menina que desistiu da escola e engravidou e perdeu a vida; os pais que obrigavam a menina a casar depois de sair dos ritos de iniciação; a mãe que vai ao mercado pedir comida em troca de casamento da sua filha com o comerciante; e por fim não gostei do fato da menina não ter seguido os conselhos dados durante os ritos de iniciação” (CONSOLADA, 2021).

Aprofundando sua análise, a Consolada afirmou que os audiovisuais são reais: “estes audiovisuais são verdadeiros, pois tudo acontece na comunidade. Falo de meninas que não ouvem aos pais e acabam casando enquanto criança”. A título de exemplo, ela contou a sua própria experiência: “casei pequena porque não ouvi a minha mãe”. Acrescentou que existem, na comunidade, “pais que obrigam a menina a casar enquanto é criança. Um exemplo de que os pais forçam as filhas a casarem aconteceu com a minha amiga que estudávamos juntos na sétima classe, que os pais forçaram a casar e ela negou, mas os pais disseram para o homem levá-la a força”.

Falando do papel que os audiovisuais exercem ou podem exercer na comunidade, Consolada apontou que

Os audiovisuais ajudam na mitigação de alguns assuntos, pois as meninas olham para o caso da Julieta que não ouviu os pais e engravidou com um homem mas, depois, teve que ser mandada embora e voltou para a casa dos pais e tomou comprimidos e morreu. Assim, as meninas, ao verem essa situação, começam a ter medo pois pode acontecer. (CONSOLADA, 2012).

A Consolada comentou sobre a lei que prescreve a idade de 18 anos para casamento, enquanto a “tradição” olha para o fato da menina ter passado pelos ritos de iniciação, para considerá-la preparada e pronta para casar. Para a interlocutora, embora ensinem sobre como cuidar do homem, no casamento há muitas coisas que o homem exige e que não foram ensinadas nos ritos de iniciação. Dando exemplo, ela contou que a sua sobrinha, por infantilidade, combinou com o namorado para irem aos curandeiros fazer com que os pais dela gostassem do moço, já que negavam o relacionamento deles. O curandeiro deu um remédio e instruiu a moça para colocá-lo no prato da mãe e do pai. Assim a moça fez. Mas, passados alguns anos, o seu marido a violentou, como já foi descrito. Nesse momento, ela divulgou o segredo sobre o remédio, mesmo sabendo que foi cúmplice.

É dentro desta perspectiva que a Consolada afirmou que “a lei é boa ideia porque a menina deve casar quando estiver preparado para engravidar e será menos risco no parto e, mesmo no casamento, haverá entendimento, pois casar enquanto é menor há muita infantilidade”. Finalizou dizendo que casar é para pessoas maiores de 17 anos, enquanto união prematura é “uma relação que envolve uma menor ou um menor com um adulto ou adulta, onde o menor não sabe onde está a se meter”.

Com o intuito de perceber a relação entre os audiovisuais e as meninas, conversámos, também, com a Sheila. Ela não se recordava com quantos anos assistiu, mas foram audiovisuais sobre Mukussucame e Subuhana, na sala da casa dos pais, com os irmãos e as amigas. Recordou-se da personagem de Julieta que casou sem a mãe e o pai saberem. Contudo, como já passava muito tempo, não se recordava de muita coisa. Ao fim da evocação de memórias, convidei-a para re-assistir aos audiovisuais. A assistência aconteceu no cine clube comunitário, por volta das 14h. Foram assistidos dois filmes, que duraram uma hora e meia.

Terminada a assistência dos audiovisuais, não foi possível iniciarmos uma análise dos mesmos. Assim sendo, programamos para conversarmos no dia 31 de julho. Esta conversa aconteceu na casa dos seus pais, onde ela mora, num dia quente. Chegamos por volta das 14h e ela já estava à nossa espera. Sentamos ao lado da casa, numa pequena árvore, enquanto o pai estava sentado do outro lado da casa, recebendo tratamento das suas feridas do irmão da Sheila.

Falando dos audiovisuais, a Sheila disse que o que os audiovisuais retratam são coisas verdadeiras, pois acontecem na comunidade, isto é, as meninas são obrigadas a casarem pelos pais. Para além disso, os pais têm procurado maridos para as meninas. Acrescentou que as meninas, por sua vez, não escutam os pais e acabam grávidas e mandadas para a casa dos namorados, onde, às vezes, são mandadas de volta para casa dos pais ainda grávidas. Dando exemplo, explica: “eu não ouvi os meus pais e acabei grávida e meu marido mandou-me embora com uma criança e nem ajuda no sustento da criança”, É dentro deste cenário que a entrevistada afirma que “não gostei do pai da Julieta que a obrigava a casar”.

Todavia, para Sheila os filmes ajudam na resolução dos problemas na comunidade, pois dizem para as meninas não casarem enquanto crianças. É neste contexto que a entrevistada afirmou estar arrependida e rejeita a ideia de que basta a menina ter a primeira menstruação e passar dos ritos para ser considerada grande. Segundo ela, isso pode acontecer nas situações em que a menina tem 10 ou 11 anos apenas. Assim, a entrevistada argumenta que a idade de 18 anos é a ideal para casar, porque com essa idade as meninas serão crescidas.

Duas semanas depois da última conversa com a Sheila, dirigimo-nos à casa dos seus pais, com o intuito de aprofundar algumas percepções sobre suas declarações. Quando lá chegamos, encontramos o pai que, num tom triste, disse “essa minha filha não se encontra a viver aqui e não sabia onde estava”. Na mesma ocasião, comentou que não era a primeira vez que desaparece sem dizer nada. Então procuramos pela Consolada, sua tia, para localizá-la, pois suspeitamos que ela seria a pessoa mais próxima e devia saber do paradeiro da sobrinha. A Consolada disse que não sabia onde estava e prometeu que dizer algo dentro de dias. Dois dias depois, ligou-me dizendo que

tinha localizado a Sheila e que poderia ir à casa dela para falar com a sobrinha. Lá fomos, por volta das 10h. Sentamos em cadeiras plásticas, debaixo de uma árvore bem grande que havia no quintal da sua casa. Isto aconteceu no dia 13 de agosto.

Depois da Sheila, conversamos com a Belucha, no dia 14 de julho de 2021, pelas 13 horas. Focamos nas memórias da Belucha sobre os audiovisuais assistidos. Ela disse que assistiu aos audiovisuais no local em que o líder Amade⁶⁶ realiza reuniões com a comunidade. Apontou que, no dia em que foi assistir os audiovisuais, o carro do Instituto de Comunicação Social chamou as pessoas através de alto-falante. “Recordo-me que assisti o vídeo sobre a Gracinda que fica grávida e morre no hospital, pois era criança”.

Ao fim da conversa sobre tais memórias, acordamos um outro encontro para o dia 16 de julho de 2021. O encontro consistia em assistir aos mesmos três audiovisuais que ela já havia assistido. O encontro ocorreu no cineclube comunitário, onde assistiu com outras seis pessoas, durante 1h30. Concluindo o processo de assistência, combinamos para conversarmos sobre os filmes numa data por marcar.

No dia seguinte, o guia foi à casa da Belucha, para marcar a próxima conversa. Ela marcou para o fim da tarde. Chegada a hora, fomos à sua casa e sentamos num banco. Ela disse que o que a marcou foi o ensinamento segundo o qual não devemos engravidar enquanto crianças. Apontou, ainda, que gostou da abordagem dos ritos de iniciação, pois “ainda não fui e gostava de lá ir para apreender muitas coisas”. Todavia, Belucha disse: “não gostei de Mukussucame que obriga a menina a casar enquanto que a menina quer estudar”. Atesta que os pais devem deixar a criança estudar para poder ganhar o seu pão.

Para a Belucha, os audiovisuais são reais pois representam a realidade, isto é, falam de coisas que acontecem na comunidade. Dando exemplo, apontou que as meninas engravidam enquanto são crianças. Mais ainda, na comunidade, “as meninas não ouvem o ensinamento, e mesmo quando os pais dizem que são crianças elas querem

⁶⁶ É um local aberto com árvores que servem de sombra.

experimentar o que aprenderam nos ritos de iniciação, pois nesta cerimônia as *Mukulucanas* ensinam como cuidar de um homem”.

A nossa conversa explorou, igualmente, as percepções da Belucha quanto à lei que prescreve que a menina e o menino devem casar-se depois dos 18 anos completos. Ela opinou, alegando que “é boa, mas não sei porque o governo planificou que deve ser com 18 anos, pois essa idade não acredito que vai resolver algo porque muitas meninas quando vê a primeira menstruação dizem que já são crescidas”.

Nas entrevistas, contamos ainda com a Lurdes, com quem conversamos no dia 19 de julho, pelas 13h, tendo focalizado nas suas memórias sobre os audiovisuais. Esta disse: “Assisti os vídeos de Mukussucame há muito tempo em casa do meu pai na cidade de Nampula, na sala, no televisor e éramos quatro. Recordo-me que no mesmo dia comentávamos que é verdade estamos a piorar, pois estamos a engravidar enquanto somos crianças, mas também os nossos pais não devem nos obrigar a casar enquanto somos crianças”.

Finda a conversa sobre as memórias da Lurdes, acordamos assistir aos audiovisuais, no dia 21 de julho de 2021, no clube da comunidade. Neste dia, o encontro tinha como objetivo assistir aos filmes que ela havia visto. Assim feito, ela assistiu no clube com outros participantes, num total de oito. Foram assistidos dois audiovisuais que duraram, aproximadamente, 1h e meia. Ao fim do processo de assistir, acordamos para conversar sobre os filmes numa data a marcar.

No dia seguinte, o guia foi, à tarde, à casa dela para programar o dia em que estaria disponível para a conversa. Acordou-se para o dia 23 de julho, sexta-feira à tarde. A Lurdes afirmou: “gostei da menina que concluiu os seus estudos e começou a trabalhar como recenseadora. Gostei, ainda, do Mukussucame que percebeu da importância da escola e mandou a filha para escola”. Todavia, disse ela: “não gostei de Mukussucame porque obrigou a filha a casar enquanto é criança e ela queria estudar”. Ainda na análise dos audiovisuais, Lurdes apontou que os filmes eram reais, pois “refletem ao que acontece na comunidade, isto é, há crianças fazendo aborto enquanto são crianças. Há menina que são obrigadas a casar e no fim serem devolvida para a casa dos pais e isso é sofrimento”. Acrescentou que os audiovisuais representam o que

acontece no dia a dia, porque, “quando as crianças vão à escola, vão à procura de meninos. Existem meninas que vão à escola a procura de meninos e não querem estudar só querem namorar e existem outras que se metem com homem porque querem experimentar os ensinamentos dos ritos de iniciação e também porque os rapazes dizem que é bom o sexo”. Dando exemplo, afirmou: “estes audiovisuais tocaram-me porque engravidei com 11 anos e considerava-me criança”.

Falando sobre a lei que prescreve que as meninas e os meninos têm a idade mínima de 18 anos para casar, a Lurdes afirma: “embora os ritos de iniciação falam que terminado os ritos de iniciação significa que já é grande, isso não é verdade porque as meninas podem ver a menstruação com 10 ou 11 e serem submetidas aos ritos, agora, com essa idade são crianças. Assim sendo, esta lei é boa porque vai impedir que meninas casem cedo”.

A Angelina é outra menina com a qual falamos sobre essa relação. Ela disse que assistiu aos audiovisuais de Mukussucame na cidade de Nampula, ocasião que reunia muita gente. A interlocutora narrou que, nesse dia, o carro do Instituto de Comunicação Social circulou no bairro, chamando as pessoas para o campo de Rapania. De acordo com Angelina, enquanto assistiam, os comentários eram bons, pois as pessoas diziam que os filmes ensinavam coisas positivas, já que casar meninas enquanto crianças não era algo bom. Ao fim desta narrativa, agendamos o dia 31 de julho para assistirmos aos mesmos audiovisuais assistidos no campo.

A assistência aos audiovisuais estava agendada para iniciar às 14h, mas as pessoas só chegaram por volta das 16h. Estavam no clube um total de oito participantes. A exibição dos dois audiovisuais durou, aproximadamente, 1h30. Durante a assistência, era possível ouvir comentários e risos. Ao fim do processo, combinamos para conversarmos sobre os filmes, no dia 2 de agosto.

Nesse dia, falando sobre os audiovisuais, a Angelina disse que gostou dos audiovisuais, porque ensinam que não se deve casar cedo e “devemos ir à escola”. Dando exemplo, disse:

Gostei do Mukussucame que se arrependeu quando a filha voltou grávida e ele teve que ir falar com o marido para saber porque ele bateu enquanto estava grávida. Gostei, ainda, da parte dos ritos de iniciação pois é costume da comunidade macua”. Por fim, apontou que a menina que faz papel de Irene que aconselha a família de Mukussucame para deixarem-na estudar mesmo grávida. (ANGELINA, 2021).

De acordo com a Angelina, os audiovisuais correspondem à realidade, porque o que é retratado acontece na comunidade, isto é, “os pais obrigam as filhas a casar enquanto são crianças. A questão das meninas que ficam grávidas e tirarem usando comprimidos o que às vezes traz complicações de saúde”. Ainda dentro deste cenário, argumentou que “os audiovisuais ajudam, mas para pessoas que reconhecem que obrigar a filha a casar ou mandar deixar de estudar só porque já passou dos ritos de iniciação é mau”. A partir deste assunto, procuramos saber qual foi a sua apropriação face à lei que prescreve o casamento a partir dos 18 anos, ao que respondeu nos seguintes termos “é boa coisa pois quando as meninas engravidam antes dos 18 têm muitos problemas no parto”.

Depois da Angelina, conversamos com a Cacilda que afirmou ter assistido aos audiovisuais, fazia muito tempo, quando era casada, em Namuali, um bairro que faz parte de Rapale-Sede. Assistiu no televisor com a filha e o marido. Ela recordava-se da personagem Julieta, quando estava com a amiga voltando da escola, ocasião em que Subuhana a conquista. A Cacilda lembrou que a Julieta aceitou o pedido e não foi mais à escola, engravidando e sendo expulsa de casa. Por ver que era criança, tomou comprimidos para abortar e morreu.

Falando sobre a idade mínima para casar, Cacilda afirma que “a menina ou menino deve casar com 19 ou 20 anos e quem tem idade abaixo disso deve estudar”. Afirma, ainda, que a menina que passa pelos ritos de iniciação é considerada adulta ou crescida, mas não para casar, e, sim, para ser respeitada na comunidade.

Ao fim da conversa, acordamos que no dia seguinte o encontro deveria ser reservado para assistir aos audiovisuais comentados a partir de suas memórias. Assim, a assistência aconteceu no 18 de agosto, na casa do pesquisador. Foram assistidos dois audiovisuais sobre a educação da menina. Um sobre a história da Julieta, e outro sobre a Lúcia, que engravida e volta para a escola mesmo estando grávida.

O processo de assistir levou 1h30. Como Cacilda chegou tarde, por volta da 16h, quando terminou o último audiovisual, já estava anoitecendo. Assim, combinamos de conversar sobre os audiovisuais no sábado, à tarde, pois ela só teria tempo nesse momento. Porém, o encontro de sábado não aconteceu, porque ela estava ocupada. Assim, só foi possível na terça-feira, dia 24 de agosto, pelas 10h.

No dia acordado, chegamos à casa da Julieta e, de imediato, ela ofereceu-nos cadeiras para sentarmos. Questionamos se podíamos iniciar, mas ela disse que não se sentia bem para conversar e devíamos esperar a Consolada, uma vizinha. Percebemos que se tratava de questões ligadas à língua, pois ela mal falava o português. Assim, a conversa só iniciou com a chegada da Consolada,⁶⁷ por volta das 10h. Durante a conversa, a Cacilda contou que gostou dos audiovisuais, principalmente a personagem Lúcia que, embora grávida, voltou à escola. Acrescentou, ainda:

Gostei do ensino sobre o uso preservativo porque a maioria das meninas e meninos fazem sexo sem o uso do preservativo e a estória dá informação de que devemos nos proteger com o preservativo isto para evitar a gravidez e doenças e a desistência na escola por parte das meninas por vergonha (CACILDA, 2021).

Na mesma senda, apontou como o que a desagradou o fato da Julieta ter abandonado os estudos por causa do seu casamento com Subuhana. Sublinhou, ainda, como ponto de insatisfação, o fato de Mukussucame ter entornado um copo de água que uma vizinha estava a beber, porque a senhora tinha HIV/SIDA. Acrescentou que não gostou do comportamento de Mukussucame, por proibir a amiga da filha de ir buscá-la para a escola, pois, para o Mukussucame, a Lúcia já era crescida, por ter passado dos ritos de iniciação e deveria se casar. Por fim, não gostou do fato da mãe da Julieta ter recebido comida dos pretendentes da filha, prometendo-os que se casariam com as suas filhas, mesmo sabendo que tinha somente uma filha.

⁶⁷ Consolada é a jovem que a contratei para verificar a veracidade do que o guia dizia, mas às vezes ela desempenhava o papel de guia, caso ele tivesse com problemas ou indisponibilidade.

Pelo fato destes audiovisuais retratarem situações que acontecem na comunidade, a entrevistada considera as estórias reais, pois as meninas e os meninos se engravidam e deixam de estudar. Dando exemplo, a Cacilda afirmou que na vizinhança, uma menina de 15 anos, que frequentava a 8ª classe, foi engravidada por um menino da mesma idade que não estuda e vende crédito (vender carga/torpedos) no mercado central de Rapale. A família, quando tomou conhecimento, mandou a menina para a casa do menino. Apontou, ainda, que há casas onde vivem quatro meninas e, quando os pais não têm condições, ou a mãe não é casada, e aparece um homem que quer casar uma delas, olham, primeiro, para as condições econômicas desse homem. Assim, a menina acaba abandonando os estudos. Exemplificando, a Cacilda diz: “tive que abandonar a escola mesmo sem querer porque a minha mãe disse que devia casar”.

Todavia, a Cacilda explicou que “embora existem essas situações, os audiovisuais servem como fonte de inspiração para resolver vários problemas na comunidade, pois aconselham para não casar uma menina pequena e esses pais que exigem acabam deixando de fazer”.

As conversas com as meninas em Rapale-Sede terminaram com a Teresa e Célia. A Teresa disse que assistiu aos vídeos na casa do Cipriano (chefe de quarteirão), em 2017. Na casa tinha um clube⁶⁸ privado onde se encontravam muitas pessoas com o objetivo de assistir aos audiovisuais. Ela afirmou: “assisti o vídeo sobre Julieta que foi engravidada enquanto criança com um velho.” Apontou, ainda, um outro vídeo em que Mukussucame zangado arranca um copo de água que uma vizinha bebia e a entorna, pois a senhora era portadora de HIV. E, neste mesmo instante, a vizinhança apareceu para acudir e explicou que o SIDA não se transmite via copo, mas, sim, através de relações sexuais não protegidas com alguém que esteja infetado. Concluindo a invocação de memórias, agendamos a assistência aos audiovisuais assistidos anteriormente.

A assistência ocorreu no dia 31 de julho. Estava agendado para iniciar às 14h, mas as pessoas só chegaram por volta das 16h. Importante sublinhar que, nesse dia, o encontro tinha como objetivo assistir aos filmes. Estava, no clube, um total de oito

⁶⁸ O clube privado comunitário é um espaço em que um indivíduo projeta filmes de diferentes gêneros, na comunidade. Os audiovisuais fazem parte da lista, porque a comunidade gosta deste tipo de filmes.

participantes. Assistiu-se aos dois audiovisuais que duraram, aproximadamente, 1h e 30 minutos. Durante a assistência, era possível ouvir comentários e risos. Ao fim do processo, acordamos conversar sobre os filmes no dia 02 de agosto.

Falando sobre as percepções acerca dos audiovisuais, a Teresa disse: “gostei dos filmes porque informam que as meninas não devem andar com homens enquanto ainda são crianças”. Afirmou, ainda: “gostei de Lúcia que continuou a ir à escola mesmo grávida”. Todavia, afirmou ela: “não gostei de Mukussucame de forçar a filha casar com um velho”.

Olhando para os audiovisuais, Teresa afirmou

Tudo que vi é real, pois acontece na comunidade, isto é, ocorrem casamento com menores, também existe situações de meninas que desistem da escola por causa de grávida. Gostei da atuação de Mukussucame que depois de obrigar a sua filha a casar mais tarde mudou de ideia e mandou a filha para a escola. (TERESA, 2021).

Nessa esteira, a mesma sublinhou: “não gostei do que aconteceu onde se vende cabanga, pois as meninas estavam a se vender”.

Apontando, ainda, a relevância dos audiovisuais, a Teresa disse “os audiovisuais não ajudam a resolver o problema, pois é difícil resolver tendo em conta que cada um tem a sua maneira de viver”.

Ao fim da conversa, procuramos saber da Teresa como ela considerava a Julieta criança, enquanto na conversa do dia 10 de julho ela sublinhou que quando a menina vê o primeiro ciclo menstrual é considerada crescida. No audiovisual, a Julieta já tinha visto a menstruação e tinha passado dos ritos de iniciação. Como afirmar que ela era criança? Teresa disse que não tinha resposta: “é muito difícil dar essa resposta”. Depois de muitos sorrisos, ela disse: “é grande, mas só para saber lavar a sua roupa e quando passa dos ritos iniciação é madura ou crescida só para saber que quando tiver 18 anos e ter marido pode usar os conhecimentos ensinados”.

Opinando a respeito da lei que prescreve que a menina deve casar com 18 anos, a Teresa afirmou: “é importante para as meninas porque se engravidar enquanto criança sofre risco de ter um parto à cesariana”.

Conversando com a Célia, esta disse:

Assisti pela primeira vez os audiovisuais em casa, na sala, em 2011, em Rapale. Não me recordo quanto estavam, mas foi o audiovisual de Mukussucame onde este faz casar a sua filha com dois homens e no fim estes bateram no Mukussucame porque se encontraram no mesmo dia a procura da filha. Recordo-me, ainda, de Subuhana troca de mulheres onde estão a vender cabanga e acaba contraindo HIV e morre. (CÉLIA, 2021).

A Célia explicou que como faz muito tempo que assistiu pela primeira vez os audiovisuais, já não se recordava de muita coisa. Assim, encerramos a conversa e marcamos uma data para assistir aos mesmos audiovisuais. Importante ressaltar que, embora tenhamos conhecido a Célia no dia em que a mãe assistiu aos filmes, tivemos que a convidar para assisti-los novamente, pois ela chegou no fim. O encontro para assistir aos audiovisuais ocorreu no dia 05 de agosto. A Célia apareceu no clube comunitário por volta das 14h e assistiu aos dois filmes que duraram, aproximadamente, 1h30. Finalizando a assistência, agendamos para o dia seguinte uma conversa, para refletirmos acerca dos filmes.

Falando sobre os audiovisuais, a Célia sublinhou que os audiovisuais “ensinam que o que estamos a fazer é perigo, isto é, não podemos casar enquanto crianças. Não podemos engravidar e abortar porque é perigoso”. É dentro desta linha de pensamento que a entrevistada disse que os filmes “ajudam, pois, qualquer pessoa que assiste pode ver que o seu comportamento de proibir a sua filha de ir para escola é negativo e pode deixar”. Assim, a Célia explicou: “gostei porque ensinam que devemos evitar os casamentos prematuros”. Duas personagens a marcaram: Julieta, porque não ouvia os pais, acabou grávida e morreu. A outra é Subuhana que não acreditava no HIV e acabou morto.

Em sua reflexão sobre os audiovisuais, a Célia entendeu que eles são verdadeiros, pois “falam de coisas que acontecem na comunidade. Como por exemplo, as meninas casam antes dos 18 anos. Engravidam e depois tomam comprimidos que complicam a sua saúde até morte. Meninas que namoram por aí e engravidam por fim

são abandonadas”. Acrescentou que “outros pais proibem as meninas de ir para escola depois de saírem dos ritos de iniciação porque pensam que são grandes”.

6.2. MENINAS DE DOMBE-SEDE: contato com os audiovisuais

A relação dos audiovisuais projetados pelo Instituto de Comunicação Social com a Rebeca aconteceu em 2019, mas não se recordava dos assuntos tratados. Assim, a convidamos para assistir aos audiovisuais veiculados pelo ICS naquela comunidade e isto aconteceu no dia 13 de dezembro de 2021, em Dombe sede, localidade de Mabaia, na casa onde o pesquisador estava hospedado. A assistência aconteceu por volta das 16h, na varanda da casa do pesquisador. A Rebeca foi acompanhada pelo guia e assistiu um audiovisual, com o título “Não às Uniões prematuras⁶⁹”. Finda a assistência, pedimos para ter uma conversa sobre o audiovisual, mas ela pediu para assistir mais uma vez, pois, devido a língua, não tinha percebido bem.

A segunda assistência aconteceu no dia seguinte, dia 14 de dezembro de 2021, por volta das 14h. Nesse dia, a assistência envolveu dois audiovisuais de aproximadamente 1h. Finda a assistência, conversamos, aproximadamente, 1h. Durante a nossa conversa, a Rebeca disse que tudo que assistiu era real, porque acontece na comunidade em que vive. Apontou que é normal que os pais da menina mandem parar de estudar quando ela vê a primeira menstruação. Dando exemplo, disse “meu irmão mais velho mandou-me parar de estudar quando estava na quinta classe alegando que eu já era crescida. Embora minha mãe tenha negado a decisão do meu irmão, tive que parar porque ele é o chefe da casa. Assim sendo, tive que ficar em casa à espera de marido que só veio para engravidar e deixar-me a cuidar do filho sozinha.”

É dentro deste cenário que a Rebeca argumentou que a atitude dos pais da menina, no audiovisual, de proibi-la ir para a escola alegando que ela já era grande porque tinha passado dos ritos de iniciação foi péssima. Partindo desta declaração, questionamos como considera criança a personagem do audiovisual se dentro da cultura Ndau uma menina que tenha visto a primeira menstruação é considerada crescida. A

⁶⁹ De aproximadamente 30 minutos

Rebeca respondeu que depende, pois, uma menina pode ver a menstruação, mas se o seu corpo não estivesse desenvolvido, então pode se considerar criança. Assim, como aquela menina do filme não tinha o corpo desenvolvido, então, era criança. De acordo com a Rebeca os audiovisuais são importantes, pois:

Educam as famílias e a comunidade que não devem proibirem as meninas de irem à escola para a casarem. Por isso, gostei da mãe da menina que não queria ver a sua filha casar, mas sim estudar. Gostei, ainda, da amiga da menina que respeita o tempo e passou buscar a amiga para a escola e quando viu que a amiga não está a ir para escola foi falar com o conselho da escola para irem falar com os pais. (REBECA, 2021).

No que tange ao comportamento da mãe, a Rebeca disse: “recordou-me a minha mãe que negou que eu parasse de estudar, mas o meu irmão como chefe da casa obrigou que a sua palavra soasse mais forte.”

Depois da Rebeca, conversamos com a Mónica, sendo que a sua relação com os audiovisuais projetados pelo Instituto de Comunicação Social aconteceu no dia 8 de novembro de 2021, em Dombe-Sede, na casa onde o pesquisador estava hospedado. A assistência aconteceu por volta das 18h25. A Mónica compareceu acompanhada pelo guia e assistiu o primeiro audiovisual com o título “Não às Uniões Prematuras⁷⁰”. O segundo audiovisual com o título “Combate à gravidez precoce e aos casamentos prematuros em Manica⁷¹”. Finda a assistência, pedimos ter uma conversa sobre o audiovisual. A conversa só foi possível duas semanas depois, pois ela estava ocupada com os trabalhos da limpeza do campo de cultivo, porquanto, a chuva dava sinais de que ia cair. E toda comunidade estava concentrada na preparação dos campos de cultivo.

No dia acordado, 28 de novembro de 2021, sentados na casa do pesquisador, durante 30 minutos, a Mónica disse que os audiovisuais assistidos eram reais, porque falavam de coisas que acontecem na comunidade, isto é, os pais mandam as meninas casar em vez de estudar. Todavia, esta prática estava a reduzir na sede, mas na

⁷⁰ De aproximadamente 26 minutos e 27 segundos.

⁷¹ De aproximadamente 30 minutos e 29 segundos.

comunidade próxima acontecia muito. Para a Mónica, é um comportamento mau, por isso, "os audiovisuais ajudam as pessoas a perceberem que o que estão a fazer não é bom e não vai resolver o problema de pobreza, mas sim vai aumentar." É dentro deste papel dos audiovisuais que a Mónica disse:

Gostei do conselho da escola que foi para à casa da menina para falar com os pais que tinham organizados um casamento para a menina, isto para resolver o problema de fome." Acrescenta que gostou do comportamento dos pais que ouviram os conselhos da brigada da escola, pois, no primeiro momento tiveram um comportamento péssimo. "Falo isso porque existem pessoas que mesmo sendo informados não entendem e mandam passear todas as informações. (MÓNICA, 2021).

Todavia, "não gostei no audiovisual sobre Manica de ver as meninas que casaram cedo". Questionamos como ela as considera crianças quando já tinham passado dos ritos de iniciação. Ela argumentou que segundo a nova lei toda menina que não tiver 18 anos é considerada criança.

Falando sobre as formas de acabar com este problema, a entrevistada argumentou que os audiovisuais devem ser projetados mais vezes e que mais brigadas devem ser criadas para andarem pelas casas aconselhando as famílias da necessidade de deixarem as meninas estudarem.

Conversando com a Anita que tivera o seu primeiro contato com os audiovisuais na sede do partido Frelimo, ela afirmou que se recordava de terem falado de higiene e casamentos prematuros. Mas como passava muito tempo não se recordava de muitos detalhes. Assim, a convidamos para assisti-los de novo no dia 17 de outubro. No dia 17 de outubro, a Anita compareceu ao local combinado acompanhada pela mãe (Ester) e sentaram-se juntas nas cadeiras plásticas, por volta das 19h e 30 minutos. No quintal, estavam outros participantes, no total de 7 participantes e vizinhos interessados nos audiovisuais. Foram assistidos os seguintes audiovisuais: o primeiro audiovisual com o título de "Não aos casamentos prematuros" de 26 minutos e 59 segundos e o outro "Combate à gravidez precoce e aos casamentos prematuros em Manica" de 30 minutos e 40 segundos. Findas as assistências, acordamos um dia para a análise dos vídeos, mas, quando chagamos à casa da Anita, a encontramos sentada no quintal com a mãe. Sentamos num tronco que havia no quintal e na primeira pergunta a Anita e a mãe

pediram para assistir mais uma vez os audiovisuais, porque muitas coisas não perceberam. Assim, abortamos a entrevista e agendamos mais uma assistência.

No segundo dia de assistência, 20 de outubro de 2021, a Anita e a mãe foram juntas, por volta das 19 horas, e assistiram os mesmos vídeos anteriores. Nesse dia, também estiveram presentes outras pessoas, já que as sessões eram abertas. Finalizando a segunda assistência, combinamos uma conversa, que ficou marcada para o dia 24, na casa da mãe da Anita.

Na conversa, a Anita disse que tudo o que assistiu acontecia na comunidade. Ela explicou que os audiovisuais rejeitam algumas práticas dos ndaus, como proibir as meninas de continuarem a estudar depois da 5ª classe. Mas esta rejeição consideramos ser boa do que aceitar o que a cultura ndau diz, isto porque permite que a menina continue a estudar. É dentro deste argumento que a Anita disse ter gostado da cena em que um grupo da escola foi aconselhar uma família que proibia uma menina de ir à escola estudar. Todavia, não gostou dos pais que estavam programando casar a filha em vez de deixá-la ir à escola.

Embora estes audiovisuais contribuam para a educação da comunidade, pois aconselham às pessoas a não casar crianças⁷², a Anita aponta dois problemas:

O primeiro está relacionado com o fato de muitas das famílias aceitarem o *cubatiro* ou *mabatiro* por causa da fome. Assim sendo, mesmo que os filmes eduquem que não devemos fazer, a fome vai falar mais alto e as famílias irão fazer as escondidas, isto porque cumprir os ensinamentos dos vídeos e para os têm dinheiro ou condições enquanto para os pobres não será fácil. O segundo está relacionado com a língua usada que não facilita a compreensão de todo conteúdo pois a maioria fala *Ndau* e não português. Por exemplo, só na segunda vez é que pude perceber algo. Assim, sendo, os audiovisuais devem ser sistematicamente apresentados para que as pessoas vejam que o que estão fazendo não é bom, pois existem pessoas que resistem mesmo que os fale que estão fazendo mal ao proibirem as filhas de estudar, estes vão dizer o que você tem a ver com a minha vida. (ANITA, 2021).

A nossa conversa contou com a Ecita que teve contato com os audiovisuais em 2019, na Escola Secundária de Dombe, mas não se recordava de todos os conteúdos,

⁷² Ria enquanto falava. A graça pode estar associada ao fato dela não acreditar que a menina no audiovisual era criança.

apenas apontou para o tema como higiene. Assim sendo, convidamo-la para assistir aos audiovisuais projetados. Porém, a Ecita, muitas vezes, não cumpriu com a palavra, isto é, prometia comparecer para assistir os audiovisuais, mas nunca se fazia presente no dia combinado. Assim, optamos em conversamos com o marido, para liberá-la, mas nunca o encontrávamos, assim como não conseguimos falar com ele cara a cara. Por este motivo, optamos em conversar com ele pelo celular. Depois de uma conversa, ele a liberou. A assistência aconteceu no sábado do dia 30 de outubro à tarde. Por volta das 13 horas, fomos buscá-la em sua casa⁷³ que dista, aproximadamente, a 50 metros da residência do pesquisador.

Ecita compareceu acompanhada dos seus filhos, que assistiram aos dois audiovisuais intitulados: *Não aos casamentos prematuros e Combate à gravidez precoce e aos casamentos prematuros em Manica*. Durante a conversa, a Ecita disse que os audiovisuais são reais, porque retratam acontecimentos que ocorrem na comunidade, como por exemplo:

Proibir as crianças de irem para a escola; enganar a mulher quando o homem diz que não é casado, sendo que em casa tem mais de duas mulheres – o que a mulher enganada só descobre depois de estar grávida. É por isso que nos audiovisuais gostei do conselho dos pais que aconselharam aos pais para não programarem casamento para uma menina que deve estar na escola. Gostei, ainda, da menina que negou casar porque queria estudar e a outra que embora tinha engravidado, depois do parto voltou para escola. (ECITA, 2021).

É dentro deste argumenta que a Ecita afirmou que os audiovisuais são importantes, porque ajudam na conscientização das pessoas, isto é, quando alguém os assiste, percebe que o que faz não é bom e precisa mudar.

Todavia, a Ecita não gostou do comportamento dos pais que queriam casar a filha, mesmo sendo criança. Partindo deste pronunciamento, questionamos a ela como considera criança uma menina que já tinha passado dos ritos de iniciação? De acordo

⁷³ A ideia de ir buscá-la foi motivada pelo fato de o convite da assistência ter tido vários adiamentos e, com isso, não estávamos seguros da sua presença.

com ela, “falamos que é criança porque a nova lei diz que só é grande alguém com 18 anos para acima, mas para nós os *ndaus* basta passar dos ritos está crescida e pode casar.” Na mesma senda, apontou que a língua usada nos audiovisuais deve mudar, pois a maioria das pessoas não entendem o português.

No mesmo contexto, questionamos a Ecita sobre como ela avalia a lei que prescreve 18 anos para o casamento. Falando sobre isto, a Ecita disse que a lei é positiva, porque a menina com 18 anos já tem as ideias no lugar. Porém, a entrevistada sublinhou que a menina poderia casar com 18 anos, mas o menino não: este deve casar quando tiver 20 anos ou mais, isto porque primeiro ele deve trabalhar, ter casa e alguns bens para a futura família usufruir.

A nossa conversa terminou com a Elisa e Amélia. A Elisa assistiu aos audiovisuais em frente à esquadra da polícia em Dombe-Sede, mas não se recordava dos assuntos tratados. Assim sendo, convidamo-la a assistir de novo, no dia 17 de outubro, pelas 18h30, na casa do pesquisador. A assistência envolveu dois audiovisuais “Não às Uniões Prematuras” e o outro “Combate aos casamentos prematuros e gravidez precoce”. A Elisa foi acompanhada da mãe⁷⁴, já que a assistência acontecia ao ar livre. Nesse local, com recurso a um eletro projetor, projetávamos os filmes disponíveis no computador. A Elisa e a mãe sentaram-se próximas uma da outra, em cadeiras plásticas que estavam disponíveis no local e assistiram aos dois audiovisuais na companhia de outras 10 participantes e do público, em geral, que compareceu de livre vontade.

Ao fim da assistência aos audiovisuais, marcamos a data do para o dia 24 de outubro, para discutirmos a seu respeito. No dia marcado, encontramos a Elisa em sua casa, trançando cabelo a uma amiga e a conversa decorreu enquanto ela trançava. A Elisa disse que “os audiovisuais eram reais, pois falavam de algo que acontece na comunidade. Dando exemplo, disse que há famílias que procuram meninas para casar e as proibem de ire à escola.” É por conta desta situação que ela afirmou: “Gostei do conselho da escola que foi para a casa de menina quando ouviu que ela estava de casamento marcado para aconselhar aos pais a não casar a menina pois o lugar de uma

⁷⁴ O fato de as mães acompanharem as meninas para assistirem os audiovisuais, principalmente à noite, é um meio de proteção que elas encontraram para que os meninos não enganem as meninas ou porque ir ver os audiovisuais é uma maneira de se entreter, pois existem poucos lugares para o efeito.

criança é na Escola.” Apontou, ainda, que aprovou o posicionamento da menina em querer estudar em vez de casar.

A Elisa argumentou que os audiovisuais ajudam as pessoas a mudar de comportamento:

Embora os audiovisuais tenham esse potencial para mudança, isto só pode acontecer se as pessoas desejarem, pois só mudam os que querem mudar, há pessoas que mesmo que diga algo de bom não mudam.” Exemplificou que pessoas que reservam até uma menina grávida, não vão ouvir a mensagem. Os vídeos devem vir em Ndau pois a maioria da população não entende a língua portuguesa. (ELISA, 2021).

No que tange à conversa com a Amélia, esta teve o contato com os audiovisuais veiculados em 2019, mas já não se recordava do que tratavam. Assim sendo, convidamo-la para a assistência, que aconteceu em duas sessões na tela gigante, por volta das 19h, ao ar livre. A Amélia foi acompanhada pela mãe e assistiram junto com outras pessoas o primeiro audiovisual, intitulado *Não aos casamentos prematuros*⁷⁵, no dia 27 de outubro. O segundo, intitulado *Combate à gravidez precoce e aos casamentos prematuros em Manica*⁷⁶, a nossa interlocutora assistiu no dia 31 do mesmo mês. O fato de a Amélia estar acompanhada pela mãe para assistir os audiovisuais pode estar associado à falta de outras formas de divertimento e, sendo assim, os audiovisuais foram vistos como um espaço para se entreter. Adicionalmente, pode ser uma forma de controlar a filha por parte da mãe.

Ao fim da assistência, agendamos, para o dia 7 de novembro, uma conversa que teria como finalidade discutirmos as percepções sobre os audiovisuais. Durante a conversa, a Amélia Moiane pontuou que “o que os audiovisuais falam é real, pois acontece na comunidade, isto é, as famílias proíbem as meninas de irem para escola para forçar-lhes a se casar.” Tal realidade é abordada, criticamente, no audiovisual, apontando os malefícios de tal prática. Sobre essa outra perspectiva, a interlocutora comentou: “Gostei do conselho da escola que aconselhou a família para não casar a

⁷⁵ Duração de 26 minutos e 59 segundos.

⁷⁶ Duração de 30 minutos e 40 segundos.

menina porque ainda era criança e o lugar da criança é na escola.” Além disso, a Amélia apontou:

Não tenho dúvidas que alguém que ouve a explicação deste vídeo muda de comportamento porque o audiovisual ensina que as famílias não podem casar meninas cedo e as devem deixar estudar. Ainda, os vídeos apontam que se as famílias forçarem as meninas a casarem cedo, isto pode prejudicar na saúde da menina (AMÉLIA, 2021).

A Amélia finalizou a conversa afirmando que, embora os vídeos sejam veiculados em português, isso não é problema, porque se as pessoas os assistirem muitas vezes, acabarão compreendendo o conteúdo. A ideia de repetir observou-se em grande parte dos participantes, pois pediram assistir os audiovisuais pelo menos duas vezes.

Posto isto, passamos para o próximo capítulo, que descreve e apresenta a construção de sentidos pelas rapalensas e dombensas, recorrendo ao mapa noturno.

CAPÍTULO VII

7. CONSTRUÇÃO DE SENTIDO DAS RAPALENSE E DOMBENSES

Neste capítulo, apresentamos os sentidos construídos sobre os audiovisuais veiculados em Rapale-Sede e Dombe-Sede. Recuperamos algumas falas apresentadas de forma integral no capítulo VI focando nos sentidos construídos, pois trata-se de um ‘lugar’ de análise que nos permite captar o que está para além do audiovisual (JACKS, 1999). Argumenta Nilda Jacks (1999) que investigar os sentidos é relevante, porque “a leitura por parte do receptor nem sempre corresponde à intenção do emissor, tampouco é homogênea entre os elementos da audiência” (1999, p. 179). Acrescenta, ainda, que:

O contexto socioeconômico e cultural [são] decisivos na formação dos receptores, os quais estão sujeitos a uma série de mediações que processam os conteúdos emitidos. Há importantes trabalhos empíricos sobre recepção que demonstram a defasagem existente entre emissão e recepção, além do caráter polissêmico da [audiovisual], evidenciado por diferenças de interpretação entre grupos de receptores. (Idem, 1999, p.176-177).

Reconhecendo, portanto, a complexidade do processo de recepção, esta seção tenta compreender de que forma as tradições locais, de linhagem matrilinear e patrilinear, agenciam a construção de sentidos nas duas comunidades, através do mapa noturno proposto por Jesus Martín-Barbero (1987). Este mapa apresenta categorias que oferecem pistas, para antever e analisar a recepção, enquanto lugar onde o processo da comunicação adquire sentido.

7.1. MEDIAÇÕES NA PRODUÇÃO DE SENTIDOS

Mencionamos, no capítulo II, que dentro da teoria das mediações Jesus Martín-Barbero (1987) aponta para três mediações: cotidianidade familiar; temporalidade social; e a competência cultural. Neste contexto, iniciamos a análise das mediações tendo como ponto de partida o cotidiano comunitário, a cotidianidade familiar, a temporalidade social e a competência cultural.

7.1.1. COTIDIANIDADE COMUNITÁRIA E FAMILIAR

A cotidianidade dos dois postos administrativos em estudo é descrita em dois momentos: o primeiro momento consiste em apresentar o cotidiano comunitário e, por fim, o cotidiano familiar das participantes de Rapale-Sede. Na cotidianidade comunitária descrevemos o ambiente social, econômico e político dos dois postos administrativos. Enquanto na cotidianidade familiar apresentamos o dia-a-dia das participantes.

7.1.1.1. COTIDIANIDADE COMUNITÁRIA DAS MENINAS DE RAPALE-SEDE

Relativamente ao cotidiano comunitário, o primeiro grupo de meninas entrevistadas vive no Posto Administrativo de Rapale-Sede⁷⁷, bairros Cuhari e Namuali. Este posto, está localizado na província de Nampula, zona norte de Moçambique. O Posto Administrativo de Rapale-Sede ocupa uma área de 6.281 km² e dista da capital da província de Nampula à aproximadamente 16 km. Tornou-se posto administrativo em 2013 à luz da Lei n.º 26/2013, de 18 de dezembro.

Figura 14: Posto Administrativo de Rapale-Sede



Fonte: INE (2020)

⁷⁷ Nome que tem origem desde o tempo da escravatura, que significa tomar banho para ser levado, isto porque o comprador de escravos obrigava os escravizados a tomarem banho no rio para ser levados cativos.

A província de Nampula, da qual faz parte Rapale, os grupos/etnias que a constituem professam as religiões católica, protestante e islão, distribuídos da seguinte forma: igreja católica; 44.505 da igreja Anglicana; 2 174247 da igreja Islâmica; 112 453 da igreja Zione/Sião; 338 595 das evangélicas/pentecostais; 565 896 sem religião; 95 436 outra e 80 562 desconhecida. (INE, 2017).

O Posto Administrativo de Rapale-Sede é habitado por uma população estimada em 66 365 habitantes, sendo que 32 479 são mulheres e 33 886 homens (INE, 2017). Grande parte desta população são da etnia Macua⁷⁸, vivendo, na sua maioria, em casas precárias feitas de pau a pique e cobertas de capim. Em Rapale, 86, 9% da sua população fala a língua Emakhuwa; 0,7% fala a língua Elomwe; 6,5% fala Português e 3,1% fala outras línguas. Estes grupos professam as religiões católica, protestante e o islão.

No posto sede local da pesquisa, existem 18 bairros: Cuhari; Namuali; Rapale-sede; Minicua, Muassiquissa; Locone; Nalama, Muaco-bomba; Muhitho; Namilasse; Macassa; Namititari; Triangulo; Mamirauá A e B; Antigos Combatentes; Topene e;

⁷⁸ A palavra Macua tem várias interpretações. Segundo Francisco Martinez (2009), a palavra macua tem origem injuriosa equivalente a selvagem, bárbaro e não civilizado. Esta comunidade, de acordo com o mito, tem origem comum ligada ao mito do monte Namuli, monte este com 2419 metros de altura, na província da Zambézia. De acordo com esse mito, os primeiros homens criados por Deus, nas grutas, organizaram uma viagem até à planície em direção a várias direções (MARTINEZ, 2009). Este grupo faz parte dos primeiros grupos Bantu meridionais que emigraram da região centro africana dos grandes lagos e selvas ao sul do continente (MARTINEZ (2009). Este autor explica que (Segundo Francisco Martinez (2009) a presença dos macua em Moçambique é evidenciada pelas diversas estações arqueológicas no monte Mitúcue, no distrito de Cuamba, na província de Niassa, norte de Moçambique. A fixação dos Macuas no atual território moçambicano passou pela fase do nomadismo e mais tarde transforma-se em sedentário (MARTINEZ, 2009, p. 45). É dentro da organização sedentária que este grupo irá ter uma organização baseada na união e autonomia dos vários grupos clânicos. Esta forma de organização manteve-se por vários séculos.

Em Moçambique, existe um total 5 758 920 macuas (INE, 2017). Esta etnia é a maior com 20,6% da população total, podendo ser encontrada nos distritos de Mecuburi, Muecate, Meconta, Murrupula, Mogovolos, Ribabwe e Lalawa, na Província de Nampula. O mesmo grupo pode ser encontrado em Mecanhelas, Cuamba, Maúa, Nipepe e Metarica, na província de Niassa. Pode ser encontrado, ainda, em Pebane, na Zambézia. O grupo Emeetto pode ser encontrado nos distritos de Montepuez, Balama, Namuno, Pemba, Ancuabe, Qissanga, Meluco, Macomia e Mocimboa da Praia, na Províncias de Cabo-Delgado; em Marrupa e Maúa, na província de Niassa. Por fim, o grupo Elomwe que pode ser encontrado em Gurué, Gilé, Alto Mocócue e Ile, na província da Zambézia. Este grupo pode ser encontrado, ainda, em Nampula em Malema, Ribabwe, Murrupula e Moma. Na província de Niassa podem ser encontrados em Mecanhelas. Para além destas regiões, podemos encontrar os macuas na Tanzânia, Madagáscar, Ilhas Seychelles, Maurícias e no Malawi. Segundo Francisco Martinez (2009), a região habitada pelos macuas é conhecida, tradicionalmente, por Macuana ou Wa-Amphula. É delimitada ao norte pelo rio Rovuma, a leste pelo oceano Índico, a sul pelo rio Licungo, e a oeste pelo rio Lugenda

Roía. Estes bairros, na sua maioria, não estão organizados em ruas, são caminhos apenas, onde as pessoas, às vezes, precisam passar pelas casas dos vizinhos, para chegarem às suas casas. Os quintais não estão cercados. Salientar que muitas dessas casas não têm energia elétrica e nem água canalizada, recorrendo a poços melhorados para ter a água.

O Posto Administrativo de Rapale-Sede é atravessado pela estrada nacional (que liga Moçambique do sul ao norte vice-versa). Ao longo da estrada nacional e dos caminhos, nos diferentes bairros, é possível ver pequenas bancas em que vende tomate, massa, pão (feito nas padarias locais, usando técnicas tradicionais), verduras, peixe, etc. Em todas as bancas, o peixe pequeno e seco não falta, pois é um dos pratos prediletos da comunidade. O peixe pequeno é consumido com molho de tomate e caracata (um tipo de alimento feito de farinha de mandioca). Para além destas bancas, há um mercado em Rapale, chamado mercado central. Este mercado está à beira da estrada nacional e serve, também, de terminal dos carros de transporte coletivo/ou de passageiros vulgo “chapas”.

O acesso ao Posto Administrativo de Rapale-Sede pode ser feito por via rodoviária (estrada nacional N1) e pela linha férrea. Os transportes mais usados são carros de transporte coletivo (ônibus), taxi-mota e bicicleta. A população tem acesso aos serviços das telefonias móvel da VODACOM Moçambique, TMCEL e MOVITEL. A VODACOM Moçambique é uma multinacional fundada em 2003.

A TMCEL é uma empresa Pública que resulta da junção de uma empresa pública das telecomunicações e da empresa Moçambique Celular que estava em falência e, como estratégia de recuperação, houve fusão das duas empresas. A MOVITEL é uma empresa privada com capitais vietnamita Viettel e a Moçambicana SPI (Gestão e Investimento). Estas empresas oferecem serviços de internet 4G.

Rapale tem, ainda, acesso aos serviços da Rádio Moçambique, televisão pública, a TVM, televisão privada, Miramar e Soico Tv. Conta, ainda, com uma rádio comunitária designada Rádio Comunitária de Rapale Papa.

No concerne à televisão, poucas casas a têm, como consequência de a maior parte dos habitantes não possuírem energia elétrica em suas casas ou não terem condições para comprar.

No que concerne ao entretenimento, os bairros têm pequenos cineclubes⁷⁹ comunitários onde, por um valor de 2,00Mts (R\$0,15 ao câmbio de R\$1 a 13.00Mts), as pessoas vão assistir filmes, na sua maioria, americanos e chineses. Algumas vezes, projetam os audiovisuais veiculados pelo Instituto de Comunicação Social e pela ADEBA. Estes audiovisuais são muito queridos pela comunidade.

Figura 15: Cineclube Comunitário em Rapale-Sede



Foto: Autor (2021)

⁷⁹ Nesses cineclubes não há um horário específico para passar os filmes, depende do número de pessoas existentes, que escolhem o filme que desejam assistir. Os filmes são gravados no computador de forma ilegal, em CDs.

Figura 16: Interior de cineclube comunitário, em Rapale-Sede



Fonte: O autor (2021).

Em adição, o entretenimento acontece nas barracas e nos restaurantes que vendem bebidas alcoólicas de vários tipos. Destacamos que a cerveja feita a base da cevada, da mandioca e do milho é mais consumida pela comunidade. Nos bairros, vende-se, ainda, *Otheka* (bebida tradicional feita a base da farinha de mapira). Para além de *Otheka*, vende-se uma bebida chamada “vinho” (é destilada da cana de açúcar) e *cabanga*.

O posto administrativo possui 43 escolas, das quais duas secundárias que lecionam da 8^a classe à 12^a classe e a outra da 8^a classe até 10^a classe. As restantes escolas lecionam da 1^a classe à 7^a classe. Para além de escolas, há três unidades sanitárias. No que tange ao fornecimento da água, este é assegurado por furos mecânicos. E as principais fontes de energia mais utilizadas são a lenha e o carvão.

Rapale-Sede conta com organizações, tais como cooperativas de agricultores, Organização da Mulher Moçambicana (esta é uma organização partidária feminina do partido Frelimo), Associação dos Médicos Tradicionais (AMETRAMO), Organização da Juventude Moçambicana (esta é uma organização do partido Frelimo).

Politicamente, Rapale-Sede está representado pelos 3 partidos com acentos no parlamento (Frelimo⁸⁰, Renamo⁸¹ e MDM⁸²). De salientar que diferentes organizações

⁸⁰ Partido que está no poder desde 1974.

não governamentais têm vindo a dar treinamentos em diferentes áreas/ assuntos. A título de exemplo, a Associação Coalizão da Juventude treinou um grupo de meninas locais para realizarem palestras sobre o aborto seguro.

7.1.1.1.1. ETNIA MACUA E SUA CULTURA

O povo macua está organizado em “unidades familiares formadas por grupo de parentes unilineares (família que tem origem num parente comum), uxori-locais (sistema no qual depois do casamento o homem desloca-se para a casa da esposa ou comunidade) e exogâmicos (consiste em relação de casamento com pessoas não próximas em termos sanguíneos)” (MARTINEZ, 2009, p. 55). Todavia, a deslocação do homem para a casa da esposa não é frequente, ultimamente, pois os jovens com um pouco de posses não aceitam essa prática.

Entretanto, no sistema matrilinear *macua* não significa que o poder seja da mulher, mas, sim, do homem (tio materno mais velho), designado *Atata*. A distribuição do poder, no seio dos *macuas*, tem em conta que cada parte da linhagem tem a sua autoridade, que é a *Atata*. No conjunto de *Atata*, existe um decano que é o chefe do escalão imediatamente superior, ou seja, o chefe da linhagem designado *Nihumu*. O *Nihumu* é o chefe de todas as partes de uma determinada linhagem. Numa ordem ascendente, imediatamente superior, encontramos a figura do *Mwene*, o chefe de um conjunto de linhagem de uma determinada povoação. Paralelamente ao *Mwene*, existe a figura da mulher mais importante designada *Apwiyamwene*, cujas funções são de conselheira na sociedade e nos ritos de iniciação. Esta mulher é a irmã uterina mais velha de um determinado *Mwene* (MARTINEZ, 2009, p. 62).

A estrutura de poder, acima mencionada, desempenha um papel central no processo de educação das jovens e dos jovens para a vida adulta. A iniciação das jovens é designada de *Emwali*, enquanto a dos rapazes chama-se *Masoma*. Segundo Francisco Martinez (2009), a iniciação marca a passagem da infância à vida adulta. Nesta pesquisa, contudo, centramos a nossa atenção na iniciação das meninas, pois é o foco da pesquisa.

⁸¹ Maior partido da Oposição.

⁸² Terceiro partido da oposição.

De salientar que a iniciação dos jovens tem apenas duas fases: a primeira consiste na circuncisão e a segunda no *Ethorí*, apresentado com mais detalhes abaixo.

Focando nos ritos para as meninas, estes se realizam em dois momentos. O primeiro momento consiste no rito de separação do mundo infantil e assexuado e o segundo momento do rito de agregação à sociedade (MARTINEZ, 2009). Os ritos de iniciação exigem que as meninas já tenham tido a aparição do primeiro ciclo menstrual. Quando aparece a primeira menstruação, a menina informa à mãe ou a uma pessoa próxima que pode ser a madrinha. Mostrando as roupas interiores da menina como prova. A partir deste momento, a madrinha e a mãe ou a tia chamam as *Mukulucanas* para ensinarem à menina o como cuidar do ciclo menstrual. Neste processo, a mestra *Mukulucana*, com mais quatro ou cinco *Mukulucanas*, durante a noite, reúnem-se em casa da menina para ensiná-la sobre a fase em que ela se encontra. Esta fase chama-se na *Nassapala*⁸³.

Findo este primeiro ciclo de ritos, quando cada família estiver organizada em grupos de 5 a 10 meninas para a iniciação, procura-se o *Mwene ou Apwiyamwene* para pedir que as meninas possam ser iniciadas nesse *pwaroo*. Atualmente, algumas famílias podem chamar este grupo de educadores para suas casas, isto para evitar custos, como apontou uma das entrevistadas (Silvia): “o pai e a mãe economizaram dinheiro e chamaram as *Mukulucanas* para casa, isto porque mandar uma filha para os ritos de iniciação é caro para as famílias humildes.” De referir, ainda, que não são somente os *Mwenes* e *Apwiyamwenes* da comunidade que realizam este tipo de cerimônia, as igrejas

⁸³ Explica-se sobre o fato fisiológico da menstruação e sobre os cuidados higiênicos que a jovem deve ter de então em diante; como se deve comportar com as outras pessoas da comunidade. Sublinha-se que durante a menstruação, a menina não deve falar com os homens; deve respeitar todos os adultos e, de modo muito particular, as mestras da iniciação; deve sentar-se, caminhar e comportar-se em público com muito recato, porque está a viver um período especial de segregação e marginação na sua vida; deve falar sempre em voz baixa e com a cabeça um pouco inclinada. A forma de vestir: durante este tempo, a menina não pode usar a roupa que veste normalmente e muito menos a roupa dos dias de festa; também não se pode embelezar (pulseira, anéis, colares, etc.), nem pentear; deve usar roupa velha; se tiver de sair de casa, colocará um lenço na cabeça que a cubra até à altura dos olhos, para indicar às pessoas o período especial em que se encontra. Na alimentação: deve abster-se de certos alimentos como ovos e peixe. Deve comer papas de milho com folhas de mandioca e feijão. nos trabalhos caseiros: preparação da comida, limpeza e cuidados de casa. Proibição de relações sexuais: tratando-se de uma menina já casada, fica proibida as relações sexuais, durante o tempo da iniciação. (MARTINEZ, 2009).

também realizam para os filhos e filhas dos seus crentes ou para pessoas interessadas. A título de exemplo, a igreja católica tem ajudado meninas e meninos que não têm recursos para arcar com as despesas exigidas neste tipo de cerimônias em escolas destinadas à iniciação. Exemplos deste caso são os das entrevistadas Ivodia e Cacilda que tiveram os ritos de iniciação na igreja católica.

Programado o dia para os ritos de iniciação, as meninas são levadas de noite, depois do sacrifício tradicional, que consiste em pedir aos antepassados o êxito dos ritos de iniciação. Este ato acontece em cada casa das meninas que vão participar dos ritos. Esta cerimônia é feita pelo tio da mãe. Após o sacrifício tradicional, cada menina é levada para a palhota entre danças e cânticos. A instrução, nesta segunda fase, é constituída por três fases: *Nassapala*, *Ethorí* e *Epwarhó*.

A fase *Nassapala* consiste na continuidade dos ensinamentos da primeira fase, mas, neste momento, os ensinamentos são feitos usando pequenas dramatizações misturadas com canções. Na fase do *Ethorí*, intensifica-se a educação em todos os aspectos da vida, isto é, para além de preparar a menina para assumir responsabilidade na sociedade, promove-se, nela, a lealdade às instituições comunitárias. Esta fase inicia com a consagração por parte da *Mwene* e da *Apwiyamwenes*.

Figura 17: *Pwaroo* - local de realização dos ritos de iniciação

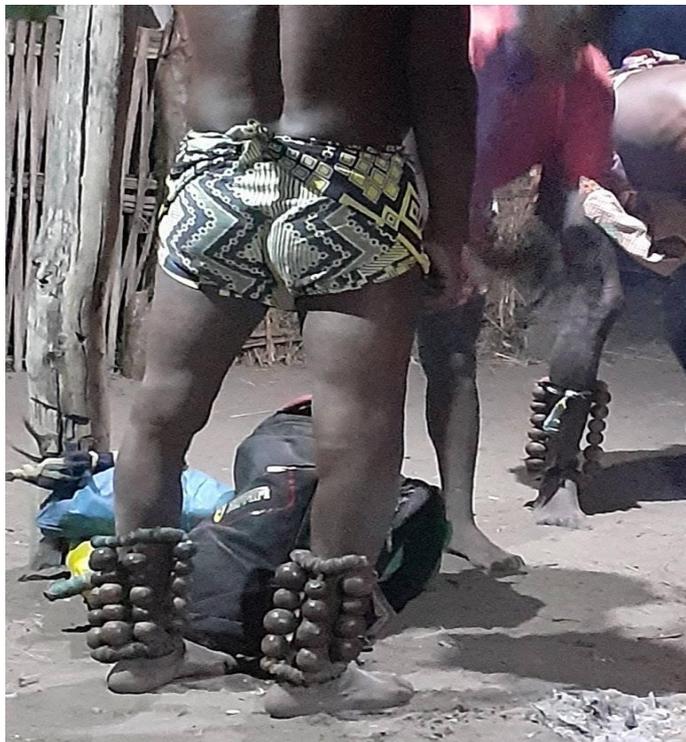


Fonte: Autor (2021)

A preparação dos *Mukulucanas* (Educadores), num total de 9 homens, começa com o processo de amarrar capulanas⁸⁴ em formato de fralda, enquanto os outros acendem fogo para aquecerem os batuques.

⁸⁴ Nome que se dá em Moçambique a um pano usado pelas mulheres para cingir o corpo e por vezes a cabeça.

Figura 18: Mukulucanas se preparando para a cerimônia dos ritos de iniciação



Fonte: Autor (2021)

Terminada a preparação dos *Mukulucanas*, o *Mwene* (rei) entrega ao líder dos *Mukulucanas* um pano branco e uma peneira cheia de farinha de *mapira*⁸⁵, que será usada para preparar *Melepos* (desenhos de bonecos que são usados para explicar a cultura macua). O *Melepo* é constituído por quatro categorias de bonecos: A primeira categoria representa a comunidade sob controle do *Mwene*; a segunda representa os diferentes animais que retratam diferentes comportamentos do homem ou da mulher; a terceira representa a genitália feminina e, por último, o boneco da *Apwiyamwene*.

O processo de construção do *Melepo* inicia com a colocação do pano branco no chão, que é assegurado por paus. Por cima do pano, bem no meio, coloca-se um ovo de

⁸⁵ Planta indígena que os seus grãos produzem uma farinha branca.

galinha coberto de farinha molhada e, em volta do ovo, desenham-se seis retângulos. Um outro círculo maior, em formato de um arco, é desenhado em volta dos seis retângulos. De salientar que por cima do círculo, do ovo coberto de farinha e dos retângulos são desenhadas duas linhas: uma de cor preta e outra de cor vermelha.

Figura 19: Melepo



Fonte: Autor (2021)

O pano branco representa a pureza do indivíduo ou a paz. O círculo em formato de arco representa cemitério e a linhas vermelhas significam o perigo da menstruação e a preta significa luto. O ovo coberto de farinha, no meio do círculo, simboliza a *Apwiyamwene* (rainha) e os seis retângulos os dias em que a mulher estará menstruada.

A segunda categoria de desenhos é de animais, lua e arco-íris. Entre esses animais, podemos ver um lagarto, cobra víbora e jiboia, inseto, cágado e rã (animal que vive na água). O lagarto significa respeito. O cágado significa que não deve humilhar ao amigo. A jiboia significa uma pessoa que quer destruir tudo na comunidade. Insecto (*Mwenter*) significa um homem que faz sexo com uma mulher menstruada. A rã simboliza uma mulher fofoqueira. Cobra víbora simboliza uma mulher que não aceita a educação da comunidade e dos pais. A lua simboliza o nascimento e a morte. Arco-íris simboliza uma pessoa ciumenta.

Figura 20: Melepo de animais



Fonte: autor (2021)

A terceira categoria de desenhos é da genitália feminina. Este desenho simboliza a menstruação. As missangas, à volta da genitália, significam que a mulher não deve usá-las, quando estiver menstruada, pois se usá-las significa que pode fazer sexo, estando em situação perigosa.

Figura 21: Melepo dos órgãos genitais feminino



Fonte: Autor (2021)

A última categoria é do desenho da coruja ou mocho, um animal sagrado e simboliza o padrinho que distribui os sexos pelos seres humanos.

Figura 22: Melepo da Coruja



Foto: Autor (2021)

Tendo em conta que toda a cerimônia se realiza à noite, por volta das 2100h, o líder dos *Mukulucanas*, acompanhado por outros, vai buscar as *mualis* (meninas a serem iniciadas) que se encontram no interior da casa da *Apwiyamwene*. O grupo de *mualis* e *Mukulucanas* não entra direto para o *Pwaroo*. Primeiro, dão uma volta no *pwaroo*. Essa volta é dada enquanto as *mualis* estão cobertas de capulanas. Quando entram no *Pwaroo*, as *mualis* ficam ajoelhadas, de costas para os *Mukulucanas*. A madrinha fica em pé, em frente da sua afilhada. Enquanto as *mualis* estão ajoelhadas, entra no *Pwaroo* a *Apwiyamwene* para consagrar a cerimônia, dando ordem para que o *Ethorí* inicie.

Finda a consagração, o líder dos *Mukulucanas* chama cada menina e a sua madrinha⁸⁶, que ajoelham e o *Mukulucana* explica o significado de cada *Melepo*. A explicação é acompanhada por uma canção específica e um giro da mão direita,

⁸⁶ Cada menina que vai aos ritos de iniciação é acompanhada pela madrinha. Assim acontece com meninos.

acompanhado por uma indicação do dedo máximo. Essa indicação inicia com o *Mukulucana* e a madrinha segue e termina com a *muali* que está com os seios visíveis. No fim deste processo, a madrinha deixa dinheiro no valor de 50, 00Mts (3 reais).

Figura 23: Mukulucana explicando os *melepos*



Foto: Autor (2021)

Findo o processo acima descrito, mais duas sessões seguem: a primeira sessão consiste em canções e danças, sendo que nas pausas de cada canção o líder dos *Mukulucanas* dá ensinamentos usando o *melepo*, ao mesmo tempo que vai destruindo o *melepo*. Na verdade, trata-se do aprofundamento da primeira explicação. A título de exemplo, o líder dos *Mukulucanas*, no boneco sobre a genitália feminina, explica como mexer os lábios das genitálias quando a menina estiver com o seu marido. Em adição, explica como a menina se deve comportar, quando estiver menstruada, isto é, quando estiver menstruada não deve dar água e fogo aos vizinhos ou qualquer pessoa que vá pedir um desses elementos. Porém, quando for a oferecer água, deve ajoelhar-se, sem que esteja de frente à pessoa, mas, sim, na lateral. Caso se trate de fogo, a menstruada deve colocar o copo ou o objeto com água no chão. Ademais, quando a menina estiver

menstruada e tiver que cartar/buscar água no rio, deve colocar um pau em cima da lata, para que o homem ou as pessoas vejam e não bebam essa água.

As explicações dos *Mukulucanas* apontam, ainda, que a menina deve saber que se namorar ou casar com um homem que ejacula muito esperma, então, esse homem não dá filhos. Porém, se for a casar com esse homem, não deve desprezá-lo ou chamá-lo de nomes pejorativos.

Para além do desprezo pelo marido que não dá filhos ser condenável, é condenável o desprezo quando estiver na presença de pessoas que vêm de outras partes do país ou do mundo, isto porque o governo da Frelimo não estranha a ninguém. Ensinam, ainda, que as meninas não devem ser como a rã (símbolo de uma mulher fofoqueira). Argumentam, ainda, que se a menina vir uma panela no portão de uma casa, não deve pedir fogo, porque há falecimento nessa casa. Apontam, em adição, que as meninas não devem contar nada a respeito do que aconteceu em todo o processo do às meninas que ainda não passaram pelos ritos, porque, se contarem, alguém da sua família pode morrer. Nos bonecos sobre animais, repete-se a explicação dada anteriormente.

Na segunda sessão, o ensinamento dá-se por via de teatro, onde os *Mukulucanas* trocam de roupa e vestem-se de pele de animais. Os *Mukulucanas* dramatizaram a ideia de que a mulher deve respeitar o seu marido, caso contrário, vai sofrer com filhos. Na encenação, uma certa mulher falta respeito ao marido e este, zangado, arranca a capulana da mulher. Esta, por falta de condições para comprar capulana ou vestuário, amarra sacos. Depois de arrancar a capulana, o marido conquista uma *mualis* e vai viver com ela. Com a separação, as crianças procuram o pai na sua nova família e informam que a mãe está magra e estão a sofrer. As filhas pedem que o pai volte para a casa.

Por outro lado, a ex-esposa vai ao curandeiro à busca de remédio, para que o marido volte para casa. O marido, enquanto passeava, encontra um amigo que, em conversa, diz-lhe que está com saudade da ex-esposa e quer voltar com ela. Depois de se separar do amigo, o marido encontra a ex-esposa e pede voltar para casa. Ela aceita e o marido vai levar as suas coisas na nova casa, e volta a viver com a ex-esposa.

Outra estória encenada consiste em ensinar às meninas que a mentira não é boa e destrói lares. Nesta encenação, um dos *Mukulucana* tira algumas *mualis* do *pwaro* para fora. Depois de alguns segundos, regressam. E uma personagem da cena questiona o que estavam a fazer fora do *pwaroo*. Um *Mukulucana* diz que estavam a amantizar. Com este pronunciamento, o *Mukulucana* explica que é perigoso mentir, pois pode destruir famílias.

A última estória ensina que, para viver, é preciso trabalhar. Assim, a encenação consistiu em uma personagem que não quer capinar ou trabalhar. Essa personagem, quando é convidada a ir à *machamba* (campo de cultivo) está sempre doente, mas, quando é convidada para comer, aceita de prontidão.

No fim da cerimônia, cada *Muali* e a sua madrinha pegam numa peneira e ficam em pé no meio do *pwaroo*, enquanto os *Mukulucanas* cantam e as famílias devendo *thuelar* (ofertar). Este processo de *thuelar* consiste em os membros da família da menina, que estão na cerimônia, colocar dinheiro na peneira. Todavia, se o dinheiro não for depositado na peneira ou se for pouco, os *Mukulucanas* zangam ou mandam a família aumentar. O dinheiro arrecadado neste processo é dividido entre os *Mukulucanas*, *Apwiyamwenes* e *Mwenes*.

Figura 24: Ato de Thuvelar (dar dinheiro)



Fonte: Autor (2021)

A última fase é designada de *Epwarhó*. Neste processo, as jovens são submetidas ao rito corporal que consiste na incisão do clitóris da menina, com o propósito de alargamento dos lábios vulvares, através da fricção com um preparado oleoso obtido das cinzas do fruto de uma árvore silvestre. De salientar que este processo inicia na fase designada *Nassapala*, porém, aquelas meninas que não apresentarem o clitóris bem desenvolvido podem ser submetidas a esse processo durante o *Epwarhó*.

Nesta fase são ensinadas como devem tratar o homem sexualmente, sendo que outros ensinamentos estão relacionados com o cuidado em colocar água para o marido tomar banho; recebê-lo quando voltar do trabalho; não questionar o marido sobre novidades do serviço no quintal, mas, sim, dentro de casa; não trancar-lhe a porta quando ele voltar tarde. Durante o ato sexual, a mulher não deve vir de cima; não deve fazer sexo anal; não deve fazer boquete ou broche. Findos os ensinamentos, no *Epwarhó* a menina recebe uma fruta (chamada *Ephiji*) que deve ser moída e colocada no pênis (este produto serve para que o ato sexual se torne um pouco seco e proporcione

mais excitação para ambos). Além disso, a menina recebe missangas que servem de estímulo para o homem.

Figura 25: Ephiji, substância que a menina recebe no fim dos ritos de iniciação



Fonte: Autor (2021)

Realizada a iniciação, o indivíduo pode tomar parte do pleno direito em toda as atividades da sociedade, isto é, pode se casar, pode participar nos sacrifícios tradicionais, sentar-se no meio dos adultos, falar publicamente em reuniões, tomar parte ativa nas festas e ir aos funerais. Porquanto, antes dos ritos de iniciação, a menina, por exemplo, vive ligada ao ambiente da mãe, à margem da vida social e sem discriminação sexual. A menina desconhece o significado do que está passando, pois ainda não passou pelos ritos de passagem, como sustenta Francisco Lerma Martínez (2009).

Olhando para questões referentes ao processo da união para efeitos do casamento na comunidade macua, este é exogâmico, ou seja, as pessoas são proibidas de casar na mesma linhagem. No contexto desta étnia é a família do noivo a primeira interessada a

preparar tudo o que está relacionado com o casamento. Pois, o casamento significa a entrada de mais um membro na família, um aumento numérico e qualitativo, mas também significa o fortalecimento seguro da linhagem. De acordo com Francisco Lerma Martínez (2009), a perspectiva comunitária do casamento não destrói o fator pessoal, pois a personalidade do indivíduo cresce e se enriquece, integralmente, na mediada em que vive e participa na vida comunitária. Em comparação com outras étnias, no casamento macua não existe instituição do dote matrimonial, mas quem enriquece com o casamento é a família da noiva, pois esta adquire mais um novo membro e, com os serviços que o noivo vai prestar, a família da noiva cresce em número e economicamente, pois o homem é quem vai viver na família da mulher. Todavia, este *modus vivendi* tende a desaparecer porque causa das misturas de etnias patriarcais.

De acordo com Francisco Lerma Martínez (2009), entender o casamento nesta etnia é relevante para compreendermos a sequência completa dos ritos, pois todos os ritos, desde o primeiro até ao momento da celebração da festa final, são considerados elementos importantes de um único e mesmo casamento. O casamento faz parte de uma das fases do ciclo e tem um papel de integração do homem e da mulher “na corrente vital, participando na função dos antepassados, intermediários entre a fonte original da vida e os homens e mulheres” (MARTÍNEZ, 2009, p.133). Acrescenta este autor que o casamento tem o seu fundamento nos ancestrais e a sua raiz está na fonte vital (MARTÍNEZ, 2009).

7.1.1.1.1.2. ESTRUTURA ECONÔMICA

No que concerne à economia, a agricultura é a atividade chave, isto devido à chuva constante e o desenvolvimento de barragens de retenção de água torna o posto administrativo com condições favoráveis para a prática da agricultura (MAE, 2014). A agricultura é a atividade dominante e envolve quase todos os agregados familiares. Embora existam pequenas infraestruturas de rega com capacidade para fazer irrigação de superfície e represas com potencial para irrigar pequenas áreas agrícolas, no geral, esta atividade é praticada manualmente em pequenas explorações familiares em regime de

consorciação de culturas com base em variedades locais, onde as culturas dominantes são: mandioca; milho; feijões nhemba e boer; mapira; algodão e cajú. Há, ainda, a produção de arroz pluvial nos vales dos rios Monapo e partes inferiores dos declives. De um modo geral, a produção agrícola é feita, predominantemente, em condições de sequeiro, que nem sempre é bem-sucedida, uma vez que o risco de perda das colheitas é alto, dada a baixa capacidade de armazenamento da humidade no solo, durante o período de crescimento das culturas.

Para além agricultura, a população pratica a pesca. Porém, esta é uma atividade pouco significativa, pois é praticada nos rios e riachos, principalmente na época chuvosa. Outras atividades são a carpintaria e o artesanato que surgem como alternativa à atividade agrícola. De salientar, ainda, a prática da caça, pois a fauna é diversificada, apontando para a existência de: macacos, gazelas, porcos do mato, répteis, insetos e aves de variadas espécies, no interior das florestas. Em adição, o posto tem uma riqueza florestal com um valor económico. Aponta-se a existência de madeira, como Umbila, Jambire, Pau-ferro, Chanfuta, Moco, Metonha e Pau-preto.

No setor industrial de Rapale-Sede predominam moageiras, num total de 17. Existem, ainda, prensas manuais de fabrico de óleo alimentar e duas indústrias incubadoras. Em adição, as indústrias de criação de galinhas e de produção de ovos são fortes neste posto, enquanto o comércio informal tem contribuído como fonte de emprego para a maioria de jovens. Este serve como o abastecimento da população em produtos de primeira necessidade, incluindo instrumentos de produção.

Entretanto, o posto enfrenta várias dificuldades para empregar os jovens e esta situação agudizou-se nos últimos anos, pois, devido a ataques de insurgentes na província de Cabo Delgado, o distrito tem recebido muitos deslocados de guerra. De acordo com Padre Arnane⁸⁷ da Igreja católica, até agosto de 2021, o distrito contava com 1200 deslocados.

O distrito possui uma instituição bancária, o Banco Único. Para além desta instituição, as pessoas recorrem aos serviços oferecidos pelas operadoras de telefonia móvel da Vodacom, no sistema Mpesa e da Movitel, no sistema E-mola, para efetuar as suas transações bancárias.

⁸⁷ Entrevista realizada no dia 27 de agosto de 2021, no bairro Namuali.

7.1.1.1.2. MENINAS DE RAPALE-SEDE E O SEU COTIDIANO FAMILIAR

No Posto Administrativo de Rapale-Sede conversamos com 11 meninas (Sílvia, Ivodia, Genasabete, Consolada, Sheila, Belucha, Lurdes, Angelina, Cacilda, Teresa e Célia). Uma delas vive no bairro Namuali e as restantes no bairro de Cuhari. Estas participantes vivem em um ambiente precário, sem muito acesso à mídia e com nível de escolaridade baixo, excepto três que concluíram o 12^a ano do ensino médio. Em adição, quase todas têm a agricultura como fonte de subsistência, excepto uma que a mãe é professora.

7.1.1.1.2.1. SILVIA: resistência à “modernidade”

A Sílvia é uma *Namatoto*⁸⁸, cristã de 18 anos, que não se lembra do dia em que nasceu, somente o ano, o de 2003. Nasceu em Natiquire, Município de Nampula. É filha de pais separados, tem quatro irmãos e duas irmãs que vivem no bairro de Cuhari, local que, de acordo com a Sílvia, a família encontrou melhores condições de vida. Casou-se aos 17 anos e viveu com o parceiro que o conheceu na rua, vendendo badjias (um alimento feito à base de feijão fradinho, que se assemelha à acarajé) confeccionadas pela mãe. Com o seu ex-marido viveram juntos durante um ano. O namoro e a gravidez contribuíram para o abandono da Escola Primária Completa de Etropeni, onde frequentava a 6^a classe.

Dessa união teve um filho que hoje tem um ano. Separou-se do marido por motivos de brigas constantes. Segundo ela,

Brigávamos todos os dias, isto por que fui mandada para casa dos pais dele quando estava grávida, enquanto ele e a família não têm condições. Confesso

⁸⁸ Uma mulher que já tenha pelo menos um filho.

que quando me enviaram fiquei muito feliz, porque ia ficar à vontade com o meu marido. Eu estava cansada de viver com os pais biológicos. Pois, era crescida porque já tinha visto a primeira menstruação. Era tempo para casar. Embora não deu certo o meu primeiro casamento, sonho em encontrar um homem para casar porque acredito que a dignidade de uma mulher está no casamento. (SILVIA, 2021).

A Sílvia vive numa casa precária feita de pau a pique, coberta de capim, sem energia elétrica e sem quintal cercado. Os seus sustentos provêm da prática da agricultura de subsistência, com algum apoio do pai da criança, dos seus pais e da avó, que com ela vivem. A Sílvia conta que o seu cotidiano inicia por volta das 6:00 horas, indo vender pastéis no mercadinho ao longo da estrada que vai à Mocuburi. Esta afirma:

Nos dias em que não vou ao mercadinho vou à machamba. Para machamba saio as 6 horas com minha mãe ou minha avó e só voltamos por volta das 11:00 horas. O trabalho consiste em capinar, mas neste momento estamos a tirar amendoim. Quando volto da machamba trago lenha, verduras para caril. Chegando em casa cozinho e depois almoço. Findo o almoço, vou passear com as minhas amigas no mercadinho ou vou assistir filmes na casa da minha amiga ou no cineclube. Terminado de brincar, volto para casa e cozinho o jantar. Depois do jantar durmo. (SILVIA, 2022).

O cotidiano da Sílvia está muito longe do mundo das tecnologias. Ela confessa: “não tenho telefone (celular), rádio e nem televisão, e só assisto filmes no cineclube da comunidade.” Filmes esses que, na sua maioria, relatam estórias de guerras ou de lutas, podendo ser de origem americana ou chinesa. A Sílvia só tem contato com notícias quando passa por alguma casa da vizinhança, caso o rádio ou o televisor estejam ligados.

Realmente, durante os cinco meses que convive com a Sílvia, de segunda-feira a sexta-feira, a rotina dela limitava-se a ir a machamba (campo de cultivo) e o retorno a casa, por volta das 12h. Ao chegar à casa, começava a cozinhar. Já, no fim da tarde, por volta das 18h, ela passeava pela rua, descalça com o filho nas costas em direção ao cine clube, para assistir filmes. Aos sábados, deslocava-se para a machamba/campo de cultivo para cortar capim que serve para cobrir casas, enquanto aos domingos ficava em casa ou ia se divertir no mercado ou na vizinhança com as amigas.

A conversa com a Sílvia explorou a sua experiência na questão dos ritos de iniciação. A entrevistada afirmou que viu a sua primeira menstruação a caminho da mata, onde ia buscar lenha. Segundo ela, foi a amiga que notou e a chamou a atenção. Coube à amiga ir falar com a tia, porque a entrevistada tinha medo, mas a tia não se preocupou. Só no segundo mês, quando voltou a menstruar, a tia prestou atenção e foi falar com a mãe. Esta, por sua vez, foi chamar as *Mukulucanas* que a levaram e a introduziram no interior da casa, onde foi aconselhada a colocar um pano nas genitálias, sempre que vir a menstruação, devendo escondê-la para não ser do conhecimento de muita gente. Também a ensinaram a não salgar comida enquanto estivesse menstruada, e que não devia fazer sexo. Esta constitui a primeira fase dos ritos de iniciação, chamada na *Nassapala*.

De acordo com a Sílvia, a segunda fase dos ritos de iniciação, chamada *Nassapala* (primeira fase dos ritos de iniciação para a comunidade de Rapale-Sede), ocorreu cinco anos depois de se separar. Nessa etapa, o pai e a mãe economizaram dinheiro e chamaram as *Mukulucanas* para a sua casa, isto porque mandar uma filha para os ritos de iniciação custa caro. A Sílvia relatou: “na *Nassapala* ensinaram-me as mesmas coisas que falaram quando vi a primeira menstruação, só que, neste momento, o ensinamento era feito através de canções que insultam e nos pequenos intervalos explicavam o significado das canções”. Entretanto, a entrevistada não se lembrava das canções.

No que concerne à segunda fase, chamada de *Ethóri*, a Sílvia disse não ter passado por ela. De acordo com a entrevistada, a família optou por não submeter a filha a essa fase, porque tinha pouco dinheiro e passar por ela requiere muito dinheiro. Assim sendo, foi submetida à última fase chamada de *Epwarhó*. Nessa fase, “ensinaram-me como cuidar do homem e como satisfazê-lo usando o *Ephiji*. Falar-me que devo carregar o meu marido depois do banho. Logo de manhã devo preparar comida para ele comer e quando estiver a regressar do trabalho devo recebe-lo”.

Já, no fim deste encontro, exploramos a apropriação da Sílvia sobre as uniões prematuras. Ela disse que “são aquelas que ocorrem quando a menina se une ou casa enquanto ainda não viu a primeira menstruação.” Para a Sílvia, não existem uniões prematuras, porque qualquer menina que namora não é criança.

Entretanto, como se fazia tarde acordamos um novo encontro para o dia 12 de julho, em que o objetivo seria a evocação da memória da entrevistada sobre os audiovisuais de prevenção e combate às uniões prematuras.

7.1.1.1.2.2. IVODIA: resistência à “tradição”

Ivodia tem 19 anos, nascida em Rapale, filha de Piedade Daniel, sua mãe, já falecida e de Daniel Celestino, seu pai, desempregado e vivendo com outra mulher. A entrevistada mora com os irmãos, numa casa precária feita de pau a pique, coberta de capim e tem energia elétrica. Para o sustento, contam com a venda de frituras e produtos nas bermas da estrada, provenientes da sua machamba (campo de cultivo), onde praticam a agricultura de subsistência. Conta, ainda, com ajuda da avó, que é camponesa.

Falando com a Ivodia sobre o seu cotidiano, ela explicou que acorda às 5 horas ou 6 horas, senta na cama, pensando em como resolver a falta de dinheiro, pois está com planos de abrir um negócio e o dinheiro anda muito escasso. Depois desses minutos de meditação, levanta-se e prepara o irmão de 6 anos e o acompanha à escola. De volta para casa, varre o quintal e prepara o almoço. “Normalmente, não temos o pequeno almoço porque não há dinheiro; assim sendo, só temos o almoço e o jantar. Depois do almoço, às vezes, vou assistir futebol, embora não gosto, mas serve para distrair.”

No que concerne à machamba/campo de cultivo, afirmou que só vai aos sábados, por volta das 6 horas, para capinar, mas no momento da entrevista estava em colheita do amendoim e regressava a casa, aproximadamente, às 10 horas ou 11 horas, carregada de lenha e verduras para cozinhar. Acrescentou que só ia aos sábados, porque os restantes dias leva o irmão à escola. No domingo, vai à Igreja Batista.

A Ivodia concluiu a 12^a classe, na Escola Secundária de Rapale, em 2020. No momento da entrevista, estava em casa procurando emprego e se preparando, de forma autónoma, para entrar na universidade, pois sonha em ser médica ou professora da escola secundária. Ela é cristã, membro da Igreja Baptista e no seu tempo livre lê bíblia. Para além disso, ajuda na educação das irmãs mais novas. A religiosidade da Ivodia é

tão forte que é quase impossível encontrá-la em casa no domingo e mesmo aos sábados. Falando da sua vida amorosa, ela afirmou:

Não namoro porque não acredito nos homens atuais e tenho medo de casar-me e esse homem proibir de cuidar dos irmãos mais novos que depende de mim, pois os meus irmãos mais velhos não têm bom comportamento, mas também aqui não existe namoro. O que se chama de namoro não é passear ou conversar, mas sim fazer sexo, enquanto eu não estou nesta parte (IVODIA, 2021).

Apesar da condição de pobreza, a Ivodia sacrificou-se para comprar um smartphone de marca Azumi, de segunda mão, que a permite acessar conteúdos escolares, pois não tem televisão nem rádio.

O telefone⁸⁹ desempenha um papel central na minha vida, porque é através deste que tenho acesso ao *Facebook* e *Whatsapp* que uso como ferramenta para trocar informações. Uso frequentemente o *WhatsApp* pois faço parte de um grupo de igreja, mas também serve para pesquisar sobre saúde e buscar material da escola enquanto estudava. (IVODIA, 2021)

A Ivodia apontou que está sempre conectada ao celular, quando tem crédito e, quando sem crédito, deixa o aparelho de lado. A conexão da Ivodia não é sistemática, pois não tem dinheiro para comprar uma recarga. No dia que consegue comprar, é apenas uma recarga de 10,00Mts (R\$0,8 ao câmbio de R\$1 por 13,00Mts). Por exemplo, enquanto estávamos em Rapale e precisamos falar com ela, enviamos uma mensagem para o WhatsApp dela, mas só viu depois de duas semanas, quando o assunto que nos levou a enviar a mensagem já tinha sido resolvido. Depois de sairmos de Rapale para Dombe, houve necessidade de nos comunicarmos com ela, para que falasse com o guia. Para dar-nos resposta fomos obrigados a comprar uma recarga e enviar. É justo, pois eram nossos assuntos, mas também, pode revelar que não tem condições para alimentar um celular.

⁸⁹ Celular.

A nossa conversa com a Ivodia explorou a sua experiência, no que tange aos ritos de iniciação. Esta falou que, dias antes, esteve nos jogos escolares e, por lá, falaram, além de terem distribuído pensos higiênicos para todas as meninas. Ela confessou que não sabia do que se tratava e esforçou-se para saber, mas as outras meninas não a disseram nada. Assim, ficou observando o que fazia com aquilo. Por sorte ou azar, quando chegou à casa, três dias depois, viu que tinha sangue e fez o que tinha visto e só depois foi falar com a mãe. Sua mãe, por sua vez, falou com a avó que chamou as *Mukulucanas*⁹⁰ e explicaram como deveria lidar com a menstruação. Na mesma ocasião, explicaram que não devia salgar comida, enquanto estivesse menstruada, pois isto pode trazer doenças.

A Ivodia contou que a segunda parte da cerimônia aconteceu na Igreja Católica. De acordo com a entrevistada, esta cerimônia foi conduzida pelos *Mukulucanas* da comunidade, convidados pela igreja, no bairro de Namuali, onde participavam dos ritos de iniciação 23 *mualis* (donzelas). Esta fase envolve três etapas: *Nassapala*⁹¹, *Ethóri*⁹² e *Epwarhó*⁹³. De acordo com a entrevistada, na *Nassapala* há canções e danças. Abaixo há o exemplo da letra de uma das canções traduzida para o português:

Aceder o fogo em baixo das formigas, minha mãe⁹⁴
Me falava que minha filha vou morrer e vais ficar a ver.

Terminada a última fase dos ensinamentos, do *Ethóri*, as meninas vão tomar banho, vestem roupas novas e junto com as madrinhas, vão a casa do *Mwene* para se despedirem. Finda a despedida, cada *muali* (donzela) e sua madrinha voltam para casa, onde a menina recebe presentes e há festejo.

A Ivodia explicou que "quando terminaram os ritos de iniciação, não me sentia madura para casar, embora muitas meninas, quando saem, sentem-se crescidas e têm vontade de experimentar os ensinamentos dados referentes à vida em matrimônio." Entretanto, a nossa interlocutora confessou que: "não quis experimentar porque tinha

⁹⁰ Educadoras.

⁹¹ É a fase dos ensinamentos ligados à higiene do corpo.

⁹² É a fase dos ensinamentos ligados ao respeito pela comunidade, familiares, pais, irmãos, etc.; respeito às leis da comunidade, do estado. Nesta fase, explica-se, ainda, como a família macua está organizada e que animais deve temer e com quais deve conviver.

⁹³ É fase dos ensinamentos ligados à casa, isto é, como cuidar do ambiente doméstico e do marido.

⁹⁴ A canção significa que é importante ouvir a educação dos *Mukulucanas*, caso contrário, sofrerá.

medo de engravidar e por isso pensei que seria melhor usar os ensinamentos para quando for a casar, pois na escola ensinam que devemos casar com 18 anos, assim sendo, só vou casar depois de terminar a escola e ter emprego.”

7.1.1.1.2.3. GENASABETE: ausência de ajuda às famílias
mina a estratégia de combate às uniões prematuras

Genasabete é uma moça cristã de 19 anos. É filha de Júlio da Silva Saguete e de Zerafina Augusta. Nasceu na província de Niassa, no dia seis de maio de 2002. No momento da entrevista, vivia em Rapale-Sede, porque a sua mãe, no fim da formação do curso de professorado, foi designada em Rapale-Sede. Neste Posto Administrativo, para além da mãe, vive com a sua irmã Genacia e com o seu irmão Kelvin. A sua irmã está prestes a se formar como técnica média em saúde, enquanto o seu irmão frequenta a quarta classe. Os pais são separados, sendo que o pai se encontra a viver com outra mulher, na cidade de Nampula. Ele se comunica com os filhos que apenas ajuda no pagamento das mensalidades da irmã em formação.

A Genasabete contou que o seu cotidiano inicia a partir das 5 horas. Ela acorda e faz limpeza/faxina em casa, isto é, varre e lava loiça. De acordo com Genasabete: “fina as atividades de varrer e lavar loiça, preparo o mata bicho (pequeno almoço) para a minha mãe, irmão e meu irmão e depois de comer algo me dirijo para o centro de saúde onde dou palestras sobre o aborto seguro.” Estas palestras são dadas às segundas-feiras, a partir das 7h e 30 minutos, e só volta para a casa por volta das 14 horas ou 15 horas, dependendo da programação. O sábado está reservado para a machamba/campo de cultivo. Segundo ela,

Saio com a mãe e a irmã para Machamba campinar por volta das 4:00 horas e como é longe as vezes levamos comida ou cozinhamos lá e só voltamos por volta das 16:00 horas. No domingo vamos para a igreja evangélica de Moçambique. Depois destas atividades assisto novela com a minha irmã isto por volta das 17:00 horas, porque a minha mãe não assiste porque diz que não ensina nada de útil. Por não gostar, as vezes não paga a DSTV, mas apelamos para pagar pois para nos essas novelas ensinam coisas boas sobre a vida nos dias de hoje. (GENASABETE, 2022).

No quintal da casa da Bete (nome carinhosamente a Genasabete é chamada) tem duas casas, uma feita de blocos de barro e com telhado de chapa de zinco, e outra feita de pau a pique, com cobertura de capim. Todas têm energia elétrica, além de banheiro melhorada.

A interlocutora contou que concluiu 12^a classe em 2020, na Escola Secundária de Rapale e, naquele momento, era ativista da Organização não Governamental Coalizão da Juventude. Suas atividades, na ONG, incluem fazer palestras nas escolas e nas comunidades sobre o aborto seguro. Entrou nesta organização por meio de um processo seletivo que aconteceu no centro de saúde. Segundo a entrevistada, foram várias candidatas, tendo sido selecionadas 4 meninas que mostraram mais habilidades na função que se pretendia.

Falando dos seus sonhos, a Bete disse pretender estudar, casar e ter quatro filhos. Contudo, ela entende que, neste momento, não pode realizar esses sonhos, porque não trabalha, além de não poder ir à escola, pois, os seus pais estão pagando a escola da irmã. Assim, só pode esperar até que a irmã conclua os estudos.

No que tange à sua vida amorosa, Genasabete afirma:

Tenho namorado, mas ainda não apresentei à mãe, embora esta exige que devemos apresenta-la. Não fiz, pois, as famílias quando você apresenta namorado deixam de fazer as suas obrigações para o namorado e como o meu namorado não trabalha não fica bem apresenta-lo pois será um peso para ele (GENASABETE, 2021).

No consumo midiático, a Genasabete afirmou:

Tenho telefone celular com acesso às redes sociais. As plataformas que mais uso são o *Whatsapp* e *Youtube*. O *Whatsapp* uso para conversar com os meus amigos, familiares e namorar, enquanto o *Youtube* é para pesquisar as minhas novelas, escutar as minhas músicas e assistir coisas de outros países”. (GENASABETE, 2021).

Também exploramos suas práticas para além das redes acima:

Para além destas plataformas uso o *Google* para pesquisar o que não percebo e como sou ativista da *Coalizão*, procuro aprofundar algumas matérias⁹⁵. Gosto muito de novelas e neste momento estou a assistir *Cair em tentação*, uma telenovela mexicana que passa na *Soico Televisão – STV –* (GENASABETE, 2021).

O uso das redes sociais pela da Genasabete não é sistemático, pois não tem dinheiro para adquirir pacotes de internet. Exemplificando, terminados os 5 meses em Rapale-sede e desejando alguns esclarecimentos sobre a alguns aspetos que escaparam enquanto estava lá, enviamos uma mensagem que ficou um mês para ser visualizada. Assim, fomos obrigados a falar telefonarmos para a amiga para solicitar tal informação.

A conversa explorou o momento de maturidade da menina. Neste tópico, a Genasabete contou sobre a experiência da sua primeira menstruação:

Vi a primeira menstruação enquanto dormia. Quando acordei estava com sangue e fiquei assustada e fui deitar toda a roupa que eu trazia pois estava cheia de sangue e voltei a colocar nova roupa. Como não sabia que devia colocar penso⁹⁵ voltei a molhar e já estava ao lado da minha mãe e quando me levantei da cadeira ela viu, mas não falou nada e foi chamar a minha irmã mais velha, já falecida. A minha irmã me chamou e conversou comigo e nessa conversa disse que eu estava a sangrar, mas não respondi nada. A minha irmã disse que não era nada e deu-me os pensos dela e embrulhou a minha calcinha e disse para eu usar. Disse, ainda, que podia usar os seus pensos e que não devia usar o mesmo penso todo dia (GENASEBETE, 2021).

A entrevistada seguiu relatando sua experiência com a sua primeira menstruação, nos seguintes termos:

⁹⁵ Absorvente menstrual.

Fui chamada para casa da minha avó em Iapala, em Ribáuè. Lá estavam as minhas tias e outras senhoras que começaram a falar que o ciclo menstrual não era nada e que cada mulher sempre quando chega a fase sai e isso significa que já cresci e devo cuidar da minha higiene, ter cuidado com homens pois posso engravidar. Fereram umas ervas e deram-me para tomar e disseram-me que já tinham terminado e que podia sair. Este processo aconteceu enquanto estava de capulana⁹⁶ até a cintura com as mamas fora. Depois de tomar os remédios fui vestir uma roupa normal e voltei para o convívio das primas e só voltei para casa da minha mãe no dia seguinte de comboio. (GENASABETE, 2021).

Genasabete destaca, também, que ainda não passou por outras fases dos ritos de iniciação, devido à falta de dinheiro. E, quando procuramos saber quando é que uma menina ou menino deveria casar, ela respondeu: “os jovens devem pelo menos completar a 12ª classe e, depois disso, podem fazer o que quiserem, isto é, se querem continuar a estudar até o ensino superior podem; ou se quiser casar pode.”

7.1.1.1.2.4. CONSOLIDADA: a família como mediação da “modernidade”.

A Consolada é cristã de 23 anos. Viveu quatro anos casada e, no momento da pesquisa, encontrava-se separada. A entrevistada nasceu a 24 de junho de 1997, na província da Zambézia. É filha de pais separados, Júlio Armando e Mônica de Sousa. Ela vive com uma sobrinha, numa casa feita de material precário, coberta de capim, sem energia elétrica e nem quintal cercado. No momento, a Consolada é ativista de saúde na ONG Coalizão da Juventude, onde realiza palestras na comunidade sobre o aborto seguro. Aderiu à ONG Coalizão por meio de um concurso realizado no centro de saúde. Nesse concurso, foram selecionadas as melhores e ela foi uma das selecionadas.

A Consolada revelou que o seu cotidiano é dividido entre o trabalho de ativismo e a machamba (campo de cultivo). Na segunda-feira, quarta-feira e sexta-feira o tempo é ocupado pelas atividades de palestra no centro de saúde e na comunidade. Para estas palestras, ela acorda cedo, por voltas das 5 horas, faz limpeza da casa e, por volta das 6h, desloca-se ao centro de saúde, onde as palestras iniciam por volta das 7 h e 30 minutos e podem terminar às 14 horas. Durante esse período de tempo, ela explicou:

⁹⁶ Tecido que faz parte da cultura moçambicana como apontamos acima.

Não como nada e só como algo quando volto para em casa, por volta das 15:00 horas. Nas terça-feira e quinta-feira vou à machamba. Para esta atividade acordo as 5 horas e volta para casa por volta das 10:00 horas carregada de lenha, verduras, amendoim, etc. dependendo da época. Quando chego à casa preparo algo para comer e só termino de cozinhar por volta das 13:00 horas. nos sábados vou à machamba da mãe para ajudar e no domingo a igreja União Batista é a prioridade. (CONSOLADA, 2022).

A interlocutora concluiu a 12^a classe, em 2020, na Escola Secundária de Rapale, e sonha em ingressar na universidade, mas não tem dinheiro, nem emprego para custeá-la. Para suportar as despesas da casa, faz serviços de ativismo de saúde na comunidade. Esta atividade não dá um salário, mas, sim, um subsídio que não é suficiente para se manter. Contou, ainda, que possui uma parcela de terra junto ao rio Monapo, onde pratica agricultura de subsistência, o que a ajuda para o seu sustento, cultivando mandioca, milho, etc.

A Consolada casou-se aos 16 anos, como atesta a sua fala:

Tomei essa decisão porque o meu namorado prometeu-me casar. O meu namorado aproximou-se da minha mãe para pedir-me em casamento, mas a mamã negou e o argumento foi que eu era criança e devia estudar. Como consequência da rejeição da mãe, fugi de casa e fui viver com o meu marido, mas quando a minha mãe tomou conhecimento veio ter com o meu marido e disse que eu não devia parar de estudar e o meu marido devia ir buscar as minhas roupas e os meus livros. (CONSOLADA, 2021)

Através desta verbalização, compreende-se que o marido da Consolada respeitou o desejo da mãe e permitiu que a nossa interlocutora continuasse com os estudos, mas, quando ela estava na 11^a classe, o marido a acusou de estar namorando com os professores, tendo queimado o seu uniforme. Porém, como estava no fim do ano,

Por medo da mãe, pedi o uniforme de uma amiga e foi para escola realizar as últimas avaliações. Quando voltei, o meu marido bateu-me até desmaiar”. No dia seguinte, a minha mãe e o meu irmão tomaram conhecimento e vieram, nos levaram à polícia. Na polícia o marido foi preso por um dia. Depois disseram que o marido devia se responsabilizar pelas despesas hospitalares até a minha recuperação. Depois da minha recuperação separei-me e o marido foi obrigado a comprar um espaço e construir uma casa para mim, onde vivo atualmente. (CONSOLADA, 2021).

Ademais, a Consolada não tem televisor e, por via disso, não tem acesso aos programas televisivos, mas ela escuta programas radiofônicos através do seu telefone:

Gosto de escutar noticiários e programas de igreja. Para além de escutar o rádio uso o telefone para comunicar, acessar *WhatsApp* e *Facebook*. Uso mais o *Facebook* porque estou num grupo de *Facebook* onde tem aulas de culinária, isto é, aprendo a fazer coxinhas, bolo de mesa, recheios e chamuscas. (CONSOLADA, 2021).

Aponta, ainda, que “um dia sem telefone é um dia de má disposição, porque alguém pode ligar e perder chamadas e posso perder muita coisa”. Dando exemplo, argumentou a Consolada que:

É através do telefone que aprendi a culinária e também é através deste que recebo tarefas da Coalizão da juventude no diz respeito ao que deve fazer ou onde devo ir dar palestra. Também uso o telefone nos tempos livres para ler a bíblia, ler o guião do ativista e conversar com amigas. Atualmente, entretanto, o uso está limitado porque a tela do aparelho está estragada. (CONSOLADA, 2021).

Embora a Consolada tenha um celular com acesso às redes sociais, o seu acesso é problemático, pois não tem dinheiro para adquirir um pacote de internet, chegando a ficar um mês sem acessar as redes. Por exemplo, quando o pesquisador regressou ao Brasil, após a pesquisa de campo, durante as releituras das entrevistas, enviou uma mensagem no dia 4 de março e, no entanto, até o dia 5 de abril ela não a tinha visto ainda.

A nossa conversa estendeu-se à experiência da Consolada nos ritos de iniciação. A entrevistada mencionou que a primeira menstruação apareceu na escola e, quando percebeu, não ficou assustada, pois já tinham abordado esse assunto na sala de aula, na disciplina de ciências naturais. Assim, ela disse:

Logo que vi notei que já era crescida e falei para minha prima, porque tive medo da minha tia. Porém, a minha prima me assustou dizendo que tinha HIV e insistiu para saber quem me fez sair sangue? Como era antes de fazer sexo, disse que nunca tinha feito relações sexuais. Depois deste susto, ela foi

dizer a minha tia e como vivíamos na cidade a minha tia levou-me para Rapale junto a minha mãe. A minha mãe chamou as *Mukulucanas* que iniciaram com ensinamento. O ensinamento levou um dia e a *Mukulucana* disse que ‘eu era já crescida’ e apontou que quando estiver de período não devia brincar com meninas que ainda não donzelaram e não devia brincar de saltar acorda, pois, o penso (absorvente menstrual) pode cair. Findo o ensinamento, voltei com a minha tia para a cidade de Nampula e só quatro anos depois fui submetida ao segundo rito de iniciação (CONSOLADA, 2021).

Na segunda fase, “Fui enquanto já estava separada”. Nesta fase,

A minha tia perguntou a minha mãe se eu já estava madura para o efeito e a minha mãe respondeu que sim”. Assim, foi organizado o dinheiro, onde a minha tia trouxe arroz, um saco de feijão manteiga e a outra minha tia mãe trouxe um porco enquanto a minha mãe tirou farinha e quatro galinhas. Na cerimônia “só éramos duas meninas, minha prima de 20 e eu de 18 anos.(CONSOLADA, 2021).

No *Nassapala*⁹⁷, “fomos ensinados sobre o respeito e foi feito através de canções e danças chamada *Nakula*”. Cada canção tem uma informação específica. A título de exemplo:

A hiena se anoitecer anda descontrolada⁹⁸
A hiena se anoitecer anda descontrolada.

Na fase do *Ethóri*⁹⁹, “o ensinamento está relacionado com a maneira de vestir, respeito com as pessoas, cuidados para não cozinhar enquanto estiver em menstruação, pois pode provocar problemas de saúde para o homem ou os membros da família.” Na última fase, o *Epwao*, as questões estão relacionadas com os cuidados no casamento, cuidar do seu marido, se estiver doente, como deve cuidar. No fim destes ensinamentos, a madrinha oferece um pó e missangas, enquanto as *Mukulucanas* explicam como usar estes materiais. Estes materiais devem ser usados quando o marido pede, quando a mulher estiver com vontade de fazer sexo ou quando deseja pedir algo ao marido.

⁹⁷ É a fase dos ensinamentos ligados à higiene do corpo.

⁹⁸ A hiena simboliza uma menina que, à noite, anda de qualquer maneira. Assim sendo, a menina não deve se comportar como a hiena.

⁹⁹ É a fase dos ensinamentos ligados ao respeito para com a comunidade.

Terminado este processo volta-se para casa e para quem é casada deve fazer o que aprendeu e para quem não é deve aguardar para quando tiver marido.

A Consolada esclareceu que

a condição para a menina ir aos ritos de iniciação é a primeira menstruação e isto culturalmente significa que a menina já está crescida e findos os ritos de iniciação a menina está madura. Isto porque a menina recebeu os ensinamentos sobre os cuidados do corpo, respeito com os pais, irmãos, familiares e a comunidade. (CONSOLADA, 2021).

Todavia, “isto não significa que todas as meninas estão preparadas para o casamento porque algumas vão aos ritos enquanto são crianças”. Sublinha que os “ritos são muitos bons porque preparam a menina para perceber o mundo da vida e da sobre a vida conjugal”. Dando exemplo, a Consolada afirmou que casou antes de ir aos ritos de iniciação, sendo que “não me sentia preparada, mas como brincava com alguém que estava no lar e dizia que casar era bom tive o desejo de experimentar. Também. o meu namorado dizia que queria casar-me e preferi não ouvir a minha mãe porque ela era contra”.

7.1.1.1.2.5. SHEILA: os ritos de iniciação como passaporte para o sucesso no lar

A Sheila é cristã, tem 18 anos e nasceu em 2003, porém, não se recorda do dia e nem do mês. Ela vive com os pais, no bairro de Cuhari, numa casa de alvenaria, com energia elétrica, mas o quintal não é cercado. É filha de Lorindo Luís, funcionário do Ministério da Educação e desempenha o papel de chefe da secretaria¹⁰⁰ e da Mela

¹⁰⁰ No momento da entrevista encontrava-se de licença, porque estava doente.

Albino, camponesa¹⁰¹. A Sheila tem cinco irmãs e três irmãos, sendo que dois vivem na cidade de Nampula e os outros vivem com ela e os pais.

A entrevistada é separada de uma união que aconteceu quando tinha 15 anos e durou dois anos. Dessa relação, teve um filho de nome Quito Madizime, de um ano e oito meses. Este menino é fruto da primeira relação com um jovem que o conheceu enquanto vendia frituras no mercado, portanto, motivo que a fez desistir da escola na 5ª classe, na Escola Primária de Cuhari. Em 2022 retomou os estudos.

De segunda-feira à sexta-feira o seu cotidiano inicia por volta das 4 horas, quando acorda, varre o quintal e lava a loiça. Terminada a limpeza da casa, prepara-se para ir à escola, onde entra às 7h30 minutos e retorna a casa, por volta das 10h.

Quando regresso à casa o foco está na cozinha. Preparo a comida para a família e depois do almoço pego os cadernos para rever o trabalho de casa dado na escola. No sábado dedico a organizar o que não consigo fazer durante a semana como lavar a minha roupa e do meu filho. Lavo, ainda, a roupa dos meus irmãos e da minha mãe e do meu pai. Terminadas estas tarefas vou aos ensaios na igreja união batista. No domingo, vou a igreja rezar e só regresso por volta das 11 horas (SHEILA, 2022).

No consumo midiático, a Sheila tem um celular sem acesso às redes sociais e só serve para as ligações comuns. Para além deste aparelho, a Sheila tem acesso à televisão e gosta de telenovelas. “Gosto da novela da *Miramar*, designada *Manu*, porque tem poderes e tudo que deseja acontece e gostava de ser como ela para que tudo que quero possa acontecer”. Para além de assistir novela, a televisão serve como fonte de informação, mas afirmando: “não assisto frequentemente as notícias. ”

Embora a Sheila tivesse um celular, o seu uso era problemático, porque faltava-lhe dinheiro para recarregar. Apenas espera ligações. Fato curioso é que no primeiro encontro ela estava na posse do celular, mas no segundo encontro não tinha. No quarto encontro, tinha novamente. Portanto, este cenário de estar na posse do celular alguns dias e outros não pode revelar que ela o telefone, seja do namorado.

A Sheila é uma menina problemática. Na última entrevista, já não se encontrava em casa dos pais, mas, sim, em casa do segundo marido e grávida. Mas, duas semanas

¹⁰¹ Importante salientar que nos dias das entrevistas, a mãe de Sheila encontrava-se hospitalizada porque sofreu acidente de moto.

depois, saiu da casa do segundo marido, pois ele a acusava de traí-lo e recusava a gravidez. Durante esse tempo, ligava para o pesquisador pedindo dinheiro, porque não tinha o que comer. Demos dinheiro, mas, com o tempo entendemos que isto poderia comprometer a pesquisa. Neste contexto, solicitamos a tia (a Consolada) para intervir.

Falando da sua na experiência nos ritos de iniciação, a Sheila disse que ainda não foi aos ritos, apenas teve ensinamentos iniciais que consistem em algumas explicações sobre como cuidar da sua higiene pessoal, no momento da menstruação. Explicou que não foi aos ritos de iniciação, porque os pais não tinham dinheiro. Mas passou da *Nassapala*, onde ensinam a não salgar a comida, caso esteja menstruando, pois, tal atitude pode provocar doenças. Sublinhou que, embora não tivesse sido iniciada, sentia-se crescida pelo fato de ter visto a primeira menstruação. Ela acrescentou: " fui ao lar porque considerava me crescida." No que tange às outras fases, espera, ansiosamente, que os pais possam levá-la à iniciação, pois lá aprende-se muita coisa e, no seu entendimento, acredita que a sua relação não deu certo, por não ter ido aos ritos de iniciação.

No momento da entrevista, a Sheila já se encontrava vivendo com o novo marido. Segundo ela, "fui obrigada a ter que procurar marido pois o meu pai andava a zangar comigo todos os dias e mesmo quando pegava sabão zangava e discutíamos muito". Em adição, argumentou que, quando estava comendo, o pai a olhava com um semblante de uma pessoa insatisfeita. Nesse encontro, a Sheila estava com um semblante agradável, além de bem vestida. Porém, depois dessa conversa, uma semana depois, recebemos uma chamada telefônica de um número estranho e, quando atendemos, a pessoa se identificou pelo nome de Sheila. Questionou se o pesquisador estava em casa e respondemos que sim. Procuramos saber como podíamos ajudar. ela disse que estava com fome. Prometemos que se ia enviar algum dinheiro. Terminada a conversa, ligamos para a tia da Sheila e apresentamos a situação. Ela disse que a Sheila estava sendo expulsa de casa pelo marido, alegando que a gravidez não era dele. Ficamos mais preocupados, pois dar dinheiro poderia significar que o pesquisador era o tal homem acusado de tê-la engravidado. Assim, enviamos dinheiro para a tia a entregar.

7.1.1.1.2.6. BELUCHA: menstruação como indicador de maturidade

A Belucha é cristã, de 18 anos. Vive em casa precária construída de pau a pique, coberta de capim e sem energia elétrica e quintal não cercado. Ela vive com os seus dois filhos, fruto da sua segunda relação. O primogênito chama-se Gildo Quito, nasceu em 2017 e, o segundo filho chama-se Osvaldo Quito, nascido em 2020. Durante a nossa conversa, no quintal da sua casa, era possível ver as suas crianças brincando. Crianças com um aspecto doentio ou com problemas sérios de desnutrição, pois eram barrigudas, portanto, um sinal de algo anormal para crianças da sua idade. Para sair da pobreza, a Belucha sonha em conseguir dinheiro e com ele iniciar um negócio de venda fritos e pastéis no mercado.

A Belucha não tem como arcar com o seu sustento. Há alguns anos, ela tinha um campo de cultivo, onde capinava, mas era emprestado e o dono recuperou o seu espaço. Assim sendo, atualmente, quem a auxilia nas despesas é a sua mãe. O segundo marido produz carvão para a cozinha e destila bebida, porém, não a ajuda nas despesas e só aparece de vez em quando, pois vive com outra mulher. Assim, pela falta de um campo para o cultivo procurei falar com o guia bem como o chefe de quarteirão para procurarem um lugar, de modo que ela pudesse cultivar e ter o seu sustento.

O guia disse-me que a Belucha é nativa de Rapale. Assim sendo, os pais têm muito espaço que ela poderia cultivar. Segundo o guia, o que estava a acontecer é que a Belucha não gosta de trabalhar. Porém, a Belucha insistiu em dizer que não capina por falta de espaço. Outro cenário triste da entrevistada aconteceu durante a entrevista. Marcamos uma conversa e, quando lá chegamos, estava a nossa espera. Depois de nos sentarmos, as crianças começaram a chorar e questionamos o que estava a acontecer? Ela respondeu que estavam com fome. As crianças choravam muito, de tal modo que fomos forçados a interromper a entrevista teve e tivemos que dar algum dinheiro para que ela pudesse comprar comida. Assim, marcamos outra data para a entrevista.

A Belucha apontou que o seu cotidiano inicia, de segunda-feira à sexta-feira, às 5h. Ela acorda para varrer o quintal e lavar a loiça. Findas estas tarefas, dirige-se à machamba com a sua mãe e o seu pai. Chegados à machamba, capinam para tirar as ervas daninhas que prejudicam o crescimento do amendoim ou de outras plantas. Estas atividades terminam por volta das 16 horas. A Belucha disse-nos que pelo fato de ficarem na machamba por muito tempo durante dia, optam em cozer amendoim para se alimentarem. Regressando para casa, pelas 16 horas, carrega lenha, amendoim e verduras para preparar o jantar. Terminada a janta, vai dormir.

No que tange aos sábados “descanso e vou à catequese, enquanto no domingo vou à missa com os meus filhos. Quando regresso da missa ou da catequese preparo o almoço e as vezes lavo a minha roupa ou dos meus filhos.”

Falando sobre a sua educação formal, a Belucha contou que estudou até à terceira classe e foi neste período que desistiu, pois casou-se com o seu primeiro marido e foram viver na casa da mãe biológica da Belucha, conforme o costume dos macuas. Esse costume consiste em o homem, quando casar, fixar a sua casa no mesmo quintal ou no mesmo bairro dos pais da mulher. De referir que este costume tende a desaparecer nas cidades e vilas, devido à mistura de etnias. Ademais, ela não sabe quanto tempo viveu com o primeiro marido, mas afirmou que:

Deixei meu marido porque não me cuidava. Quando apanhasse dinheiro a preocupação dele era ir sustentar a mãe dele e nós ficávamos a morrer de fome, porque aqui em casa não contribuía na alimentação. Por isso discutíamos muito e as vezes ele dizia que eu como não passei dos ritos de iniciação lhe faltou o respeito por falta de ensinamento (BELUCHA, 2021).

Relativamente ao consumo e uso de tecnologias, a Belucha afirmou: “não tem telefone (celular) e nem rádio e televisor. As notícias escuto através do rádio da vizinha, quando ela está em casa. A televisão assisto de vez em quando nas casas dos vizinhos.” No seu tempo livre, conversa com a sua amiga, assiste filmes no cineclube da comunidade e escuta música na casa do vizinho.

A nossa conversa deu-se no dia 6 de julho de 2021. Na ocasião, exploramos as percepções da Belucha sobre o casamento. De acordo com ela, “o casamento é ajuda entre ambos e ter filhos juntos se tiverem sorte”. É dentro desta concepção que a Belucha afirmou:

Deixei de estudar na terceira classe, porque queria casar, porque sentia-me adulta, pois já tinha visto a primeira menstruação e estava cansada de ser sustentada ou criada pelos meus pais. Mas, também, já me sentia crescida e a família dizia o mesmo, que já sou adulta e podia casar. (BELUCHA, 2021).

Ainda na conversa desse dia, exploramos a experiência da Belucha no que concerne aos ritos de iniciação, sobre os quais disse não ter experienciado. De acordo com ela, o fato de não ter passado pelos ritos de passagem contribuiu para a sua primeira separação, uma vez que seu marido dizia que não a respeitava, porque ela era desprovida dos ensinamentos transmitidos e aprendidos nos ritos de iniciação. A Belucha explica: “não fiz os ritos porque, quando os meus pais estavam a organizar dinheiro, faleceu a minha irmã e levaram o dinheiro para custear o funeral.” Outra consequência disto é que a vizinhança a vê como criança e, por isso, não pode ir ao enterro e assistir às mualis. A interlocutora apontou que estava agendado que, no fim da pandemia, fosse participar dos ritos de iniciação e, assim, poderia aprender muitas coisas lá.

7.1.1.1.2.7. LURDES: capacidade de trabalhar como indicador de crescimento

A Lurdes é uma *Namatoto* muçulmana que na maior parte do seu tempo anda descalça. Ela engravidou aos 15 anos de idade e foi enviada para a casa do moço, onde viveu por dois anos. É filha de Cardoso Manuel e da Carolina Manuel, camponeses e separados. Tem 19 anos, nasceu no dia 2 de abril de 2003, na cidade de Nampula.

Atualmente, vive na casa da sua avó materna, no bairro de Cuhari, no Posto Administrativo de Rapale-Sede, com o seu único filho de quatro anos de idade, fruto da

sua união prematura. Mora numa casa construída com material precário, isto é, pau-a-pique, coberta de capim, sem energia elétrica e o quintal não está cercado. Optou em viver na casa da avó porque na da mãe dela vivem são pessoas e a casa é pequena. A Lurdes tem três irmãos e duas irmãs. Dois irmãos encontram-se longe de Rapale, um está em Namapo e o outro na cidade de Nampula.

Para o sustento, a Lurdes e o filho vivem da agricultura de subsistência. Para ter dinheiro, às vezes, deve capinar alguns campos de cultivos de pessoas que solicitam este tipo de serviço. A esse respeito, a interlocutora explicou o seguinte:

Nunca falei com o pai da criança para que este possa cumprir com seu dever de pai, isto é, auxiliar no sustento do filho. Assim sustento sozinha a criança e as vezes quando as dificuldades financeiras apertam recorro aos meus familiares. Por isso, sonho em construir uma barraca para vender produtos alimentares. Assim não vou mais incomodar mais ninguém (LURDES, 2021).

Durante a conversa de aprofundamento, ficamos a saber que a Lurdes era casada novamente. Assim explicou que de segunda-feira à quinta-feira, acorda às 3 horas da manhã, escova os dentes e, por volta das 4 horas, caminha com o marido para a machamba e só volta para casa por volta das 10 horas. Quando acorda não come nada e só volta a comer por volta das 12 horas, depois de cozinhar o que trouxe da machamba (como verduras, amendoim) e lenha que serve de fonte de energia para cozinhar. “Depois de almoçar descanso e por volta das 15:00 horas começo a preparar a comida para o jantar que acontece por volta da 18:00 horas ou 19:00 horas. Terminado o jantar fico a escutar programas de música na Rádio Moçambique.” No que tange à sexta-feira, aos sábados e domingos explicou: “estes dias reservo para ir à igreja na sexta-feira e aos sábados e domingo para descansar e fazer o que durante a semana não consigo fazer como lavar roupa, fazer limpeza em casa e conversar com as minhas amigas que não as vejo durante a semana”.

A Lurdes estudou até à sétima classe, na Escola Primária Completa de Cuhari. Foi nesse período que conheceu o jovem que depois seria o seu parceiro, durante dois anos. Sua gravidez, aos 15 anos, se deu ao longo dos concursos de danças que

aconteciam entre diferentes grupos no bairro de Namuali. Esses concursos eram organizados no campo da Escola Primária de Namuali. Depois de estar grávida, teve que abandonar a escola, pois ninguém queria ajudá-la. Apontou que a mãe a insultou, pois estava decepcionada e juntamente com o padrasto acompanharam a Lurdes para a casa do jovem que a engravidou: “Vivi na casa do jovem durante dois anos e como os dois não trabalhávamos separamos e voltei para casa da minha mãe”.

Falando sobre o consumo midiático, a Lurdes disse: “não tenho telefone (celular) e nem tenho acesso à televisão. Às notícias, as ouço em conversas da rua.”

Ademais, a nossa conversa explorou as percepções da Lurdes quanto às condições para que uma menina seja considerada crescida. Esta conversa ocorreu no dia 10 de julho, pelas 17h30. Ela explicou que: “a menina está preparada para casar quando esta sente que pode trabalhar, cuidar do seu marido. Todavia, quando fui viver com o meu marido não se sentia preparada, mas já que estava grávida foi obrigada a ir viver com ele”. Ainda dentro deste assunto, questionamos se ela tinha passado pelos ritos de iniciação, ao que respondeu negativamente, pois a sua mãe não tinha dinheiro, mas tudo estava sendo preparado, de modo que no próximo ano possa realizá-los. A Lurdes sublinhou que está ansiosa para isto, pois as amigas já passaram pelos ritos de passagem, além de estar curiosa para ouvir o que lá se apreende.

Conversamos, ainda, sobre experiência da Lurdes no que concerne à primeira menstruação. Ela contou:

Vi a primeira menstruação enquanto dormia e quando acordei informei a minha mãe, mas esta só respondeu no terceiro dia quando apareceu com as Mukulucanas que me chamaram para dentro de casa e disseram que já era crescida. Aprendi como vestir naquela situação e as regras de casa tais como: não salgar a comida enquanto estiver menstruada pois pode provocar doenças para as pessoas. Findo o ensinamento fez-se um pequeno convívio onde recebi uma capulana, as duas Mukulucanas receberam uma galinha, uma tigela de farinha e duas capulanas. (LURDES, 2021).

7.1.1.1.2.8. ANGELINA: a família como mediação para as uniões prematuras

A Angelina é cristã e tem 26 anos de idade, nascida em 12 de fevereiro de 1995, na cidade de Nampula. Na ocasião da entrevista, estava na sua segunda relação conjugal, sendo que a primeira aconteceu aos 16 anos. De acordo com a nossa interlocutora, essa relação não deu certo, porque o parceiro a abandonou com uma filha. Já, na segunda relação vive uma união marital com Marcelo, rapaz que conheceu em 2011, quando ia visitar a sua avó no bairro de Cuhari. Com o Marcelo, tem duas filhas e vivem numa casa precária feita de pau-a-pique, coberta de capim sem energia elétrica. A entrevistada tem uma irmã, também, casada.

A Angelina vive da agricultura de subsistência que pratica ao longo das margens do Rio Monapo. Para além da agricultura, ela dedica-se à destilação e venda de uma bebida chamada “vinho”, destilada a partir da cana de açúcar.

Referindo-se ao seu cotidiano, ela afirmou que inicia o dia, por volta das 4 horas. Quando ela e o marido acordam, lavam os dentes e saem sem comer para a machamba, onde colhiam amendoim e milho, porque era época da colheita. Enquanto estavam na machamba, alimentavam-se de amendoim e outras frutas disponíveis. Da machamba, volta às 15 horas, vai buscar água no poço melhorado, depois inicia a preparação do jantar, que só termina por volta das 18h ou 19h. Terminada a cozinha, janta e vai dormir, pois está cansada, além de que não tem televisão e nem rádio. “No sábado descanso de ir à machamba, mas lavo a roupa e faço limpeza da casa. No que tange ao domingo, vou à igreja católica com os meus filhos e o meu marido.”

Falando sobre a sua educação formal, a Angelina Arlindo frequentou a 9ª classe na Escola Secundária de Tiacane, na cidade de Nampula. Explicou que teve que desistir, porque

Depois de fazer os ritos de iniciação a família com que vivia, após a morte da minha mãe, insistia que eu devia casar porque já tinha passado dos ritos de iniciação e tinha que liberar espaço para eles criarem outras pessoas. Por causa desta pressão, tive que fazer a vontade deles assim tive que procurar um amigo e engravidar. Confesso que não me sentia crescida e tinha muita vontade de estudar”. (ANGELINA, 2021).

A entrevistada explicou ainda: “não tenho telefone (celular), televisão e nem rádio, mas planejo comprar um telefone.” O plano foi concretizado, pois no encontro

que tivemos de aprofundamento de algumas questões ela já tinha telefone que usa apenas para falar, ouvir música e notícias porque tem rádio. O dispositivo não tem acesso às redes sociais. Enquanto estava em Dombe, ligamos para ela, com vistas ao aprofundamento de alguns aspectos e isso foi possível via chamada telefônica. Pela forma como se expressava deu para perceber que estava muito feliz com o telefone e, no fim da conversa, disse que deveria ligar mais vezes para ela.

A nossa conversa explorou a experiência da Angelina no que tange aos ritos de iniciação. Ela teve a sua primeira menstruação na escola e, quando notou, fugiu para casa e informou à tia e esta não se pronunciou. No segundo mês, voltou a menstruar e recorreu, novamente, à tia, que de imediato chamou as *Mukulucanas* e a chamaram para dentro de casa. “Começaram a explicar como colocar penso¹⁰² e que devia colocar trapos quando estiver de menstruada. Não devo dormir com homens. Não devo salgar comida enquanto estiver menstruada.”

De acordo com a Angelina, a segunda fase dos ritos realizou-se um ano depois. A tia organizou o dinheiro necessário e começaram a informar a família que a levariam para os ritos de iniciação.

Na *Nassapala*, só foram danças e canções que insultam, mas já não recordo. No *Ethóri* informaram que já cresci, enquanto no *Epwarhó* ensinam como cuidar do seu marido, usam exemplo do pênis de pau para ensinar como aplicar o *Ephiji*, ensinam que, quando for casada, deve ir fazer com seu marido, enquanto, quando é solteira, dizem para esperar para usar quando tiver marido e não com um amigo. (ANGELINA, 2021).

Ainda sobre a experiência da Angelina nos ritos de iniciação, questionamos acerca do seu entendimento a respeito do desenvolvimento da menina e do menino. Ela se focou na menina dizendo que ela deve casar, pelo menos, com 18 anos, para evitar gravidez precoce.

¹⁰² Absorvente menstrual.

7.1.1.1.2.9. CACILDA: união prematuras como resultado de promessas entre famílias

A Cacilda, uma *Namatoto*¹⁰³, cristã de 35 anos, teve o seu primeiro filho aos 16 anos de idade. A Cacilda é filha de Albino Lipeleque e da Cândida Sacaza e tem quatro irmãos. Na ocasião da entrevista, era separada e tem cinco filhos, sendo que os dois primeiros têm o mesmo pai, e os restantes de pais diferentes. Vive com a mãe e a avó materna e três filhos, porque um dos filhos mora com pai e o outro morreu, no ano passado. Os pais dos três filhos não a ajudam no sustento dos filhos. Durante a conversa, na casa da Cacilda, era possível ver três casas e todas elas foram construídas de material precário, isto é, pau-a-pique, sem energia elétrica e quintal não cercado.

A Cacilda contou que o seu dia-a-dia inicia por volta das 5 horas. Quando levanta da cama, lava os dentes, o rosto e dirige-se para a machamba sem comer nada, pois cozinha por lá feijão ou amendoim, tomando em conta que se estava na época da colheita de amendoim e feijão. Da machamba, só volta por volta das 16h ou 17h.

Quando chego à casa preparo o jantar. Depois de jantarmos dormimos pois no dia seguintes devemos ir a machamba. Nos sábados e domingos também vou a machamba como estamos a colher do que plantamos. Embora rezo na igreja católica, neste momento não tenho ido por causa da colheita, mas quando terminar a colheita os domingos são reservado para a missa, onde vou sozinha porque em casa cada um reza na sua igreja. Eu e minha mãe somos católicos, mas os restantes membros são muçulmanos (CACILDA, 2022).

Falando da educação formal, a interlocutora afirmou que estudou até 2ª classe, na Escola Primária de Rapale. Segundo ela, entrou tarde na escola e teve que deixar cedo para ir viver com o marido.

Para a sobrevivência, tem a agricultura de subsistência como recurso. Esta atividade é desenvolvida apenas por ela, sua mãe e o primeiro filho. Os outros filhos ainda são pequenos e a avó materna já está muito velha. A vida da Cacilda resume-se em ir à machamba e ficar em casa, exceto aos domingos que vai à igreja, na Assembleia de Deus.

¹⁰³ Mulher que já tem pelo menos um (a) filho (a).

A Cacilda casou em 2005, aos 16 anos de idade. Ela contou que o seu casamento foi resultado de uma promessa que a mãe fez a um homem, quando estava grávida:

Se for uma menina, será presente para esse homem casar. Como resultado, quando a minha deu luz, foi uma menina. Anos depois, quando vi a primeira menstruação, a minha mãe me levou para os ritos de iniciação para em seguida, ser acompanhada para a casa do meu marido prometido. Vivi seis anos e desta relação tive dois filhos que vivem em Namutare, em Rapale (CACILDA, 2021).

A interlocutora relatou: “enquanto eu estava em casa do meu primeiro marido, não percebia nada, porque era criança, mas, quando cresci um pouco, percebi que estavam a maltratar-me e preferi abandonar. Ele batia e, todos os dias, insultava-me”.

Falando do consumo midiático, a entrevistada disse: “não tenho televisão, rádio e nem telefone. As notícias escuto nas casas dos vizinhos de vez em quando.” No que concerne ao telefone, quando precisa se comunicar com alguém disse que: “compro credito e procuro uma amiga ou vizinho que tenho uma relação amigável para dar emprestado por alguns minutos.”

Falando da sua experiência, a Cacilda fala da primeira fase nos ritos de iniciação:

Quando vi a primeira menstruação, não falei para ninguém porque não sabia e só a minha mãe descobriu e foi chamar as Mukulucana¹⁰⁴ que me chamaram para dentro de casa e me deram um remédio para tomar. Este remédio era para a doença da menstruação não me fazer mal, isto é, não ter dores e falaram que não devia salgar comida porque alguém podia ficar doente, iam se cortar os dedos e se for uma mulher grávida que consumisse a comida por mim salgada podia abortar, enquanto na parte do Homens, estes podem ter hérnia, dores de coluna (CACILDA, 2021).

No que tange à segunda fase dos ritos de iniciação, estes têm como primeiro momento a *Nassapala*, que Cacilda cumpriu em 2007:

O meu pai e minha mãe organizaram e chamaram a familiares e vizinhos. Recordo que não tomei banho, como é de costume não tomar banho para ir

¹⁰⁴ Educador (a).

aos ritos e por volta das 16h cobriram-me com capulanas e caminhamos até à igreja católica. Quando chegamos, recordo-me que sentei junto a outras Mualis¹⁰⁵. Eram aproximadamente 60. Apareceu uma *Mukulucana* e começou a dar conselhos, não era um padre e nem uma irmã, era uma pessoa da comunidade e que também rezava na católica. As *Mukulucanas* dançavam e cantavam canções que insultam. (CACILDA, 2021).

Exemplo da canção:

O pênis gosta muito de coisas abertas
A vagina vai engolir esse pênis.

Esta canção foi cantada com mistura de vergonha e sorrisos, enquanto a Cacilda olhava para o chão. Ainda dentro desse processo:

ensinam-nos como usar o penso. Uma mulher exemplifica colocando o penso na anca e aparece alguém e deita água e outras ficam assustadas e ela corre e muda o local onde estava o penso e coloca na genitália. Findo esta pequena peça teatral; explicam que se colocar o penso no lugar errado vai assustar os homens porque não sabem o que é isso, assim deve-se colocar no lugar certo que é no meio da”. (CACILDA, 2021).

Na fase do *Ethóri* são os homens que dançam e cantam. Eles dançam vestidos de missangas nos pés, pele de animais, segurando uma cauda na mão. Explicam que “não deve entrar no quarto dos seus pais, não espreitar embaixo da cama dos pais e se espreitar não deve levar o *Ephiji* da mamã, não deixar as crianças carregar cargas pesadas”. Nesta fase explicam, também, sobre a organização da família macua, usando pedras, isto é, colocam as pedras em círculo e no meio colocam uma pedra grande. Esta é o *Mwene* e as outras pedras à volta são os membros da família. Explicam, ainda, que um membro pode morrer, sendo que todos devem estar juntos para enterrá-lo.

Quando é o *Mwene* que morre, a família deve se unir para escolher outro *Mwene*. Assim acontece se for uma *Apwiyamwene*¹⁰⁶. Na mesma senda, explicam como se deve identificar uma pessoa morta. Nesta fase, uma pessoa cai em frente da *Muali* e acusam-na de ter morto aquela pessoa. A *Muali* fica assustada e começa a chorar, mas, seguidamente, explicam que quando acontece algo igual deve pegar para ver se respira, e, de imediato, chamar alguém na vizinhança. É, ainda, dentro do *Ethóri* que explicam,

¹⁰⁵ Donzelas.

¹⁰⁶ Rainha.

usando a pele dos animais, com quais animais se deve conviver e quais devem ser temidos

A última fase dos ritos consiste no *Epwarhó*. Nesta fase “explicam sobre os cuidados numa casa, isto é, cuidar do marido, saber receber o marido quando volta do serviço e quando o marido volta com algum presente como capulana deve preparar o *Ephiji* para o agradar, isto para diferenciar de uma mulher que não passou dos ritos de iniciação”. Explicam, igualmente, como usar o *Ephiji*. Essa explicação é feita recorrendo à genitália masculina em formato de madeira. Ensinam onde se deve aplicar o *Ephiji* assim como usar as missangas que servem para estimular o homem, sexualmente. O *Ephiji* e as missangas são oferecidos pela madrinha e esta juntamente com a Mukulucana explicam como esses instrumentos devem ser utilizados.

A Cacilda contou que uma semana após a realização da sua cerimônia, foi assistir outras *Mualis* num *pwarhó*¹⁰⁷ que existe na vizinhança. Quando chegou lá, a *Apwiyamwene* disse que quem passou pelos ritos de iniciação na igreja deveria sair dali, porque na igreja não se aprende nada, uma vez que lá tem muitos *Mualis* e as *Apwiyamwene* e os *Mwenes* não têm tempo de ensinar a todas *Muali*. Assim, se alguém quisesse assistir, deveria pagar. A Cacilda comentou: “tive que pagar 250,00Mts (R\$ 20 ao câmbio de R1 por 12,30 Mts) e outras fugiram. Porém não vi nenhuma diferença do que vi na igreja. Por isso, para mim é uma guerra de dinheiro”. Falando do crescimento, esta diz que a menina é crescida quando tiver 18 anos.

7.1.1.1.2.10. TERESA: capacidade de lavar como sinônimo de crescimento

A Teresa é uma *Namatoto*, cristã de 20 anos de idade. Nasceu no dia 24 de março de 2001, em Rapale. É filha de Vasco Afonso e de Gerafina Ali. Vive em Cuhari com o seu segundo marido, Osório, com quem se uniu em 2019 e têm dois filhos.

¹⁰⁷ Local onde se realizam as cerimônias dos ritos de iniciação feminina.

A entrevistada vive em casa precária, feita de pau a pique, coberta de capim, sem energia elétrica e o quintal não está cercado. Ela teve a primeira filha aos 16 anos, fruto da sua primeira união que durou dois anos, cujo término se deu porque o marido queria ter a segunda esposa. A Teresa tem cinco irmãs, sendo que uma vive com a mãe, uma com o pai e as restantes vivem em casas próprias. Argumenta Teresa:

Não tenho falado com o primeiro marido para ajudar nas despesas com filhos, porque se alguém que sabe que tem uma filha, então sabe que ela come e não preciso andar atrás dele parece que é criança. Deixo a menina vai comer o que como, também o Osório tem colocado comida em casa, porque iria atrás dele? Até podia ter problema com meu marido. (TERESA, 2021).

A conversa estendeu-se para o cotidiano da Teresa, que inicia por volta das 5 horas, indo à machamba antes de se alimentar. Esta afirma:

Quando não estou doente acordo muito cedo para machamba com o meu marido e as vezes sozinha, porque ele passa maioria do tempo destilando “vinho” feito de cana de açúcar. Quando chegou na machamba capino e depois por volta das 10:00 horas começo a procurar lenha e verduras para caril em casa. Chegado em casa cozinho e só termino por volta das 12:00 horas para almoçar. Depois de almoçar pego algo para lavar se existir alguma roupa suja. Findo isso, preparo o jantar onde muitas das vezes termino por volta das 18:00 horas. (TERESA,2022).

De acordo com a Teresa, estas atividades são desenvolvidas de segunda à sábado e o domingo é reservado para a missa na Igreja Católica: “Vou com os meus filhos para igreja porque meu marido não reza. Ele diz que tem muita coisa para fazer.”

Nossa conversa explorou a situação acadêmica da interlocutora. Ela disse que estudou até à 6^a classe, na Escola Primária de Cuhari, pois teve de interromper quando o primeiro marido se aproximou da casa dos pais, para pedir a sua mão em casamento. No momento em que a entrevistou se realizou, a Teresa dedicava-se à agricultura de subsistência e à destilação de cana de açúcar, para obter uma bebida chamada “vinho”, isto para sustentar a sua família.

No que tange ao consumo midiático, a Teresa não tem telefone e Tv em casa. O marido tem um telefone que a Teresa só usa em casos de necessidade. Do mesmo telefone é possível sintonizar o rádio, porém, ela disse não consegue escutar as notícias, porque o telefone está sempre com o marido.

Durante a conversa, procuramos compreender a experiência da Teresa no que concerne aos ritos de iniciação. Ela falou que o seu primeiro ciclo menstrual apareceu enquanto estava no campo de cultivo e tinha 13 anos de idade. Foi informar à tia que, por sua vez, foi dizer à mãe. Mas só depois de uma semana é que a mãe chamou as *Mukulucanas* para a casa da tia. De acordo com a Teresa, as *Mukulucanas* ensinaram-na como deve colocar o penso¹⁰⁸. Explicaram, ainda, que não deve salgar comida quando estiver menstruada e nem pode transar com seu marido.

De acordo com a Teresa, só foi para as fases subseqüente dos ritos de iniciação, em 2017, depois da separação com o seu primeiro marido. Segundo ela, o programa foi organizado pela mãe e pelo pai. Sublinhou que foi levada para o *pwaroo* enquanto estava coberta de capulana e lá encontrou muitas meninas. Nesta fase, chamada *Nassapala*, a Teresa disse que realizaram danças e entoaram canções que insultam, mas não se recordava das letras. Ela disse: “não passei do *Ethóri*. Na fase do *Epwarhó* ensinaram-nos como receber o marido quando volta do serviço”.

Já, no fim da explicação sobre os ritos de iniciação, questionamos à Teresa sobre o seu entendimento acerca do crescimento de meninas. Esta disse: “a primeira menstruação mostra que a menina já é grande”. É dentro desta apropriação que a Teresa relatou “logo que o meu marido veio pedir a minha mão aceitei, pois sentia que era grande ou preparada para viver com um homem”. Entretanto, devido ao tempo, tivemos que interromper a conversa, pois a noite já batia à porta. Assim, combinamos ter uma conversa no dia 17 de julho, pelas 15h, que focaria nas memórias sobre os audiovisuais.

7.1.1.1.2.11. CÉLIA: *Mukulucanas* como mediadores para as uniões prematuras

¹⁰⁸ Absorvente menstrual.

A interlocutora é uma *Namatoto*¹⁰⁹ cristã, nascida em 1994, no distrito de Meconta. Portanto, tem 27 anos de idade e vive numa casa precária feita de pau-a-pique e coberta de capim, sem energia elétrica e o quintal não está cercado. Ela casou aos 14 anos e tem quatro filhos fruto de duas uniões, cujos parceiros a abandonaram. De acordo com ela, três dos seus filhos vivem com os pais dos filhos e um com ela, pois ainda está amamentando. De acordo com a Célia, nas duas uniões maritais, os maridos aproximaram-se dos pais, pediram-na em casamento e eles aceitaram.

Para o seu sustento e do filho, a Célia tem a agricultura de subsistência como recurso e conta, também, com a ajuda da mãe. Num tom triste, a Célia disse: “o pai da última criança não ajuda na alimentação do filho e estou a sofrer com a criança.”

A Célia contou que o seu dia inicia às 5:00 horas, quando acorda e vai à machamba sem antes comer se alimentar e só come quando volta por volta das 10 horas, depois de preparar o almoço que termina por volta das 12 horas e 30 minutos:

Na machamba, capino as vezes porque agora estou a tirar o amendoim. Terminado, volto com lenha e verdura para caril. Chegando em casa e terminado de cozinhar, almoço e descanso. Depois do descanso vou carregar água e preparo algo para jantar. Não tenho costume de ir para casa dos vizinhos para assistir filmes ou novelas. Prefiro ficar na minha casa com meu filho a dormir. Depois de jantar vou dormir. O sábado é um dia que prefiro descansar, pois trabalho muito de segunda-feira a sexta-feira. No domingo vou com o meu filho para igreja União Batista louvar o senhor. (CÉLIA, 2021).

Falando da educação formal e do consumo de tecnologias, a Célia afirmou que terminou a 7^a classe na Escola Primária Completa de Meconta, no distrito de Meconta, na província de Nampula. De acordo com a interlocutora, deixou de estudar porque teve bebê e ninguém estava disponível para ficar com ele, quando ela precisasse ir à escola.

Exploramos, ainda nesta conversa, o consumo tecnológico da Célia. Esta disse: “não tenho telefone (celular), televisão e nem rádio.” Questionada sobre como tem tido contato com as notícias, esta disse que as acompanha na casa dos vizinhos. E quando precisa falar com alguém que esteja distante, disse que “as vezes vou para casa da

¹⁰⁹ Menina que já tem pelo menos 1 filho.

minha mãe pedir o telefone dela ou peça emprestado de uma amiga ou vizinha e depois compro crédito dela. Se não tiver crédito compro de 10,00Mts¹¹⁰ e falo

Ademais, a nossa conversa explorou a experiência da Célia no que tange aos ritos de iniciação. A entrevistada contou que teve a primeira menstruação em 2008, com 14 anos de idade, na escola. As colegas a chamaram a atenção e, quando percebeu, fugiu para casa. Chegado a casa, contou à avó, mas esta não disse nada. No segundo mês, voltou a ver sangue e disse novamente à avó e só então ela chamou as *Mukulucanas* que a informaram que estava crescida. Disseram, ainda, “não deve brincar com crianças quando estiver menstruada. Não pode salgar comida pois é perigo”.

De acordo com a Célia, só em 2009 é que entrou no *pwaroo* para dar continuidade aos ritos de iniciação. Segundo ela, a *Nassapala*, consistiu em danças e canções, as quais já não se recordava. No *Ethóri*, ensinaram-na que deve ter respeito com as pessoas, com a comunidade e não deve salgar comida. Para a Célia, a fase do *Ethóri* é uma autêntica roubalheira não ensinam nada, isto é, só repetem as mesmas coisas ditas na *Nassapala*. De acordo com ela, só fez a fase do *Epwarhó* em 2011, depois de casar. Nesta fase, ensinam como cuidar do marido e da casa e, no fim, recebe o *Ephiji* e *missangas* para usar com o marido, durante o ato sexual.

Ainda dentro desta conversa, a Célia afirmou que “embora a “tradição” diga que a menina basta ver a primeira menstruação e passar dos ritos de iniciação já é grande, isso não é verdade, pois a menina com menos de 18 anos não consegue cuidar de bebê, porque é criança e precisa muito do apoio da família”. É dentro deste argumento que ela disse “o que o governa está a dizer de que a menina e menino devem casar aos 18 anos é verdade”. Questionada sobre o por que de ter se unido cedo enquanto defende esse ideal, a entrevistada argumentou que o fez porque não tinha condições para ir à escola e assim só lhe restava casar.

¹¹⁰ R\$ 0,8 ao câmbio de R\$1 por 13,00Mts,

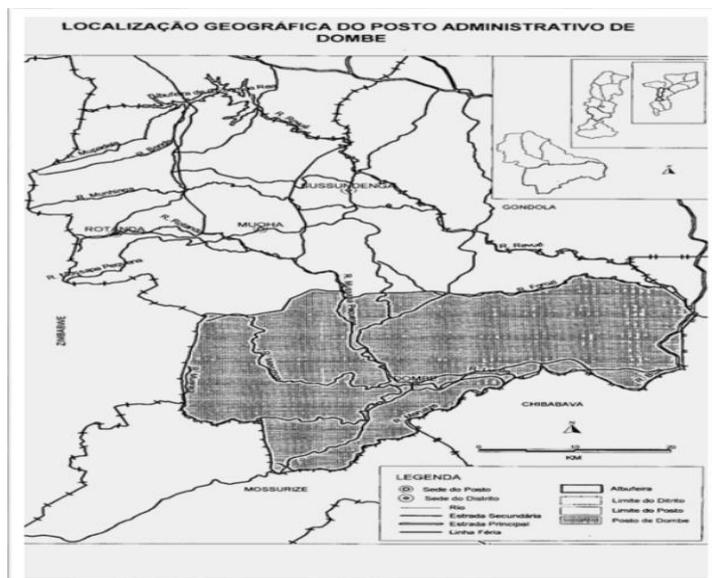
7.1.1.2. COTIDIANO COMUNITÁRIO DAS MENINAS DE DOMBE-SEDE

O segundo grupo de meninas que foram entrevistadas vivem no Posto Administrativo de Dombe-Sede¹¹¹, no bairro 25 de Setembro. Este posto está localizado na província de Manica, na região centro de Moçambique. O Posto Administrativo de Dombe-Sede¹¹² ocupa uma superfície de 2.044km² e está localizado na zona central da província de Manica. O posto faz parte do distrito de Sussundenga, dista a 85 Km da sede distrital e a 129 km da cidade de Chimoio, capital da província de Manica, com a estrada em condições razoáveis. É limitado ao norte pela localidade de Munhinga, ao sul pelo distrito de Mossurize, a este pela localidade de Chitaúze e a oeste pela República do Zimbabwe. Tornou-se posto administrativo em maio de 1940, pela ordem n° 7 689, do governo do território sob administração da companhia de Moçambique.

¹¹¹ Nome que tem origem no primeiro líder desta região, chamado Dombe. Foi nomeada como Dombe com a chegada dos portugueses. Este líder tradicional não exerce essa função porque é membro ou simpatizante do maior partido da oposição, Renamo. Em seu lugar foi escolhido Cumbane que não é *Ndau*, pois tem origem da província de Inhambane, zona sul de Moçambique.

¹¹² No período pós-colonial, o Posto Administrativo de Dombe-Sede atravessou momentos difíceis de guerra civil entre o governo (liderado pela Frelimo) e a Renamo (Resistência Nacional de Moçambique). Desde 1978, Dombe estava sob controle da Renamo, isto tornou este posto administrativo como um local de confronto. Helena Kyed (2007) afirma que a guerra teve efeitos devastadores, no distrito de Dombe, o que levou à destruição de infraestruturas e da economia local. Como resultado, muitas pessoas deslocaram-se para outras zonas ou outros países (KYED, 2007). Nos princípios de 1990, assistiu-se, nos primeiros anos da introdução da democracia partidária, uma resistência por parte da população à legitimidade do estado e do partido no poder, Frelimo. Este cenário teve seu fim em 1995 (KYED, (2007).

Figura 26: Posto Administrativo de Dombe-Sede



Fonte: Instituto Nacional de Desminagem

O Posto Administrativo de Dombe-Sede, localidade de Mabaia é habitado pela etnia patrilinear, majoritariamente, Ndau¹¹³ e falante da língua cindau¹¹⁴. O posto sede é habitado por, aproximadamente, 56 196 habitantes, dos quais 25 892 são homens e 30 304 são mulheres (INE, 2017). Dombe-Sede tem sete bairros: 25 de Setembro; Jacinto Nyusi; 25 de Junho; 4 de Outubro; bairro Unidade; Chionge e povoação de Macocove. De salientar que a grande parte das habitações são feitas de blocos de argila, cobertas de

¹¹³ O Ndau foi introduzido pelos invasores Nguni que ocuparam a região dos Ndau, na segunda metade do século XIX. Segundo Marta Patrício (2011) o termo Ndau é resultado da forma tradicional que este grupo usa para saudar um chefe ou um estrangeiro importante que é o de se ajoelharem, baterem as palmas e de forma repetida e ritmicamente gritando “ndaui ui, ndaui ui”. De acordo com Marta Patrício (2011), as origens da etnia Ndau estão ligadas à fragmentação dos reinos de Monomotapa, Mbire e aos ciclos expansionistas de outros grupos linhageiros Shona-Caranga e Rozvi, que se deslocaram das terras altas do interior rodesiano, atual Zimbabwe, a partir talvez do século XV. Estes grupos ocuparam, em vagas sucessivas, a faixa central entre os rios Búzi e Save, dominando as populações Tonga que aí viviam e estabelecendo pequenas unidades políticas autônomas umas das outras, mas relacionadas pelo parentesco.

¹¹⁴ É uma variante do grupo linguístico Shona (Ngunga; Faquir, 2012) e com um número de falantes de aproximadamente 1.900.000 falantes (Chalucuan, 2017). Este grupo pode ser encontrado nas províncias de Sofala, especificamente Búzi, Chibabava, Machanga, Gorongosa, Nhamantada, Beira e Dondo. Na província de Manica, este grupo pode ser encontrado em Machaze, Mussurize e Dombe. Na província de Inhambane podem ser encontrados em Mambone. No Zimbabwe é falado nos distritos de Chipinge e Chemanimani.

chapa de zinco, sem acesso à energia elétrica. Esta comunidade tem como costume o consumo do peixe pequeno é notório. Este peixe é consumido com molho de tomate e *xima* (um alimento feito a base da farinha de milho). O produto abundante nesta região é a banana. Quase em todas as esquinas vende-se banana.

No que concerne às religiões, a província de Manica apresenta a seguinte configuração: a Católica com 152 241 crentes, Anglicana com 17 668 crentes, Islâmica com 21 206 crentes; Zione/Sião com 677 174 crentes; evangélica/pentecostal com 430 937 crentes; sem religião com 463 352; outra com 55 927 e e desconhecido com 33426.

O acesso ao Posto Administrativo de Dombe-Sede é feito através de carros privados de transporte de passageiros e taxi mota. O fornecimento da água (está) é assegurado por furos, enquanto as principais fontes de energia são a lenha e o carvão, já que apenas a Sede do Posto Administrativo tem energia elétrica da rede nacional. A população tem acesso aos serviços das telefonias móveis da VODACOM, TMCEL e MOVITEL. A VODACOM é uma multinacional. A TMCEL é uma empresa pública que resulta da fusão da empresa pública das telecomunicações e a empresa Moçambique Celular que estava em falência e como estratégia de recuperação juntaram-se essas duas empresas. A MOVITEL é uma empresa privada com capitais vietnamita Viettel e a Moçambicana SPI (Gestão e Investimento). Estas empresas oferecem serviços de internet 4G. Tem acesso, ainda, à televisão de Moçambique, Rádio Moçambique, TV Miramar e Soico TV.

O posto administrativo possui duas escolas primárias completas de 1º e 2º graus¹¹⁵, duas escolas secundárias, onde uma leciona de 8º ano até ao 10º ano, enquanto a outra lecionam até o 12º ano. Para além destas instituições, existem organizações tais como Save_Children, cooperativas de agricultores, Organização da Mulher Moçambicana (esta é uma organização partidária feminina do partido Frelimo), Associação dos Médicos Tradicionais (AMETRAMO), Organização da Juventude Moçambicana (esta é uma organização do partido Frelimo).

¹¹⁵ O subsistema da educação geral foi estruturado em Educação básica que tem duração de 9 anos classes, ou com a duração mínima de 9 anos, sendo três anos para primeiro ciclo grau da 1ª a 3ª, segundo ciclo da 4ª a 6ª, terceiro ciclo da 7ª a 9ª. O segundo período que vai da 10ª à 12ª classe (ESG2). Muitas normas administrativas e regulamentares foram adotadas com o estabelecimento do Sistema Nacional da Educação, no qual a escola passou a ser obrigatória até 9ª classe. (MOÇAMBIQUE-LEI nº 16/2018- Lei de Dezembro).

Politicamente¹¹⁶, Dombe-Sede está representado pelos 2 partidos com mais assentos no parlamento (Frelimo, Renamo). A presença da terceira força política MDM é quase que inexistente. Conta, ainda, com dois centros de saúde, um em Dombe-Sede e outro da missão pertencente à Igreja Católica com uma forte presença brasileira no projeto de recuperação de pessoas viciadas em drogas.

7.1.1.2.1. ETNIA NDAU E SUA CULTURA

O povo Ndau está organizado em unidades de base patrilinear, estruturada em família alargada. Este povo pratica a poligamia e o levirato. O casamento implica *lobolo* e a forma de residência é a virilocal.

A iniciação dos meninos no seio dos Ndaus é simples, consistindo numa conversa com o pai ou tios, quando o menino mostrar responsabilidade. Esta responsabilidade é demonstrada através da construção de casas e da compra de uma calça, camisa e sapatos para o pai, um vestido e capulana para a mãe. Feita essa demonstração, se o menino quiser casar, informa ao pai e este, por sua vez, conversa com a mãe. Se o menino tiver alguém em mira, informa aos pais; mas, se não tiver, os pais podem procurar uma menina/mulher que não tenha sido reservada outro homem. Em caso do menino casar, o pai ou familiares próximos ensinam algumas regras, isto é, como se relacionar com os sogros. A título de exemplo, o genro, sempre que encontrar o sogro ou a sogra, deve sentar-se no chão e bater as palmas, enquanto os saúda. Algumas dessas regras estão a desaparecer, nas vilas.

¹¹⁶ Em Dombe a linhagem de líderes comunitários antigos foi substituída por outras que nem fazem parte da hierarquia da família Dombe. Esta substituição pode ter motivações políticas, pois este posto estava, durante a guerra civil, sob controlo da Renamo (maior partido da oposição). Como resultado, a liderança tradicional é apoiante deste partido. Esta substituição da estrutura antiga desestruturou o modelo de sucessão estabelecido que era feito através do filho mais velho da primeira esposa do “mambo”, isto é, a primeira que fora adquirida via *lobolo*. O sucessor podia ser também, em certos casos, um irmão do falecido mambo, numa rotatividade dentro da mesma “ucama” (família alargada), mas o poder deve voltar sempre às primeiras origens. Esta regra de sucessão foi se alterando, a título de exemplo, na região de Macate-sede¹¹⁶, o mambo escolhido não é filho do mambo, mais, sim, da irmã do mambo. Segundo este mambo, ele foi escolhido, pois os filhos do Mambo não são responsáveis. Enquanto em Dombe o mambo é alguém que nem tem nenhuma ligação com a família Dombe. Este é um Cumbana do Sul, na província de Inhambane.

A iniciação da menina é mais complexa. Quando a menina vê a menarca deve fugir para a casa dos avós ou de uma pessoa mais próxima da família do pai ou da mãe. Chegado à casa desse familiar, a menina explica a sua situação. A partir da explicação da menina, a avó ou a familiar próxima faz um teste para ver se é sangue natural ou foi abusada por um homem. Concluindo que é natural, prepara-se água para a menina tomar banho. Depois do banho, a menina recebe explicações sobre como colocar o penso (absorvente menstrual), quando estiver menstruada. Findo este processo, a avó ou a familiar próxima dirige-se para um cruzamento de caminhos e cava até encontrar raízes que as leva para queimar. As cinzas são levadas e juntam-se com papinha feita de farinha de milho, para a menina comer. Depois de consumí-las, a avó ou a familiar próxima pega com o dedo uma parte da farinha e pinta da cintura até o umbigo da menina. Os ensinamentos, nesses processos, estendem-se a explicações de que não pode cozinhar enquanto estiver menstruada, pois pode trazer doenças na família. Assim sendo, outra mulher que não esteja na mesma situação deve cozinhar

No dia seguinte, muito cedo, a avó ou a familiar mais próxima procura duas cordas de *muroro*, uma para o pai e outra para a mãe e junto com a menina vão para a casa dos pais. Chegados lá, a avó entra sozinha no interior da casa, enquanto a menina fica do lado de fora do quintal. A ida avó é para avisar os pais que a menina está crescida. Neste instante, os pais devem acordar e ficar de joelhos, olhando para a porta do quarto deles. Enquanto estiverem ajoelhados, a avó vai buscar a menina e entrega as cordas para esta amarrar as cinturas dos pais. Estes, por sua vez, procuram uma corda e amarram na cintura da menina. As cordas servem para evitar que os pais tenham problemas de coluna no futuro.

Depois de amarrar as cordas, a avó ou a familiar próxima mostra as roupas da menina com sangue da primeira menstruação, que juntam com pedaços de raízes, farinha e uma parte do cabelo.

Tomando em conta que os Ndaus estão divididos em vários totens, a destacar: ndaus matongas, que são de Dombe; ndaus *madanda*, que são de Mathaze; ndaus *Chithakwa*, que estão na fronteira com a República do Zimbabwe; e ndaus *madondo*, que estão na província de Sofala, esta cerimônia vai variar, isto é, para alguns ndaus, depois de amarrar as cordas, o processo termina; enquanto para os ndaus matongas o

processo termina na dança do xitonga. Salientar que a avó ou a familiar próxima tem um papel na preparação da emotividade da menina, de modo que esta desenvolva o espírito de uma pessoa adulta em crescimento e para que não seja vaidosa na vida. É esta figura que ajuda a menina a efetuar o processo de crescimento dos órgãos sexuais femininos (este processo consiste em esfregar nos lábios menores com algumas plantas medicinais, especificamente, folha de *P futa*).

A madrinha deve contribuir na preservação da genitália da menina até o casamento. A rigorosidade na conservação da virgindade tem em vista o Massinguiro (pagamento de um valor por desvirginar), pois se a menina não for virgem, os pais não devem cobrar o dinheiro de Massinguiro, o que constitui uma vergonha para a família. É dentro deste processo que, em Dombe, semanalmente, as meninas são submetidas ao processo de *muwapo*, que consiste em verificar se a menina é virgem ou não. Algumas destas práticas tendem a reduzir, principalmente nas cidades.

Focando na questão relacionada à união para efeitos de casamento, esta enquadra-se dentro do rito designado *kuzvarira* ou cubatiro/mabatiro. Segundo Munyaradzi Mawere (2012), *kuzvarira* ou cubatiro/mabatiro consiste em reservar uma menina (às vezes tão jovem ou mesmo antes do nascimento) sem o seu consentimento a um homem em troca de dinheiro, comida e outros bens materiais que garantam à família da menina, para não sofrer privação econômica aguda. De acordo com Munyaradzi Mawere (2012), este costume é bastante comum, no centro e sul do país, mas, também, em algumas etnias do norte de Moçambique. Sublinhar que todos os sistemas de casamento consuetudinários tradicionais são ancorados no pagamento de *lobolo* (preço da noiva) pela família do noivo à família da noiva.

Os preparativos para o lobolo ou casamento tradicional consistem em elaborar uma lista das coisas que a família da menina precisa. Nessa lista, o dinheiro gasto na reserva não conta. A lista, embora dependa da família, deve apresentar os seguintes itens comuns para os Ndaus: o dinheiro de descabaço, se for virgem; dinheiro de pedir licença; dinheiro do lobolo; de toalha; dos espíritos; de olhar para os lados; roupa da mãe e do pai; grades de cerveja; pratos de ferro; tigelas de ferro; 12 alfinetes (vêm num lenço); bicicleta; cama; lanterna; rádio; mala; etc.

Feita esta lista, é entregue à família do noivo e acordam uma data para realizar a cerimônia do lobolo. Nesta cerimônia, vão três pessoas onde a terceira é o noivo. O noivo e seus acompanhantes devem chegar à casa da noiva, no dia do lobolo, à noite. Quando chegam, não devem entrar, devem esperar que alguém os vá buscar. Ao entrar na casa, encontram, na porta, um pilão e pilador, que representam os pais da noiva. Para os remover, deve-se pagar dinheiro.

Já dentro de casa, devem sentar na esteira, mesmo que haja cadeiras. Se quiserem sentar na cadeira, devem pagar algum valor. Para a comunicação entre eles e os membros da casa da noiva, devem ter um mestre de cerimônias que é pago. Enquanto estiverem dentro da casa, na hora de comer, o noivo e os acompanhantes devem pagar algumas meninas para servi-los a comida. A refeição é uma galinha inteira, que devem dividir e, ao comer, não podem quebrar os ossos. Caso quebrem devem pagar.

No dia seguinte, o noivo e seus familiares devem tomar banho e, no fim do banho, devem deixar um valor na bacia, banheiro. Depois do banho e do pequeno almoço, o noivo e os acompanhantes chamam o mestre de cerimônia e pedem um prato para colocar um valor de pedido, para que a cerimônia possa iniciar. O mestre leva o café da manhã prato para apresentar aos familiares da noiva. Se estes receberem, então o processo pode iniciar. O mestre volta com o prato e, seguindo a lista, a família do noivo deve colocar os produtos no prato, até a última coisa solicitada na lista.

Finda a entrega dos produtos alistados, o processo termina e a família da noiva se junta à do noivo e iniciam as apresentações. Os acompanhantes do noivo, junto com a família da noiva, vão testar a virgindade da noiva. Terminado o teste, acorda-se um dia para acompanhar a noiva à casa do seu futuro marido. Acordado o dia, a família da noiva inicia a preparação para acompanhar a noiva. Antes de acompanhar a noiva, a mesma é submetida a uma série de ensinamentos de como se deve comportar no lar pelas tias e avós. Os ensinamentos incluem não olhar nos olhos do seu marido e dos sogros; ajoelhar-se sempre que precisar falar como o seu marido e os sogros. Depois do ato sexual com o marido, deve limpá-lo, ajoelhar e agradecer pelo ato sexual feito. Preparar água quente, pela manhã, para a família toda tomar banho, etc.

No dia acordado para a acompanhar a noiva, a família da noiva deve chegar à noite, em casa do noivo. Quando estes chegam, devem pedir licença com um valor. Estes encontram um pilão à porta da casa e, para removê-lo, devem pagar algum valor. Enquanto entram, são colocadas esteiras, as quais devem ser pagas. Já na porta, para entrarem e ter acesso ao lugar onde vão ficar, eles encontram um casal de crianças e, para essas crianças se afastarem, devem dar-lhes dinheiro. Devem, ainda, pagar um valor de olhar para os lados. Na hora da refeição, a noiva só come se o noivo der dinheiro e, enquanto comem, a família da noiva não pode quebrar ossos da carne; se o fizer, deve pagar. Outra regra que se deve observar é a forma de sentar, isto é, devem sentar como a “tradição” Ndau exige, se falharem, devem pagar.

No dia seguinte, a noiva e a sua família acordam muito cedo e varrem o quintal. O lixo só deposita na lixeira se forem pagos. Terminado este processo, vão para a mata cortar lenha e, ao regressarem, para tirarem a lenha das cabeças, devem ser pagos. Por fim, vão buscar água no poço e, quando voltam, para descarregá-la, devem ser pagos.

Terminado este processo, segue-se a fase do teste da virgindade. A noiva é levada por um grupo de anciãs para o teste e, se for virgem, a noiva volta coberta e carregada nas costas. A noiva é levada para dentro da casa e, para o noivo tirar o pano que a cobre, deve pagar um valor. Pago esse valor, o processo termina.

Esta prática é legitimada pela comunidade Ndau que concebe o casamento como uma união decidida pelos mais velhos, em nome da sobrevivência social, pois, para estes, o casamento é algo muito sagrado e respeitado. É entendido como a união e vínculo entre duas pessoas do sexo oposto. Nessa união, a relação sexual entre o casal é fundamental para o seu sustento e florescimento da família, porque visa a procriação que garante a geração da sociedade, com vista a assegurar sua existência continuada (MAWERE, 2012). A importância da procriação é relevante, porque na cultura *Ndau* acredita-se que os filhos immortalizam os pais, isto é, a pessoa dá continuidade do projeto dos seus ancestrais após sua morte através da procriação (MAWERE, 2012).

7.1.1.2.2. ESTRUTURA ECONÔMIA

O Posto Administrativo de Dombe está localizado numa região de clima tropical úmido. É atravessado pelo rio Lucita e rio Mussapa, o que torna a região favorável à prática da agricultura. Neste posto, são cultivados milho, feijão, abóbora, amendoim, pepino, tomate, banana, algodão, girassol, etc. Para além destes produtos, a população planta laranjeiras, árvores de bergamota, limoeiros, mangueiras, cajueiros, papaieiras e algodão. A cultura do algodão foi introduzida pelos colonos.

Durante o tempo colonial, na tentativa de desenvolver a agricultura negra, foi criado, em 1954, o sistema de ruralato (programa de desenvolvimento das zonas rurais), em Dombe, sob administração local e supervisionada pela junta de exploração do algodão colonial e pela companhia nacional de algodoeiros.

A cultura do algodão continuou sendo uma prática, mesmo depois do período colonial, porém, parou devido à guerra civil. Após esta fase, houve um esforço na recuperação da cultura do algodão, mas esta parou em 2000, pois a empresa que comprava algodão deixou de operar. Esta situação torna difícil a vida das comunidades locais, embora vivendo numa região com condições climáticas favoráveis. Outras atividades desenvolvidas são a pesca artesanal, que é desenvolvida nos rios Lucita e Mussapa. Também, desenvolve-se a extração da madeira, isto pela existência de uma enorme floresta, na qual predomina a umbila e a panga-panga, espécies procuradas no comércio de madeira. A extração da madeira teve que parar devido ao reinício dos ataques pela Renamo, em 2013 e durou 18 meses.

Devido ao cenário acima descrito, a população vive em situação de pobreza. Esta pobreza é acrescida pelo fraco investimento na agricultura e fenômenos naturais que assolam a região centro do país. A título de exemplo, a passagem do Ciclone Tropical IDAI, em 2019, obrigou o deslocamento e reassentamento da população em locais seguros, mas sem condições para a prática de atividades tradicionais dessas comunidades. Esta situação impactou no aumento do fenómeno de *Cubatiro*. Como estratégia, a comunidade recorre ao comércio informal, que tem contribuído como fonte de emprego para a maioria dos jovens. O comércio informal é desenvolvido no mercado central de Dombe-Sede.

7.1.1.2.3. MENINAS DE DOMBE-SEDE E SEU COTIDIANO FAMILIAR

No posto Administrativo de Dombe-Sede conversamos com 6 meninas (Rebeca, Mônica, Anita, Ecita Elisa e Amélia) que vivem no bairro 25 de Setembro. Estas participantes vivem em condições precárias sem muito acesso à mídia e com nível de escolaridade baixo. Em adição, todas têm a agricultura como fonte de subsistência.

7.1.1.2.3.1. REBECA: menarca como passaporte para o casamento

A Rebeca é cristã e não sabe quando, exatamente, nasceu. Apenas sabe que tem 18 anos de idade. É filha de José Matito, já falecido, e de Dórica Timóteo, camponesa. A entrevistada viveu em união marital com um jovem, durante dois anos. Dessa relação teve um filho que agora tem um ano e seis meses. A entrevistada revelou-nos que viveu dois anos de felicidade, mas, num dia, o marido decidiu que devia a devolver para a casa dos pais e assim aconteceu. Segundo ela, nem os pais do marido e nem os seus pais falaram algo a respeito. Os pais dela apenas a receberam e a aconselharam para tocar a sua vida.

A Rebeca casou antes dos 18 anos, pois:

Tive que deixar de estudar por obrigação do meu irmão mais velho que dizia que era crescida e devia ir ao lar. Deste modo, só frequentou a 5ª classe, na Escola Primária de Magueba. Minha mãe não concordou com a ideia, mas o meu irmão mais velho é quem manda em casa como o papa já faleceu. Assim fiquei em casa dedicando-me à agricultura enquanto esperava um homem para me casar (REBECA, 2021).

No momento em que a entrevista aconteceu, a Rebeca vivia com a sua mãe e seu filho, em Dombe-Sede, numa casa precária, feita de pau a pique e coberta de capim; sem energia elétrica e sem quintal cercado. Para o seu sustento, conta com o apoio da

mãe e da prática da agricultura de subsistência. O ex-marido não ajuda no sustento da criança e nem tem contato com ele.

Durante a entrevista, ela trazia um telefone em más condições e com problemas de bateria. Para além de ter um telefone com problemas, não tem acesso à televisão e nem rádio em casa. A Rebeca contou-nos que o dia-a-dia inicia às 5 horas se dirigindo com a minha mãe para a machamba. "Temos duas machambas, uma está nas margens do rio Lucite, onde plantamos cebola, couve, etc. a outra está no interior e plantamos milho, feijão, etc. Da machamba volto por volta das 10h para cozinhar. De salientar que, enquanto estou na machamba, procuro lenha e verduras para servir de caril."

Chegado à casa cozinho e depois de almoçar descanso. Depois do descanso, volto para a machamba por volta das 15h e saio de lá por volta das 17h para fazer o jantar. Feito o jantar, janto e vou dormir. Durante a noite não escuto rádio e televisão porque não temos isso em casa. (REBECA, 2022).

A nossa conversa com a Rebeca focou no entendimento da interlocutora à volta das suas percepções sobre a sua cultura. A Rebeca explicou que na comunidade *ndau* para que uma mulher seja considerada crescida é necessário que veja a primeira menstruação. Falando da sua experiência disse:

Quando vi a primeira menstruação fui para casa da minha tia explicar. Quando cheguei disse a que vi sangue, então ela disse já crescestes. Colocou água na bacia e foi dar-me banho. Depois do banho tirou panos e ensinou-me como colocar quando estiver menstruada. No dia seguinte, pela manhã, ela pegou uma panela de barro e uma corda e fomos à casa da minha mãe. Quando chegamos ela disse para eu ficar no caminho e ela entrou e falou com minha mãe. Minutos depois voltou e entregou-me uma corda que já dentro do quintal atirei para a minha mãe amarrar e ela por sua vez atirou uma corda para eu amarrar. Terminado o processo de amarrar as cordas fomos partir a panela de barro em baixo de uma árvore. Findo este processo fui liberada para saudar os familiares. (REBECA, 2021).

A nossa conversa explorou, ainda, o entendimento da Rebeca quanto à prática do *mabatiro* ou *cubatiro*. De acordo com a Rebeca, esta prática consiste em o homem com as despesas da menina até ela crescer e a casar. Argumentou Rebeca que "O *cubatiro* é importante, porque permite avaliar se um homem é responsável, pois se consegue cuidar

ainda criança então esse homem será capaz de cuidar quando forem casar. Cubatiro permite aliviar a família de algumas despesas com a menina.”

Falando sobre a nova lei que prescreve que a menina ou o menino deve casar atingida a maioridade de 18 anos de idade, ela comentou que “a forma tradicional é mais simples, pois basta ver a menstruação então já estava pronta para casar, enquanto que está nova lei é complicado.” Dando exemplo, a Rebeca disse que dependendo do desenvolvimento muscular da menina esta poderia sair prejudicada, isto é, “uma menina que cresce muito se esperar os 18 anos pode não conseguir ter marido porque os homens podem pensar que ela já está velha”.

7.1.1.2.3.2. MÔNICA: pressão da irmã da igreja levou-me a casar

A Mônica nasceu a 4 de junho de 2002, no distrito de Sussundenga. É filha de Mário Mutumane e de Matilde Alexandre. Tem uma filha de 2 anos, que resultou de uma relação aos 17 anos de idade. Neste momento, a Mônica é crente da igreja *American Body* e vive com o seu segundo marido (Charles Augusto), no bairro de Chiodje, portanto, uma relação de apenas 8 meses. Todavia, em meados de janeiro de 2022, a Mônica disse que já estava separada do segundo marido, pois vivem brigando. A casa onde ela vive é feita de blocos de barro, coberta de chapa de zinco e sem energia elétrica. O marido dedica-se à venda de produtos da agricultura, no mercado central de Chimoio. A Mónica tem 3 irmãos e uma irmã, todos vivendo com a mãe, no bairro 25 de Setembro em Dombe-Sede.

Para o sustento, a Mónica pratica a agricultura de subsistência e andava à procura de emprego. Nesta busca de emprego, em meados de novembro de 2021, a

entrevistada apresentou-se à Associação Fala Criança¹¹⁷, afirmando que foi vítima da reserva¹¹⁸, porém, na nossa primeira conversa não falou do assunto.

A Mónica contou que de segunda-feira à sexta-feira, caso não seja época de ir à machamba, acorda às 6h, lava os dentes, varre o quintal e lava a loiça. Finda a limpeza,

Preparo o mata-bicho (café da manhã) e depois vou ao mercado comprar algo para fazer o almoço e o jantar. Depois do almoço descanso e por volta das 16h início a preparação do jantar. Depois do jantar tomo banho e durmo. Não assisto novela e nem escuto radio porque não temos em casa. Na época de machamba, de segunda-feira a sexta-feira, acordo as 4h e vou a machamba com a minha mãe e o meu irmão mais novo. Da machamba voltamos por volta 10h e quando chegamos em casa preparo a comida. (MÓNICA, 2022).

O sábado, para a Mónica, é reservado aos ensaios da juventude na igreja por volta das 14h, caso não vá à machamba. Acorda por volta das 6h e faz o dever de casa. No domingo, a Mónica, acorda muito cedo, prepara o café da manhã e depois, vai à igreja com a mãe e o irmão. Os outros irmãos não rezam.

Relativamente à educação formal, a Mónica Mário frequentou a 6ª classe na Escola Primária Completa de Dombe. Afirma: “Larguei a escola porque ingressei tarde aos 11 anos, por isso quando estava na 6ª classe sentia-me muito grande para estar naquela classe, assim decidi abandonar. Entrei tarde na escola tarde porque viviam no bairro das Maquinas e lá a escola estava muito distante.”

No que tange ao consumo midiático da entrevistada, no primeiro encontro tinha um telefone, mas no segundo não. Segundo ela, o telefone que tinha caiu no poço enquanto buscava água para beber. Contou, ainda, que não tem televisão e nem rádio. Todavia, para se contatar com pessoas que estejam distantes, ela pede o telefone da mãe. A título de exemplo, a maior parte das conversas que tivemos com ela ocorreram por volta das 16h. Assim, para sabermos se ela estava em casa, primeiro, ligamos para a mãe.

¹¹⁷ É uma associação que procura ajudar meninas vítimas de reserva. Nesta busca, a associação contrata meninas que saibam escrever para servir de mentoras das que se encontram na situação de reserva ou em condições vulneráveis.

¹¹⁸ O que pode sugerir que omitiu essa informação, ou mentir para poder ter algum dinheiro, pois essa associação oferece dinheiro.

Outrossim, a conversa explorou a apropriação da Mônica no que tange ao crescimento da menina e do menino para que estes possam casar. Para ela, existem duas narrativas: a primeira é baseada na lei e a outra é baseada na “tradição”: “Para a lei uma menina deve casar quando tiver 18 anos, enquanto que a menino deve ter 20 anos.” Questionada sobre a diferença entre a menina e o menino, a interlocutora afirmou que “os mais velhos ensinam que a união de uma menina e um menino deve ser feita enquanto o menino tem uma idade um pouco maior que a menina, isto porque o menino é o garante da casa, então deve estar muito maduro.”

Falando sobre a sua experiência na primeira menstruação, a nossa entrevistada explicou que teve a primeira menstruação aos 14 anos de idade e não sabe explicar a relação¹¹⁹ da sua primeira menstruação e o seu apelido, porque não cresceu com a família do pai. Contou que, quando viu a primeira menstruação, fugiu para a casa da avó e, quando lá chegou, explicou a sua situação:

A avó levou uma bacia de barro e encheu com água e chamou-me para explicar como cuidar da sua higiene. [Nessa explicação], a avó pegou num pano e mostrou-me como colocar o pano quando eu estiver menstruada. Ensinou-me, ainda, que não posso cozinhar e não posso dar algo a alguém, pois isso pode criar problemas de coluna para meus pais. Findo este processo, a avó procurou duas cordas¹²⁰: uma para meu pai e para a minha mãe. Em adição, a avó levou uma panela de barro, a mesma que usou para lavar me para levamos à casa dos meus pais. Chegados à casa dos meus pais colocou as cordas no chão em frente a porta do seu quarto. Quando estes viram as cordas amaram nas cinturas. Depois de amarrarem a avó mostrou à mama a panela de barro usada para lavar-me. Finda a explicação, disseram-me para quebrar¹²¹. Finda a quebra da panela, os meus pais disseram-me que devia ficar um ano sem me meter com homem e terminada este período estava livre para casar. (MÓNICA, 2021).

Nessa direção, questionada se terminada a cerimônia sentiu-se crescida, esta respondeu que não. Terminada esta explicação, agendamos uma conversa para o dia 01 de outubro de 2021, pelas 16h42.

¹¹⁹ Existe uma crença, na cultura Ndau, segundo a qual a menstruação está ligada ao apelido, isto é, dependendo do apelido a menina pode ver a menstruação mais tarde ou mais cedo.

¹²⁰ Se estão mortos as cordas são colocadas num caminho em forma de uma cruz, à noite, e tira se logo de manhã antes de passarem pessoas por esse lugar

¹²¹ A panela não deve ser quebrada enquanto está tampada, pois, se for quebrada tampada, a menina terá problemas para engravidar.

No dia acordado, chegamos na hora exata e a Mônica estava à nossa espera, mas a conversa não iniciou a essa hora, pois alguns membros da família dela e a vizinhança tentavam matar uma cobra. Esperamos que a cobra fosse morta. Consumada a morte da cobra, iniciamos a nossa conversa que explorou o consumo tecnológico. Ressaltamos que no primeiro encontro a Mônica tinha um celular, mas no segundo não. Segundo ela caiu no poço enquanto ela buscava água para beber. Contou, ainda, que não tem televisão e nem rádio.

A nossa conversa buscou explorar, igualmente, as percepções da Mônica no que concerne à prática do *cubatiro* ou *Mabatiro* (reserva de menina para casar). Ela definiu a prática como um processo no qual um “jovem que pretende casar com uma moça, que ainda não tem idade, este pode ir com dinheiro, capulana, refresco, cerveja, etc. para reservar a menina”. Entretanto, a menina só vai para a casa do jovem quando vir a primeira menstruação. Segundo a entrevistada,

Está prática é má porque as famílias as vezes dizem ao homem que deve fazer despesas incluindo a escola. Durante essa conversa o homem aceita tudo, mas depois muda e quer levar a menina e manda parar de estudar. Por isso, a nova lei é boa porque as meninas, antigamente, não deixavam a escola por queriam, mas as famílias obrigavam para casar, enquanto agora a menina é que decide quando quer casar (MÓNICA, 2021).

7.1.1.2.3.3. ANITA: o cubatiro ajuda as meninas pobre.

A Anita é cristã da Igreja Católica, casada há um ano com Antônio que trabalha como ajudante de pedreiro. O casal tem uma filha e mora junto no bairro 25 de Setembro. Entretanto, no momento da entrevista, a Anita encontrava-se na casa da sua mãe, porque estava cansada de discutir com o marido. Assim, optou em voltar para casa da mãe desejosa de descansar ou ter um pouco de sossego. Nessa direção, a Anita argumentou: “só volto para casa do meu marido se ele vier para resolverem com a minha família as razões dele me maltratar.”

A casa da mãe, onde a Anita estava a morar, atualmente, foi oferecida pela comunidade Caritas de Moçambique da Igreja Católica. Uma casa pequena feita de

blocos e pintada de cor amarela. Ela tem um quarto e uma sala e é coberta por chapa de zinco, sem quintal cercado. Embora a Anita e a mãe vivem numa casa bem estruturada a pobreza é extrema. Exemplificando, quando nos encontramos no mercado vendendo, bananas, era frequente pedir dinheiro e dizia estar com fome¹²².

Na nossa conversa, a Anita contou que não sabe, exatamente, que horas¹²³ acorda, porque não se preocupa com as horas, mas assegurou-nos que o seu dia-a-dia inicia quando começa a amanhecer:

Basta ver que está a ficar claro fora acordo e varro o quintal e vou para machamba com minha mãe. Como a machamba fica muito distante levamos comida que restou do jantar para comermos lá. Da machamba voltamos por volta das 12h, mas antes de sairmos procuramos algo para servir de caril, isto é, levamos couve ou folhas de abobora. Quando chegamos em casa preparo o almoço que só fica pronto por volta das 14h. Quando termino de almoçar descanso e acordo para buscar água e lavar a loiça e início a preparação do jantar. Terminada de preparar o jantar tomo banho e janto depois vamos dormir. Dormimos cedo, pois, andamos cansada e também não temos outra coisa para fazer (ANITA, 2022).

Aos sábados, a Anita não vai à machamba. Assim sendo, quando acorda, varre o quintal, prepara-se e vai ao mercado, onde vende bananas ou cana de açúcar. Mas isso não acontece em todos os sábados, porque, às vezes, não tem produtos para vender. Enquanto isso, o domingo está reservado para a missa na Igreja Católica.

Entretanto, a Anita não sabe quando nasceu, mas aparenta ter cerca de 18 anos de idade e a mãe assegurou que tinha essa idade. Ela não frequentou a escola, porque, segundo ela, andava doente. Não conhece o nome da doença, mas o que sabe é que tinha ataques, caía todos os dias e desmaiava por muitas horas¹²⁴. Como resultado, a única alternativa para o seu sustento é a prática da agricultura de subsistência nas margens do rio Lucite e a venda de bananas no mercado central de Dombe em quantidades menores.

¹²² Sempre fiquei espantado com essa justificação, porque Dombe é uma terra com terras férteis e em quase as casas é possível ver celeiros de milho e feijão.

¹²³ O fato de não controlar as horas pode estar associado ao não saber ler e escrever.

¹²⁴ Pode ser que sofre de epilepsia ou outro tipo de doença similar.

A entrevistada não tem telefone e não tem acesso à rádio e nem televisão. Como resultado, não acompanha notícias sobre Dombe e nem sobre Moçambique.

Além disso, a nossa conversa explorou as percepções da Anita quanto ao crescimento da menina. A entrevistada contou que a menina é considerada crescida quando ocorre a menarca. Ela relatou que quando lhe apareceu a menstruação pela primeira vez, fugiu de casa rumo à casa da tia para avisá-la. Chegado lá, a tia dela ensinou como cuidar da sua higiene, quando estivesse menstruada. Depois da explicação, foi buscar duas cordas de *murroro*¹²⁵ que, no dia seguinte, levaram para casa dos pais. Chegados lá, colocaram em frente à porta de onde dormem: “Quando estes acordaram, amarrei as cordas nas suas cinturas e depois disseram que devia ficar um ano sem se meter com homem, mas como sentia-me crescida tive que casar porque em casa havia muita fome e com o casamento resolvia o problema”.

Seguindo a conversa, falamos sobre o *cubatiro* ou *mabatiro*, que Anita visivelmente emocionada, explicou que consiste em “um homem reservar uma menina que ele pretende casar e mensalmente comprar sabão, comida e roupa para a menina até ela ver a primeira menarca”. De salientar que, dependendo da família, a menina deve ficar um ano sem se envolver com o homem e só depois desse período é que o reservador vai buscar a sua esposa. Neste processo de reserva, o homem pode tirar 50 meticais (dinheiro local que corresponde a 4,5 reais ao câmbio de RS11) ou trazer lenha¹²⁶. Para a Anita, a prática do *cubatiro* é boa, porque ajuda as meninas provenientes de famílias pobres, pois “o homem que cubatira faz despesas”. Porém, o mau é proibir de ir à escola. Assim sendo, seria bom que esse homem arcasse as despesas da escola também.

¹²⁵ Nome da árvore que dá as cordas que usam para amarrar a cintura da mãe, do pai da menina, quando ela vê a primeira menarca

¹²⁶ O fornecimento de lenha acontecia em tempos passados. Atualmente, usa-se apenas dinheiro.

7.1.1.2.3.4. ECITA: valores da “modernidade” como definidoras do crescimento da menina.

A Ecita Felimone tem 24 anos de idade, cristã, nasceu aos 8 de maio de 1997. Casou-se aos 16 anos. A Ecita vive no bairro 25 de Setembro, Posto Administrativo de Dombe-Sede, numa casa feita de tijolo de barro, coberta a chapa de zinco, sem quintal cercado. De salientar que aquando da entrevista, a casa da Ecita não tinha energia elétrica, mas em meados de novembro de 2022 a energia foi instalada. Porém, o televisor está no mercado, onde usam somente para assistir audiovisuais. As notícias acompanham através do rádio. Seus programas favoritos são os produzidos no Zimbabwe, que falam sobre cuidados no casamento. A Ecita não tem celular.

A Ecita explicou que de segunda a sábado acorda às 4 horas e vai à machamba capinar e semear milho, couve, amendoim, etc. Ela argumenta que:

Da machamba volto por volta das 12h e levo couve e outra verduras para servir de caril. Quando chego em casa preparo o almoço e depois do almoço por volta das 13h Descanso. por volta das 16h vou ao mercado para comprar algo para preparar o jantar que fica pronto por volta das 19h ou 20h. Depois do jantar fico em casa a assistir filmes e escuto os programas de Rádio do Zimbabwe com os meus filhos. No domingo fico em casa a fazer o que não consegui fazer durante a semana como lavar roupa e limpeza geral da casa. Vou, ainda, para a igreja (Zione). (ECITA, 2022).

A Ecita Felimone contou que: “uni-me cedo, porque cobiçava as meninas da mesma idade que estavam casadas e bem com os maridos, assim investi em ter um marido.” É pensando num casamento cheio de flores que a Ecita abandonou a Escola Primária Completa de Dombe, onde frequentava a 3ª classe. Segundo ela, o que motivou a sua desistência foi: “na escola diziam para trazer uma pasta bonita, e quando pedia uma aos meus pais, estes diziam que não tinham dinheiro para comprar.” Assim, o casamento seria a solução. De acordo com a entrevistada, como o matrimônio não acontecia de forma rápida, optou por procurar emprego e trabalhar como empregada doméstica. Conta:

Conheci o meu primeiro marido enquanto trabalhava como empregada doméstica. Tivemos uma relação que teve como resultado um filho que hoje

tem oito anos. Não chegamos a viver juntos. Depois conheci o meu segundo marido que temos dois filhos e com este que está na barriga serão três. (ECITA, 2021).

Como se pode perceber, no momento da entrevista a Ecita estava grávida de seis meses. Apontar que nesta nova relação é a segunda esposa. Para o seu sustento, a Ecita e o marido são agricultores e praticam uma agricultura de subsistência nas margens do rio Lucite. Em adição, o marido vende doces, bolachas, bebida alcoólica, etc. numa barraca feita de chapa de zinco, no Mercado Central de Dombe-Sede, como forma de aumentar a rede de casa.

De igual modo, a nossa conversa explorou as apropriações da Ecita no que concerne ao crescimento de meninas. Segundo a entrevistada, os sinais que indicam o crescimento das meninas estão relacionados com a evolução da massa muscular da jovem. Também, presta-se atenção na capacidade da menina de trabalhar espontaneamente, sem precisar receber ordens de alguém. Deste modo, quando a família observa que a menina já realiza as tarefas de casa, tranquilamente, pode procurar um homem para ela. Acrescentou que outro elemento central na definição do crescimento da menina é a questão da menstruação.

A Ecita explicou que quando viu a primeira menstruação, estava voltando da machamba¹²⁷ e, quando chegou a casa, foi ao banheiro e viu que estava ensanguentada. Nisto, correu logo para contar à sua mãe e esta, por sua vez, a aconselhou a ir à casa da avó para dar a notícia. Ela foi para casa da avó e explicou a situação. A avó colocou água em uma bacia e disse à Ecita que fosse tomar banho. Depois do banho, a avó informou que deveria fazer um teste para verificar se o sangue era natural, ou se algum homem teria feito alguma coisa:

Depois do teste a minha avó procurou duas cordas e no dia seguinte muito cedo fomos à casa dos meus pais. Quando chegamos ainda estavam a dormir e foram acordados e ditos para ficarem em frente da porta para que eu possa os amarrar as cordas. Eu lhes dei as costas e entreguei as cordas atrás. Feita esta cerimônia tudo estava terminado. (ECITA, 2021)

¹²⁷ Campo de cultivo.

A nossa conversa durou 30 minutos e combinamos ter uma outra conversa no domingo seguinte. No domingo, três de outubro, conversamos sobre o processo de *Kubatiro* ou *mabatiro*. De acordo com Ecita, *kubatiro* ou *mabatiro* consiste em duas modalidades: a primeira diz respeito ao desejo dos pais, que a filha ou o filho não case muito longe da família. Assim, tanto a família do menino ou da menina pode tomar iniciativa de manifestar esse desejo. Deste modo, se as famílias se entenderem, a reserva acontece. O segundo modelo é consequência da pobreza, situação em que a família reserva a menina. Como resultado, a menina quando vai visitar o futuro esposo volta com algum item de valor para casa. Além disso, a família recebe dos familiares do rapaz uma ajuda mensal para sustentar a reservada, o que alivia as finanças do dia a dia em seu lar.

7.1.1.2.3.5. ELISA: a convivência da “modernidade” e da “tradição” na definição do crescimento da menina

Elisa Ernesto é cristã, nasceu em 2003 e não se recorda do dia, nem do mês. É filha de Ernesto Samuel e de Chipso Gifty, já separados. Vive no bairro 25 de Setembro, no Posto Administrativo de Dombe-Sede com sua mãe e seus cinco irmãos, numa casa precária feita de pau a pique, coberta de capim, sem energia elétrica e nem televisão. O quintal não está cercado. Durante o tempo em que desenvolvíamos as nossas conversas, a mãe da Elisa estava a construir outra casa, mais melhorada, próximo ao mercado. Mudaram para esta casa em finais de novembro. A nova casa foi construída usando material convencional e coberta de chapa de zinco, mas não energia elétrica e com quintal não cercado.

Falando com a Elisa sobre o seu cotidiano, esta contou que inicia às 4 horas, de segunda-feira à sexta-feira, quando acorda e prepara massa para fazer bolos que são vendidos pela mãe no Mercado Central de Dombe-Sede. Finda a preparação da massa, prepara-se para ir à escola e a mãe fica a fritar biscoitos e leva-os para a venda. Esta apontou que: “quando volto da escola por volta das 10h lavo a loiça e preparo o almoço para os meus irmãos e minha mãe. Findo o almoço resolvo o trabalho dado pelos professores na escola. Terminada essa tarefa, começo a preparar o jantar.”

De acordo com a interlocutora, existem duas épocas de produção agrícola. A primeira é feita em locais distantes dos rios, enquanto a segunda é feita nas baixas dos rios. Neste momento, a comunidade trabalha nas bermas dos rios. Entretanto da Elisa a mãe não tem um espaço próprio, porque não é nativa e, neste contexto, deve pagar algum valor se quiser produzir nestes locais. Já que a mãe não teve dinheiro para alugar uma machamba, a única atividade é vender bolos. Assim sendo, a Elisa e a mãe não vão a machamba. Dentro deste cenário, a Elisa disse:

A minha mãe vai ao mercado de segunda até sexta-feira. No sábado e no domingo é minha responsabilidade vender, assim acordo as 4:00 horas e preparo a massa e a minha mãe frita os biscoitos e levo para o mercado. Só volto quando os biscoitos acabam. Dependendo do movimento volto para casa por volta das 14h ou 17h. Chegado em casa tomo banho junto e fico a conversar com os meus irmãos e minha mãe até apanhar sono. (ELISA, 2022)

No momento da entrevista, a Elisa frequentava a 7^a classe na Escola Primária Completa de Mucombe. O fato de ter 18 anos na 7^a classe é sinal de que está muito atrasada, porque deveria estar a frequentar a graduação. Questionada sobre as razões de estar atrasada, ela respondeu de cabeça virada para baixo, uma demonstração de vergonha, que não sabe, pois gosta da escola. Acrescentou que neste ano (2021) voltou a reprovar. Enquanto respondia sobre a escola, a mãe olhava para ela com um olhar de reprovação do comportamento da filha perante a escola.

Quando tivemos o primeiro encontro com a Elisa, encontramos-na na casa da mãe e estava com outra amiga que, pela aparência, tinha menos de 18 anos de idade, mas tinha uma criança no colo de mais de um ano e alguns meses. Tentamos estabelecer um contato com a menina, mas ela não era residente de Dombe. Focando na Elisa, esta trazia na mão um telefone, mas ela disse que era da mãe. É um telefone sem acesso às redes sociais. Ela afirmou que ficou com o telefone da mãe, porque estava esperando uma ligação. Por isso, a mãe deixou o telefone com ela. Segundo a interlocutora, sempre que precisa de usar o telefone negocia com a mãe para dar emprestado. Argumentou que estava desejosa comprar um telefone e estava a organizar um dinheiro para o efeito.

Ademais, conversamos acerca das percepções da Elisa sobre o crescimento das meninas. De acordo com a Elisa, o crescimento de uma menina dá-se através do que a lei diz. Porém, os *Ndaus amatonga*¹²⁸s contam, ainda, com a *dança de xitonga*¹²⁹. Nesse sentido, ela explicou que no contexto da “tradição dos amatongas, quando a menina tem sua primeira menstruação, ela corre para casa da tia ou avó”¹³⁰.

No caso da nossa interlocutora, contou-nos que se apercebeu da sua primeira menstruação ao ver as ropas sujas de sangue logo depois de acordar. Sua mãe não estava em casa no momento. Portanto, tratou de informar ao irmão para que a informasse que foi para a casa da tia.

Quando cheguei lá, expliquei a situação, mas minha tia não sabia como proceder e por isso teve que pedir orientações para outras pessoas. Onde a explicaram que devia ir no cruzamento de dois caminhos e cavar até encontrar raízes, cortá-las e levá-las para queimá-las. Com as cinzas misturar com farinha, formando uma papinha para eu tomar. Depois de comer, a tia colocou o dedo na restante papinha e colocou no meu umbigo. Em seguida, explicou-me através de um pano dobrado como devo cuidar-me quando estiver misturada. Ela colocou o pano na vagina e outro pano amarrado na cintura para assegurar o pano de baixo. (ELISA, 2021)

No dia seguinte, a tia levou a informação sobre menarca da Elisa para a casa do pai da Elisa. Este (pai) programou um dia para a cerimônia de amarrar as cordas. No dia programado, a tia e a Elisa dirigiram-se à casa do pai, mas antes de chegarem encontraram a outra tia que trazia as cordas para amarrar na cintura do pai e da mãe. Depois de amarrar as cordas, a Elisa contou que:

¹²⁸ Existe uma divisão dentro dos Ndaus: *amatonga* de Dombe; *madanda* de Mathaze; *Cithaka* da fronteira com Zimbábue; e *madondo* que estão entre Sofala e Manica.

¹²⁹ É uma cerimônia praticada pelos Ndaus amatongas. Esta cerimônia consiste em misturar, numa panela de barro, o pano que menina usou para a limpar o sangue da primeira menstruação, algumas raízes encontradas no cruzamento dos caminhos, uma parte do cabelo e um pouco de papinha feita a base de fariha de milho. Feita a mistura faz-se uma reza e, depois, dependendo de cada família, enterram a mistura próximo ao rio ou outro lugar.

¹³⁰ Que podem ser da parte da mãe ou do pai, mas sempre se estimula os da parte do pai.

A minha tia mostrou a minha mãe os panos que traziam a minha primeira menstruação e que juntaram com o pedaço da raiz, a farinha e uma parte do meu cabelo. [Estes materiais serão conservados para a cerimônia de *xitonga* que é daqui a um ano]. Na verdade, já passou um ano, assim estou à espera da chamada. (ELISA, 2021).

Falando da prática do *cubatiro* ou *mabatiro*, a Elisa disse que consiste em um homem ou família reservar uma menina para casar. Para ela,

A reserva acontece por causa da pobreza. Por isso, será difícil acabar com a reserva para as famílias pobres. Não vejo com bons olhos esta prática, isto porque os homens na hora da reserva dizem que vão fazer despesas de tudo até da escola, mas na hora não fazem nada e até proibem de ir para escola. Por isso, para mim a nova lei que diz a menina só pode casar com 18 anos é boa, pois estimula a ida para escola. (ELISA, 2021).

7.1.1.2.3.6. AMÉLIA: a “tradição” como um valor a ser preservado

A Amélia tem 18 anos de idade, filha de Raiza Zacarias e de Timóteo Moiane, já separados. Nasceu no distrito de Mussorize, na província de Manica. Tem um irmão e uma irmã. Esta estudou até a 5ª classe, na Escola Primária Completa de Mussorize, mas, por causa da situação precária em que a família vivia, teve que parar de estudar. A mãe da Amélia está doente, pois há momentos em que ela perde o controle de si e começa a falar sozinha.

A Amélia é cristã da igreja Zione e empregada doméstica na casa do chefe do Posto Administrativo de Dombe-Sede, porém, no mês de novembro de 2021, parou de trabalhar. segundo a Amélia, não lhe foi dada justificativa para deixar de trabalhar. O patrão apenas pagou o salário referente ao mês e disse que não voltasse ao trabalho, devendo aguardar que a solicite para retornar. Assim sendo, a Amélia revelou-nos que de segunda-feira à domingo, o seu cotidiano inicia às 6h, quando levanta e vai à machamba na companhia da sua mãe, sem que tenha tomado refeição. Chegadas à machamba, capinam, colhem milho seco do ano anterior e, por volta das 10h, voltam

para casa com o milho e pepino para vender no Mercado Central de Dombe-Sede. Chegadas à casa, preparam o almoço que só fica pronto por volta das 12h.

Depois do almoço saímos para o mercado para vender pepino. Dependendo do movimento voltamos por volta da 16h, mas se o movimento for fraco voltamos por volta das 17h para preparar o jantar. Depois do jantar fico a conversar com a minha mãe até apanharmos sono. As vezes vamos assistir vídeos de música em casa dos vizinhos ou vou a casa de uma amiga onde ficamos a ensaiar as canções da igreja adventista do sétimo dia. (AMÉLIA, 2022).

Para Amélia, o sábado é reservado para ir à igreja, onde permanece quase a metade do dia. De salientar que não vão ao mercado todos os dias, pois nem sempre têm produtos para a venda.

No momento da entrevista, a Amélia estava grávida de um jovem de nome Simeão, que vive no distrito de Sussundenga. Esta situação fazia com que ela estivesse sob cuidados da sua família. De acordo com a Amélia, não vivem juntos, ele apenas custeia as suas despesas. Porém, segundo a Amélia de um tempo para cá não envia nada e nem liga e mesmo quando ligo não diz algo claro. "Estou muito triste com essa situação e a minha família não sabe o que fazer, pois temos muitas dificuldades e com mais um filho é mais um problema." A comunicação entre eles acontece, na maioria das vezes, via telefone da mãe, um telefone sem acesso às redes sociais.

No que concerne aos meios de comunicação, a Amélia disse: "Não temos televisão e nem radio na casa. O telefone que usamos é da minha mãe e serve como um telefone de todos, porque quem quer usar pega para se comunicar com pessoas distantes."

Embora a Amélia estivesse grávida, no mês de novembro de 2021, a mãe voltou a sofrer de alguns problemas de saúde. Como resultado, a Amélia e as irmãs tiveram que a levar para um curandeiro (pai Santo), na comunidade de Mawawa e a Amélia foi obrigada a viver lá, acabando dando à luz nesse local.

De igual modo, a nossa conversa explorou as percepções da Amélia sobre as condições que lhe faziam ser considerada uma menina "crescida". Esta disse que, atualmente, existem duas realidades: a primeira é a realidade da "tradição" e a segunda

é a da lei. A primeira diz que a menina é crescida quando vir a primeira menstruação e passar pelas cerimônias tradicionais. Neste contexto, a Amélia revelou:

Quando vi a primeira menstruação ia para escola, e quando notei que tinha sangue, imediatamente, fui para casa da avó. Quando cheguei à casa da avó expliquei que estava a sentir umas dores e saía sangue. A minha avó tirou remédio e misturou com papa para comer e o outro ferveu para tomar. (AMÉLIA, 2021).

A interlocutora apontou, ainda, que durante a preparação dos remédios, sua avó explicava sobre os cuidados com a menstruação.

De acordo com Amélia, sua avó lhe deu o remédio, procurou três cordas e lhe deu: “uma amarrei na cintura e as duas levei para casa dos meus pais. Saímos muito cedo para a casa da mamã [...]. Encontrei a minha mãe enquanto estava em pé olhando para a porta da casa e disseram para amarrar as cordas nas cinturas dela”¹³¹. A entrevistada também contou que quando da mãe disseram que a cerimônia tinha terminado e podia trabalhar à vontade, porém, não deveria se envolver com um homem antes de cinco anos.

A nossa conversa explorou, ainda, a prática do cubatiro ou mabatiro (reserva de menina por parte do homem ou família para futuro casamento) que faz parte da cultura Ndau. A Amélia, na primeira conversa, disse que essa prática não existia e nunca ouviu falar. Na segunda conversa, esta relatou que ajudou uma amiga que foi reservada por um homem, mas passou muito mal, porque o tal homem não comprava alimentos e nem roupa para ela e era obrigada a não brincar com outras meninas. É dentro desta experiência que a Amélia disse não gostar da prática da reserva.

Apesar desta experiência, a Amélia disse que a “tradição” e a nova lei não caminham juntas, isto porque para na “tradição” basta que a menina veja a primeira menstruação e passe pelos ritos de iniciação é considerada pronta para casar e isto pode acontecer antes dos 18 anos de idade que a nova lei estabelece. Assim sendo, para a

¹³¹ De acordo com Amélia, ela amarrou as duas cordas na cintura da mãe, pois o pai já havia morrido. Quando um deles é falecido, as duas cordas devem ser amarradas na pessoa viva.

Amélia “deve se usar a “tradição” e a nova lei¹³², porque a prática cubatiro não deve desaparecer pois faz parte da cultura *Ndau*. Assim, a menina reservada deve ir ao lar quando tiver 18 anos de idade.” Na mesma senda, esta falou que, atualmente, a maioria da menina e do menino é definida pela lei que prescreve os 18 anos. Porém, esta sublinhou que o menino deve ter acima de 20 anos de idade para casar, porque este é o chefe da família.

A partir das verbalizações das interlocutoras, pode se observar, em termos de semelhanças, os seguintes destaques: o contexto rural caracteriza o cotidiano das duas comunidades; a pobreza resulta do fato de a agricultura de subsistência ser o único recurso para a sobrevivência; a relação com os meios de comunicação é bastante fraca, pois, mesmo as meninas que têm celulares e conta nas redes sociais, como Facebook e Whatsapp, o seu uso é problemático, por falta de recursos financeiros para comprar os serviços de internet; o nível elementar de formação da maioria das meninas com a exceção de três meninas de Rapale-Sede; o fraco domínio da língua oficial (português), com a exceção de quatro meninas de Rapale-Sede. Porém, dessas quatro uma das meninas se expresse em língua portuguesa, mas tem dificuldade de manter uma conversa longa em Português, enquanto em Dombe-Sede apenas uma falava português; muitas das meninas afetadas pelas uniões prematuras estão, hoje, separadas ou estão na segunda relação.

No que tange às diferenças, destaca-se o fato de as duas comunidades terem línguas diferentes, isto é, o macua para as meninas de Rapale-Sede e *Ndau* para as de Dombe-Sede.

7.1.2. TEMPORALIDADE SOCIAL

A temporalidades social como mediação no contexto das meninas dos dois postos administrativos é experienciada em dois tempos: a “modernidade” e a “tradição”. A “tradição” está conectada ao sistema matrilinear e patrilinear respectivo de cada

¹³² Lei nº 19/2019- Lei de prevenção e combate às uniões prematuras. No seu artigo 7 estabelece que a união entre duas pessoas formada com propósito imediato de constituir família, só é permitida a quem tiver completado dezoito anos de idade à data da união.

comunidade estudada. A convivência destes dois tempos é recheada de conflitos, principalmente, no período colonial e nos primeiros anos de Moçambique independente. Todavia, este combate cerrado da “tradição”, tanto pelo governo colonial como pelo governo revolucionário da Frelimo não surtiu efeito. Como resultado, existe, até os dias de hoje, uma convivência entre a “modernidade” e a “tradição”.

7.1.2.1. **MENINAS DE RAPALE:** *Emwali* em embate e em negociação com a maioria oficial.

As entrevistadas de Rapale-Sede vivem um cotidiano marcado por duas temporalidades: “modernidade” e “tradição”. A “modernidade” define 18 anos de idade como a maioria para a menina e o menino se casarem. Enquanto a cerimônia do *Emwali* (ritos de iniciação de menina) constitui a passagem da menina para a vida adulta na cultura *macua*, onde a menarca pode acontecer antes dos 18 anos de idade, o que entra em contradição com a “modernidade”. Como resultado destes embates dos sistemas, os sentidos construídos pelas meninas de Rapale-Sede tomam três direções: pró- “modernidade”; pró- “tradição” e a convivência da “modernidade” e “tradição”. Os sentidos pró “modernidade” podem ser ilustrados com os argumentos da Ivodia (entrevistada de Rapale-Sede) que explicou o seguinte:

Quando terminei os ritos de iniciação não me senti madura para casar, embora muitas meninas, quando saem, sentem-se crescidas e têm vontade de experimentar os ensinamentos dados referentes à vida em matrimônio. Não quis experimentar porque tinha medo de engravidar e por isso pensei que seria melhor usar os ensinamentos para quando for a casar, pois na escola ensinam que devemos casar com 18 anos, assim sendo, só vou casar depois de terminar a escola e ter emprego (IVODIA, 2021).

Na mesma linha de pensamento, Genasabete, entrevistada de Rapale-Sede, disse que: “os jovens devem pelo menos completar a 12ª classe e depois disso podem fazer o que quiserem, isto é, se querem continuar a estudar até o ensino superior podem ou se quiser casar pode.” A esse respeito, argumentou a Célia, entrevistada de Rapale-Sede, que:

Embora a “tradição” diga que a menina basta ver a primeira menstruação e passar dos ritos de iniciação já é grande, isso não é verdade pois a menina

com menos de 18 anos não consegue cuidar de bebê porque é criança e precisa muito do apoio da família. [Assim sendo], o que o governa está a dizer de que a menina e menino devem casar aos 18 anos é verdade (CÉLIA, 2021).

A “modernidade” mediando sentidos pró-educação é apontada, também, pela Consolada (entrevistada de Rapale-sede) ao referir que:

Casei aos 16 anos e tomei essa decisão porque o meu namorado prometeu-me casar. O meu namorado aproximou-se da minha mãe para pedir-me em casamento, mas a mamã negou e o argumento foi que eu era criança e devia estudar. Como consequência da rejeição da minha mãe, fugi de casa e fui viver com o meu marido, mas quando a minha mãe tomou conhecimento veio ter com o meu marido e disse que eu não devia parar de estudar e o meu marido devia ir buscar as minhas roupas e os meus livros e assim o fez (CONS.OLADA, 2021)

Em adição ao argumento da Consolada, a Ivodia apontou que:

Desde a 7ª classe a mãe dizia que devo estudar e não devo depender de ninguém e com a sua morte tive a prova de que não devo depender de ninguém mesmo, pois com a morte da minha mãe já não tinha ninguém para ajudar, assim fui ganhando consciência de que devo lutar para o que quero (IVODIA, 2021).

Os sentidos pró – “tradição” são defendidos pela Sílvia, (entrevistada de Rapale-Sede) ao dizer: “basta a menina começar a namorar (ato sexual) é que se sente grande, porque criança não namora. Pois, para ela, criança não namora.” Acrescentou Sílvia comentando sobre a lei que prescreve os 18 anos para que uma menina case, o seguinte:

A verdade é o que diz a “tradição”, que quando uma menina passa dos ritos de iniciação, está madura. Só se as pessoas fossem engravidadas somente a partir dos 18 anos, mas o que acontece é que as meninas podem engravidar aos 16 anos. Então basta ver a primeira menstruação é grande (SILVIA, 2021).

Na mesma senda, a Teresa, entrevistada de Rapale-Sede, apontou que “a primeira menstruação mostra que a menina já é grande” Ainda dentro do posicionamento pró - “tradição”, a Belucha (entrevistada de Rapale) afirmou que: “deixei de estudar na terceira classe porque queria casar, porque sentia-me adulta, pois já tinha visto a primeira menstruação e estava cansada de ser sustentada ou criada pelos

meus pais. Mas, também, já me sentia crescida e a família dizia o mesmo, que já sou adulta e podia casar.” Cenário semelhante foi relatado pela Cacilda ao sublinhar que a mãe a entregou para um homem por causa de uma promessa. Esta explicou:

A minha mãe disse para o homem se for uma menina, será presente para esse homem casar. Como resultado, quando a minha deu luz, foi uma menina. Anos depois, quando vi a primeira menstruação, a minha mãe me levou para os ritos de iniciação para em seguida, ser acompanhada para a casa do meu marido prometido. Vivi seis anos e desta relação tive dois filhos que vivem em Namutare, em Rapale” (CACILDA, 2021).

Falando do papel da família, a Angelina (entrevistada de Rapale-Sede) explicou que teve de desistir da escola porque:

Depois de fazer os ritos de iniciação a família com que vivia, após a morte da minha mãe, insistia que eu devia casar porque já tinha passado dos ritos de iniciação e tinha que liberar espaço para eles criarem outras pessoas. Por causa desta pressão, tive que fazer a vontade deles assim tive que procurar um amigo e engravidar. Confesso que não me sentia crescida e tinha muita vontade de estudar”. (ANGELINA, 2021).

Por fim, dentro da convivência entre a “modernidade” e a “tradição”, a Consolada (entrevistada de Rapale-Sede) esclareceu que:

Logo que vi a primeira menstruação notei que já era crescida e falei para minha prima, porque tive medo da minha tia. Porém, a minha prima me assustou dizendo que tinha HIV e insistiu para saber quem me fez sair sangue. Como era antes de fazer sexo, disse que nunca tinha feito relações sexuais. Depois deste susto, ela foi dizer a minha tia e como vivíamos na cidade a minha tia levou-me para Rapale junto a minha mãe. A minha mãe chamou as *Mukulucanas* que iniciaram com ensinamento. O ensinamento levou um dia e a *Mukulucana* disse que ‘eu era já crescida’ e apontou que quando estiver de período não devia brincar com meninas que ainda não donzelaram e não devia brincar de saltar acorda, pois, o penso (absorvente menstrual) pode cair. Findo o ensinamento, voltei com a minha tia para a cidade de Nampula e só quatro anos depois fui submetida ao segundo rito de iniciação. Pois a condição para a menina ir aos ritos de iniciação é a primeira menstruação e isto culturalmente significa que a menina já está crescida. Findos os ritos de iniciação as meninas estão maduras. Isto porque a menina recebeu os ensinamentos sobre os cuidados do corpo, respeito com os pais, irmãos, familiares e a comunidade. Todavia, isto não significa que todas as meninas estão preparadas para o casamento porque algumas vão aos ritos enquanto são crianças. Os “ritos são muitos bons porque preparam a menina para perceber o mundo da vida e da sobre a vida conjugal. (CONSOLADA, 2021).

7.1.2.2. **MENINAS DE DOMBE-SEDE:** Cubatiro/Mabatiro em embate e em negociação com a educação oficial

As entrevistadas de Dombe-Sede, também, vivem duas temporalidades: a “modernidade” e a “tradição”. A “modernidade” marca como um dos valores a necessidade de a menina ir à escola. Enquanto o Cubatiro/mabatiro (reserva de menina) marca uma necessidade central para o casamento. O fato da menina ser cubatirada/mabatirada constitui um ganho para a sua família, tomando em conta que o jovem ou a família que a reservou faz despesas mensalmente, o que alivia a família da menina. Este processo termina quando a menina vê a menarca e é sujeita aos ritos de iniciação que determinam a sua passagem para a vida adulta. Terminada a cerimônia de iniciação, a família estabelece de 1 até 5 anos para que a menina inicie a atividade sexual com o marido que a reservou. Todavia, esse período não é cumprido por questões de pobreza, como algumas meninas apontaram. Este é um dos motivos que leva o governo, junto com os seus parceiros, a desenvolver campanhas com vista à prevenção e combate desta problemática. Como resultado destas convivências que se podem caracterizar de não pacíficas os sentidos construídos pelas meninas de Dombe-Sede tomam três direções: pró - “modernidade”; pró - “tradição” e, por fim, a “modernidade” e a “tradição”.

Os sentidos pró - “modernidade” são apontados pela Mônica e Elisa. A Mônica, entrevistada de Dombe-Sede, argumentou que “a nova lei (que prescreve que a menina deve casar com 18 anos) é boa, porque as meninas, antigamente, não eram deixadas ir à escola mesmo querendo. As famílias obrigavam para casar, enquanto agora a menina é que decide quando se casar.” Na mesma direção, a Elisa argumentou:

A reserva acontece por causa da pobreza. Por isso, será difícil acabar com a reserva para as famílias pobres. Não vejo com bons olhos esta prática, isto porque os homens na hora da reserva dizem que vão fazer despesas de tudo até da escola, mas na hora não fazem nada e até proibem de ir para escola. Por isso, para mim a nova lei que diz a menina só pode casar com 18 anos é boa, pois estimula a ida para escola (ELISA, 2021).

Uma mediação pró “tradição” foi apontada pela Rebeca (entrevistada de Dombe-Sede) sobre a nova lei que prescreve que a menina ou o menino deve casar aos 18 anos de idade, ao argumentar que:

A forma tradicional é mais simples, pois basta ver a menstruação então já estava pronta para casar, enquanto que está nova lei é complicado dependendo do desenvolvimento muscular da menina está pode sair prejudicada, isto é, uma menina que cresce muito se esperar os 18 nos pode não conseguir ter marido porque os homens podem pensar que ela já está velha (REBECA, 2021).

Este argumento vai ao encontro do pensamento da Ecita, entrevistada de Dombe-Sede, ao apontar que os sinais que indicam o crescimento estão relacionados com a evolução do corpo muscular da jovem. A família “presta atenção na capacidade da menina de trabalhar espontaneamente sem precisar receber ordens de alguém. Deste modo, quando a família observa que a menina já realiza as tarefas de casa tranquilamente, pode procurar um homem. Conta-se, ainda, com a questão da menstruação na definição do crescimento da menina. Suportando o argumento da Ecita, a Rebeca (entrevistada de Dombe-Sede) argumentou:

Tive que deixar de estudar por obrigação do seu irmão mais velho que dizia que era crescida e devia ir ao lar, Deste modo, só frequentou a 5ª classe, na Escola Primária de Magueba. Minha mãe não concordou com a ideia, mas o meu irmão mais velho é quem manda em casa como o papa já faleceu. Assim fiquei em casa dedicando-me à agricultura enquanto esperava de homem para me casar (REBECA, 2021).

Argumenta, ainda, Rabeca (entrevistadas de Dombe-Sede) que:

O *cubatiro* é importante porque permite avaliar se um homem é responsável, pois se consegui cuidar da menina ainda criança, então esse homem será capaz de cuidar quando forem casar. Para mim o Cubatiro permite aliviar a família de algumas despesas com a menina. (REBECA, 2021).

Na mesma linha de pensamento, Anita (entrevistada de Dombe-Sede) aponta que “a prática do cubatiro é boa porque ajuda as meninas que vivem em famílias pobres, pois o homem que cubatira faz despesas. Porém o mau é proibir de ir para escola. Assim sendo, seria bom que esse homem fizesse despesas da escola também”.

Por fim, temos os sentidos que buscam encontrar um ponto de convivência entre a “modernidade” e a “tradição”. Este posicionamento é defendido pela Elisa (entrevistada de Dombe-Sede) que argumenta: “o crescimento de uma menina se dá através do que a lei diz”. Porém, os *Ndaus amatongas* contam, ainda, com a *dança de xitonga*. Na mesma linha de pensamento, Amélia (entrevistada de Dombe-Sede) apontou que existem duas realidades: “a primeira é a realidade da “tradição”, e a segunda é a da lei. A primeira diz que a menina é crescida quando vê a primeira menstruação e passa pelas cerimônias tradicionais de *xitonga*.”

A temporalidades social como mediação articula dois tempos: “modernidade” e “tradição”, como apontamos acima. Os sentidos visibilizam-se em três direções: uma mediação pró “modernidade”. Outra em direção pró “tradição” e a última é pró a convivência entre “modernidade” e “tradição”. Esta flutuação é descrita como característica dos países colonizados, como apontam Mohmood Mandani (1986) e Guillermo Bonfill Batalla (2018), pois, nesses estados, foram impostos pelos colonos, porém, os modos de vida dos indígenas continuam e mobilizam valores. Esta convivência é problemática como ilustra a Teresa (participante de Rapale-Sede), portanto, ao que chamar a personagem Julieta de criança, enquanto ela considera crescida a menina que tenha passado dos ritos de iniciação. Questionada disse: “é muito difícil dar essa resposta”. Depois de muitos sorrisos, ela disse: “é grande, mas só para saber lavar a sua roupa e quando passa dos ritos iniciação é madura ou crescida só para saber que quando tiver 18 anos e ter marido pode usar os conhecimentos ensinados”.

Este mesmo dilema é ilustrado, também, pela Ecita (participante de Dombe-Sede), pois argumenta que “falamos que é criança porque a nova lei diz que só é grande alguém com 18 anos para acima, mas para nós os *ndaus* basta passar dos ritos está crescida e pode casar.” Com estes argumentos pode-se inferir que a convivência da “modernidade” e da “tradição” é um problema, pois as meninas encontram-se num dilema de valores.

Todavia, de acordo com Mohmood Mandani (1986), a solução não está nos extremos, mas, sim, na hibridização das duas temporalidades, isto é, deve-se à

construção de um conhecimento nas bordas ou ecologia de saberes como sublinha Boaventura Santos (2009).

7.1.3. COMPETÊNCIA CULTURAL

A mediação da competência cultural é devedora das práticas culturais, da cotidianidade social e da temporalidade social. Assim sendo, pode-se afirmar que a competência cultural das meninas nos dois postos administrativos é constituída tanto pela cotidianidade comunitária e familiar, quanto pela temporalidade social que se articula em dois tempos: “modernidade” e “tradição” que é devedora do sistema matrilinear e patrilinear das comunidades de Rapale-Sede e de Dombe-Sede, respectivamente. No que tange ao cotidiano, este é marcado por uma economia precária baseada na agricultura de subsistência e com um consumo midiático fraco. No que concerne à temporalidade social, esta é articulada pelos tempos da “modernidade” e da “tradição”.

7.1.3.1. APROPRIAÇÕES DAS RAPALENSES

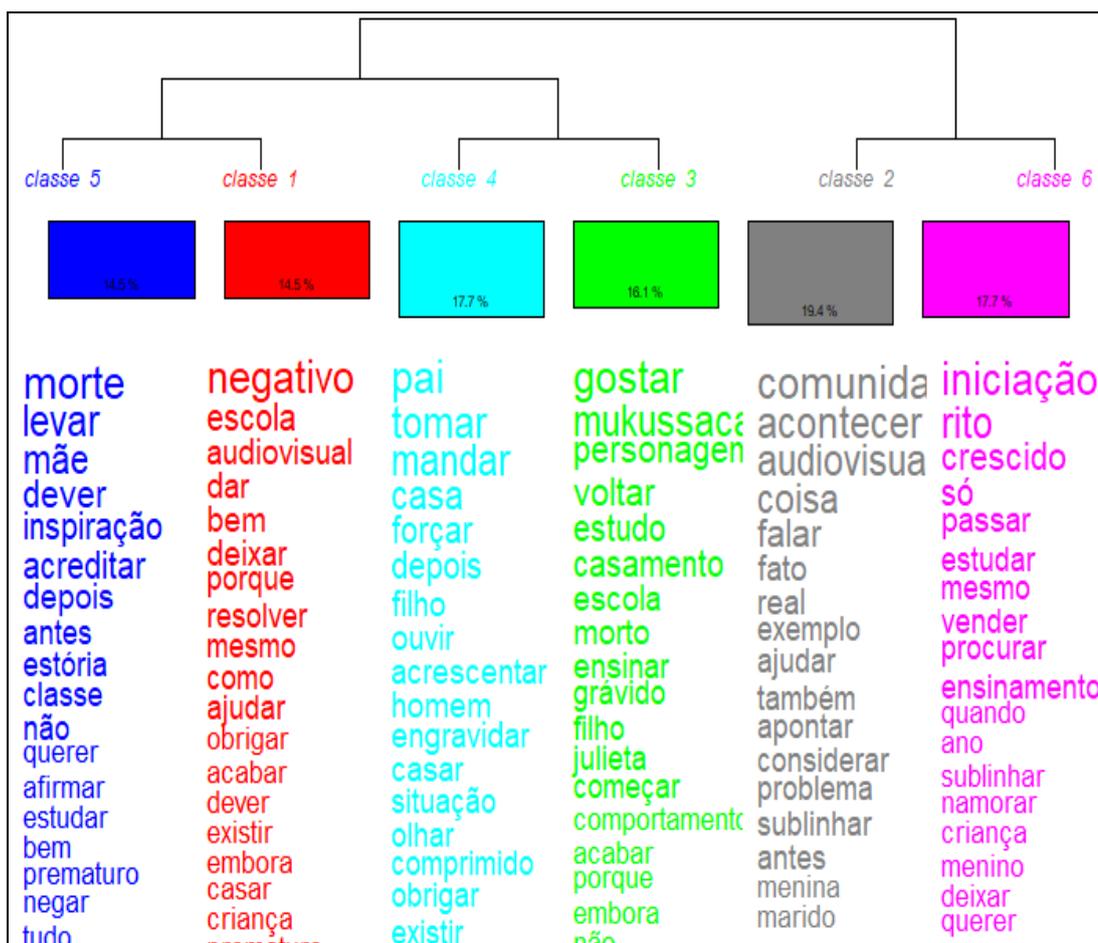
Para a análise das entrevistas sobre os sentidos construídos pelas rapalenses recorreremos ao Software Iramuteq¹³³. Um dos recursos é a Classificação Hierarquia Descendente (CHD) que busca quantificar as palavras e, por essa via, formar classes conforme os diferentes padrões lexicais (LIBARDI, 2021). Outro recurso é a análise das similitudes que auxilia na visualização da ligação entre as palavras do corpus das entrevistas feitas no caso desta pesquisa. Esta técnica coloca em maior destaque as

¹³³ O Iramuteq é um software informático gratuito de código aberto para tratamento de dados qualitativos, desenvolvido pelo francês Pierre Ratinaud. Nilda Jacks Aparecida *et al.* (2020) afirmam que o software objetiva descobrir a informação essencial contida num determinado texto, isto através da análise estatística textual sem perder a essência qualitativa. Adicionam, ainda, que as análises são de cunho quali-quantitativo, tendo em vista que analisam palavras utilizadas no discurso, bem como quantitativamente, pois são analisadas pela frequência e pelo método estatístico inferencial do Qui-Quadrado¹⁰ (SILVA; ENUMO, 2017).

palavras e através de linhas fortes define-se o grau da sua conectividade (LIBARDI, 2021).

Na análise da CHD das entrevistas com as meninas de Rapale-Sede, figura 28, (abaixo), é possível ver a representação de 6 classes, das quais tomamos as três primeiras palavras com maior destaque.

Figura 27: Classificação Hierárquica Descendente de Rapale-Sede



Fonte: Autor de acordo com as entrevistas feitas

A classe 1 está em articulação com a classe 5, pelo fato de a apropriação negativa que as meninas têm dos audiovisuais ter consequências que podem levar à morte, apontado na classe 5. Estas duas classes tratam das opiniões das participantes sobre o conteúdo dos audiovisuais na perspectiva negativa. Analisando a classe 1 pode-se ver que esta tem como palavras de maior destaque negativo, escola e audiovisual. As palavras negativo e escola são descritas, por exemplo, pela Sílvia, ao afirmar que não

gostou do comportamento da Julieta (no audiovisual com o título Educação da Rapariga) que negou a escola e voltou grávida. A palavra audiovisual aparece nas falas da Sílvia e da Teresa. A Sílvia disse que a sua avaliação geral, quanto ao papel dos audiovisuais, é negativa, pois considera que os mesmos não ajudam. Enquanto a Teresa disse que os audiovisuais "não ajudam a resolver o problema, pois é difícil resolver, tendo em conta que cada um tem à sua maneira de viver." Com estes posicionamentos, há um olhar negativo quanto ao comportamento de alguns e quanto ao papel dos audiovisuais, enquanto a escola aparece conectada ao comportamento negativo da personagem ao negar a ida à escola preferindo se casar.

Enquanto a classe 5 tem como palavras de destaque: morte; levar; e mãe. A palavra morte e levar enquadram-se, a título de exemplo, na narrativa descrita pela participante Célia que afirmou não ter gostado da personagem Julieta (no audiovisual com o título Educação da Rapariga) que não escutou os pais, acabando grávida e, por fim, morreu. Não gostou, também, da personagem Subuhana (no audiovisual com sem título) que não acreditava no HIV e a levou à morte. Em adição, estas palavras aparecem no discurso da Sílvia ao afirmar que não gostou do comportamento da Julieta (no audiovisual com o título Educação da Rapariga) que negou a escola e acabou grávida, tendo e tentado abortar, correu mal levando-a à morte.

A palavra mãe que aparece nesta classe 5 resulta do pronunciamento da Cacilda (entrevistada de Rapale-Sede) que apontou a sua mãe como a que a levou a casar cedo, dizendo: "tive que abandonar a escola mesmo sem querer porque a minha mãe disse que devia casar. " Assim, a mãe pode ser vista como a causadora da morte. Falando da mãe equivale a colocar o papel da família em levar as meninas à morte, pois abrigam-nas a casar cedo.

Ainda na construção de sentidos de desapontamento, Cacilda (participante de Rapale-Sede) afirmou, como ponto de insatisfação, o fato de Mukussucame ter proibido a amiga da filha de ir buscá-la para escola, pois para o Mukussucame a Lúcia era crescida, porque já tinha passado dos ritos de iniciação e devia casar. Afirmou que não gostou da personagem da mãe da Julieta por ter aceite dois pretendentes para a filha e

prometeu que os dois iam casar com sua filha, sabendo que só tem uma filha. Na mesma senda de desapontamento, a Consolada aponta que:

No que tange aos pontos que não gostei, destaca: a menina que desistiu da escola e engravidou e perdeu a vida; os pais que obrigavam a menina a casar depois de sair dos ritos de iniciação; a mãe que vai ao mercado pedir comida em troca de casamento da sua filha com o comerciante; e por fim não gostei do fato da menina não ter seguido os conselhos dados durante os ritos de iniciação (CONSOLADA, 2021).

Os sentidos, aqui, construídos nos remetem à “tradição”, tendo em conta que é dentro da “tradição” onde se legitima o poder dos pais na definição do casamento da menina. A rejeição do comportamento da personagem Mukussucame pode ser vista como a rejeição do comportamento da comunidade macua, pois o comportamento desta personagem reflete a prática comunitária de obrigar as meninas a deixarem de ir à escola para casar, porque já passaram dos ritos de iniciação e, por via disso, são consideradas crescidas para casar.

A classe 2 está em articulação com a classe 6, isto significa que há uma relação entre os conteúdos a que os audiovisuais se referem e as experiências cotidianas das meninas. Analisando a classe 2, esta tem como palavras: comunidade, acontecer e audiovisuais. Estas palavras que podem ser identificadas na fala da Teresa ao argumentar que os audiovisuais são reais, porque falam do que acontece na comunidade. Na mesma linha, a Lurdes apontou que os audiovisuais são reais, porque existem meninas que vão à escola para procurar homem.

Em adição, a Sílvia (entrevistada de Rapale-Sede) argumenta que:

Os filmes são reais, pois falam de coisas que acontecem na comunidade. Por exemplo, os pais mandam as meninas abandonar os estudos para irem casar. Realizam os ritos de iniciação. Estes audiovisuais falam um pouco do que vivi pois só andava de qualquer maneira e acabei grávida (SILVIA, 2021).

Outra entrevistada de Rapale-Sede apontou o mesmo cenário, dizendo:

os audiovisuais são reais, porque são coisas que acontecem na sociedade ou na comunidade. Existem meninas que casam enquanto são crianças, meninas que fazem abortos, pais que obrigam as meninas a casar. [...] Estas histórias são semelhantes às que vivemos no dia-a-dia aqui em Cuhari (IVODIA, 2021).

Estes posicionamentos que fazem crer que os audiovisuais são reais constituem o cotidiano comunitário ou familiar que é marcado por um consumo midiático fraco. Portanto, um cotidiano que não as fortalece em termos de gramática audiovisual e conhecimento da linguagem audiovisual para decodificar a linguagem dos audiovisuais.

Uma leitura oposta da maioria das meninas entrevistadas foi dada pela Genasabete (entrevistada de Rapale-Sede) que argumentou:

Os audiovisuais não são reais, mas mostram para a população que quando algo não está bem, deve ser levado a sério, pois pode prejudicar a menina e aos pais. Embora não sejam reais, os audiovisuais têm muita semelhança com o que acontece, isto porque existem pais que obrigam a menina a casar e deixar a escola (GENASABETE, 2021).

Este posicionamento diferenciado pode ser associado ao consumo midiático da Genasabete, que é diferente das outras entrevistadas, isto é, o cotidiano da entrevistada é abundante da linguagem audiovisual como foi descrito no seu cotidiano.

A classe 6 apresenta como palavras iniciação, ritos, crescimento. As palavras iniciação e ritos constitui uma só palavra, portanto, ritos de iniciação, que podem ser identificadas nas falas da Angelina (audiovisual com o título: Educação da rapariga) ao afirmar que gostou de ver nos audiovisuais "a parte dos ritos de iniciação, pois é costume da comunidade macua." Na mesma linha, Belucha (audiovisual com o título: Educação da rapariga) disse que "gostou da abordagem dos ritos de iniciação, pois ainda não fui e gostava de lá ir para aprender muitas coisas".

A classe 3 está em articulação com a classe 4. Esta articulação resulta do fato da classe 3 identificar a apropriação positiva de uma personagem do audiovisual e a classe 4 mostra o papel que este personagem tem na trama. Estas classes tratam das opiniões das se formos a ver o que o Mukussucame fez com a filha não é bom! Assim sendo, os audiovisuais nos abrem os olhos para quem escuta." Acrescenta esta entrevistada que:

Simpatizei com a Irene, pois estudou e formou-se como professora. Para além desta personagem, gostei do tio que queria que a sobrinha estudasse, mas os pais negaram. Por isso, gostava de ser como aquela menina que estudou e terminou seus estudos como professora. Mas também queria que aquele tio que queria que a sobrinha estudasse fosse meu tio (IVODIA, 2021).

A fala da Ivodia, ao apontar que gostou dos audiovisuais, porque ensinam as meninas a escolherem o seu destino, a aconselhar em as famílias a deixarem as filhas estudarem, etc., pode estar associado aos valores da “modernidade” que apontam os direitos das meninas e dos meninos para a escolha. Pode-se, ainda, apontar que o fato de afirmar que gostaria que a personagem desempenhando o papel de tio fosse tio dela, nos remete à ideia da rejeição de alguns valores tradicionais que perpetuam a não ida à escola por parte da menina.

Figura 28: O tio explicando a irmã que a filha ainda é criança, na quarta cena, do audiovisual com o título Importância da Educação



Fonte: do audiovisual em Rapale

Na mesma linha da Ivodia, a Consolada (audiovisual com o título: Educação da Rapariga) explica que:

Existem muitos pontos que gostei a destacar: a menina que conclui o estudo e começou a trabalhar; a atitude do secretário que foi explicar ao Mukussucame que embora a menina vá para a madrassa (local onde se ensina os valores do Islão) ela precisa de ir para a escola; o comportamento do marido que repudiou a atitude da mulher de vender a filha em troca de comida”. Destacou ainda, os ensinamentos dos *Mukulucanas* durante os ritos de iniciação. (CONSOLADA, 2021).

A Consolada ao apontar que gostou da menina que concluiu os estudos, do secretário que aconselha a família da personagem Mukussucame e do personagem marido, na cena nona do audiovisual sem título, acima descrito, que repudiou a esposa

pelo fato de estar a vender a filha, pode nos remeter à mediação da temporalidade social articulada com a “modernidade”. Isto porque o gostar do secretário sugere repúdio às práticas comunitárias que, em algumas famílias, sobretudo nas zonas rurais da província de Nampula, proíbem as meninas de irem à escola oficial, porque a madrassa é tudo. Pode-se, ainda, apontar que ao gostar do marido que ficou contra a mulher na venda da filha (em troca de) por comida, esteja a rejeitar os direitos tradicionais que os pais têm de negociar casamento para as filhas.

Figura 29: Secretário do bairro explicando a necessidade de estudar, na quarta cena do audiovisual Importância da Educação



Fonte: Do audiovisual em Rapale-Sede

Ainda na construção de sentido positivo sobre os audiovisuais, a Angelina (entrevistada de Rapale-Sede) sublinha que:

Gostei do Mukussucame que se arrependeu quando a filha voltou grávida e ele teve que ir falar com o marido para saber porque ele bateu enquanto estava grávida. Gostei, ainda, da parte dos ritos de iniciação pois é costume da comunidade macua”. Por fim, a Irene que aconselha a família de Mukussucame para deixarem a filha estudar mesmo grávida. (ANGELINA, 2021).

Figura 30: Filha de Mukussucame de volta à escola grávida, décima nona cena do audiovisual sem título



Fonte: Do audiovisual em Rapale-Sede

Da apropriação da Angelina quando fala que gostou da veiculação da cerimônia de *Emwali*, pode-se inferir que ocorre mediada pela “tradição” que aponta para os ritos de iniciação como parte da comunidade macua. Aponta-se, ainda, que ao argumentar que gostou da Irene por ter aconselhado a família de Mukussucame a deixar a filha estudar mesmo grávida é mediada pela “modernidade” que prescreve a escola como fundamental e pelo cotidiano comunitário que é favorável à presença de meninas grávidas nas escolas.

Figura 31: Irene aconselhando a família a deixar a filha ir à escola, na cena décima oitava cena, no audiovisual sem título



Foto: do audiovisual

Ainda na mesma linha de pensamento da Angelina, a Cacilda contou que gostou dos audiovisuais, principalmente da Lúcia que, embora grávida, voltou à escola. Ela argumentou que:

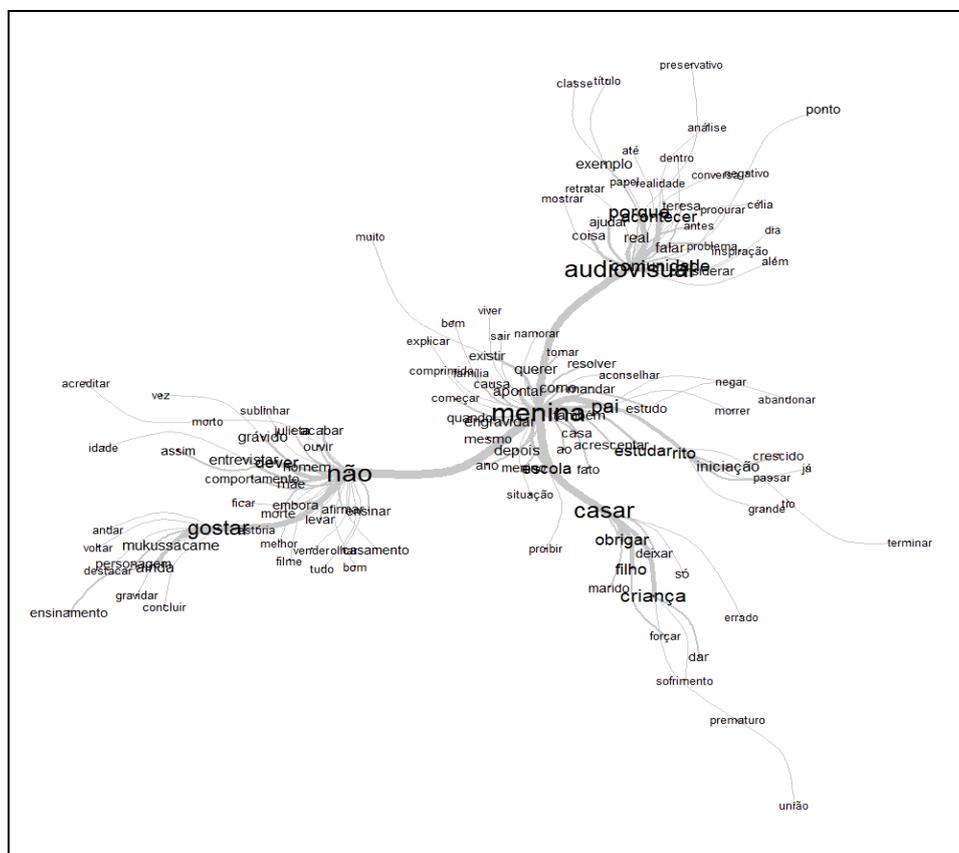
Gostei do ensino sobre o uso preservativo porque a maioria das meninas e meninos fazem sexo sem o uso do preservativo e a estória dá informação de que devemos nos proteger com o preservativo isto para evitar a gravidez e doenças e a desistência na escola por parte das meninas por vergonha (CACILDA, 2021).

A fala da Cacilda, ao apontar que gostou dos audiovisuais, pois ensinam o uso do preservativo como um mecanismo de proteção, pode estar associada aos valores da “modernidade” que assentam no planejamento familiar como uma estratégia para evitar gravidezes precoces e o abandono da escola, tomando em conta que a gravidez precoce é apontada como uma das causas da desistência das meninas no processo de ensino e aprendizagem. Esta satisfação, portanto, é sinal da aceitação da “modernidade”.

O segundo recurso possibilitado pelo software Iramuteq é o uso da Análise de similitude. Este recurso permite a verificação de coocorrências entre palavras e o resultado e traz indicações da conectividade existente entre elas. A conectividade auxilia na identificação da estrutura do campo representacional (MOURA, 2015). Acrescentam Nilda Jacks *et al.* (2020) que com a conectividade entre as palavras é possível visualizar o nível de relação entre elas, podendo ser mais forte ou mais fraco e, quando for forte, leva a entender que existe uma conexão qualitativa entre esse segmento de palavras.

:

Figura 32 Análise de similitude das meninas de Rapale-Sede



Fonte: Elaborado pelo autor com base no software Iramuteq.

Com a análise de similitude observa-se, primeiramente, a centralidade da palavra menina. Esta centralidade pode ser indicativo dos sentidos construídos pelas entrevistadas que apontaram, num primeiro momento, a personagem da menina vítima dos desejos da personagem dos familiares. A título de exemplo, a Consolada (audiovisual com o título: Importância da Educação, na nona cena) apontou ter gostado do "comportamento do marido que repudiou a atitude da mulher de vender a menina em troca de comida". A Angelina argumentou que a menina tem um papel ativo na desistência à escola. Esta afirma: "Não gostei da menina que desistiu da escola e engravidou e perdeu a vida." Por último, Mukussucame arrepende-se e a manda de volta para a escola, como ilustra a fala da Cacilda (décima nona cena, no audiovisual sem

título) ao dizer que "gostei do Mukussucame que se arrependeu quando a filha voltou grávida."

Em adição, a palavra menina tem conexões fortes com as palavras: casar, obrigar, escola e pai. Nesse sentido, a conexão com linhas fortes é uma indicação de que a associação é recorrente em diversas entrevistas. Esta conectividade resulta do fato de a personagem do pai exercer um papel chave em obrigar as meninas a deixarem de estudar para casar, como ilustra a fala da Consolada ao dizer: "Não gostei dos pais que obrigavam a menina a casar depois de sair dos ritos de iniciação; a mãe que vai ao mercado pedir comida em troca de casamento da sua filha com o comerciante."

Segundo, identificamos três núcleos de palavras. O primeiro é o núcleo central já descrito acima. O núcleo superior tem a palavra audiovisual no centro. A palavra audiovisual tem conexões fortes com as palavras: real, comunidade e acontecer. Esta conectividade resulta do fato de as entrevistadas terem afirmado que os audiovisuais são reais, porque falam de algo que acontece nas comunidades. Estas conexões são ilustradas nas falas, por exemplo, da Belucha, da Sílvia, etc., que apontam os audiovisuais como reais.

O núcleo inferior tem a palavra não no centro e conexões com a palavra gostar e Mukussucame. As conexões apontam para as opiniões das entrevistadas ao desagrado com o comportamento da personagem Mukussucame que obrigava as filhas a casar. A este respeito, a Cacilda (audiovisual sem título) afirma como ponto de insatisfação o fato de Mukussucame ter proibido a amiga da filha de buscá-la para irem à escola

Em adição aos sentidos, acima, incluímos os sentidos que consideramos negociados (HALL, 2003). Estes aceitam alguns aspectos da narrativa e reservas em outros. A Sílvia (entrevistada de Rapale-Sede) apontou pontos positivos quanto ao papel dos audiovisuais, porém, considera que os mesmos não ajudam, uma vez que:

Estimulam que as pessoas não forcem as meninas a casarem, mas a ideia de que as meninas devem casar com 18 anos é problema porque faz com que acabem grávidas no mato. Os filmes não tomam em consideração a pobreza das famílias. Se a menina casar cedo, alivia a família das despesas. É por isso que insisto que se "a menina começar a namorar, deve casar para não ficar grávida em casa dos pais. As personagens do audiovisual não eram crianças porque já tinham passado pelos ritos de iniciação, pois nos ritos não vai uma criança. Pois, a criança não namora, e se já namora é que já é crescida (SÍLVIA, 2021).

Um olhar com reserva é descrito, também, pela Genasabete (entrevistadas de Rapale-Sede) ao argumentar que os audiovisuais são positivos pelos seus ensinamentos, porém, pecam porque:

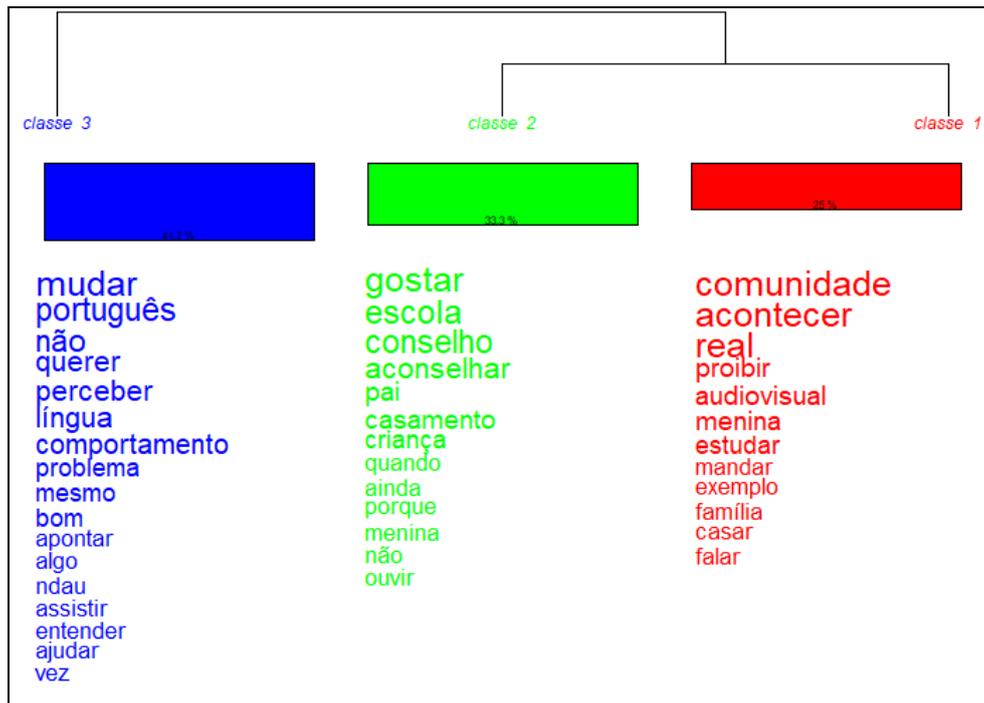
Criticam os pais que obrigam as meninas a casarem, mas não se resolve bem as causas que levam os pais a obrigarem as meninas a casar, isto porque outros pais obrigam as meninas a casar para sustentar a família ou ajudar nas despesas. Assim sendo, para mim deviam se aconselhar aos pais para não obrigarem as meninas, mas também devia se resolver o que causas (GENESABETE, 2021).

Analisando as falas da Sílvia e da Genesabete pode-se observar um posicionamento que chama a atenção para a necessidade de se tomar em conta os aspectos positivos da “modernidade” e da “tradição”, o que supõe uma ecologia de saberes, como Boaventura Sousa Santos (2009) aponta.

7.1.3.2. APROPRIAÇÃO DAS DOMBENSES

Na análise das entrevistas sobre os sentidos construídos pelas dombenses, também, recorreremos ao auxílio do Software Iramuteq através da análise da CHD e da análise de similitude. A análise da CHD, figura 35, ilustra três classes. Nestas classes tomamos em consideração as três palavras mais destacadas.

Figura 33 - Classificação Hierárquica Descendente, em Dombe-Sede



Fonte: Elaborado pelo autor de acordo com as entrevistas realizada, em Dombe-Sede

A classe 1 está em articulação com a classe 2. Esta articulação resulta do fato da classe 1 identificar palavras que apontam para o conteúdo dos audiovisuais que refletem a realidade. Esse conteúdo é, por sua vez, do agrado das participantes.

Analisando a Classe 1 temos como palavras: comunidade, acontecer e real. Estas palavras são ilustradas na verbalização da Anita argumenta que "Os audiovisuais são reais porque o que dizem acontece na comunidade." Na mesma senda, a Amélia apontou que os audiovisuais são reais, porque falam do que acontece na comunidade. A este respeito Guillermo Orozco Gómez (2005) aponta que o fato da linguagem audiovisual ser denotativa permite reproduzir a realidade de maneira fidedigna, mas isso pode provocar uma série de reações na sua audiência, algumas de caráter estritamente racional, mas outras, fundamentalmente, emotivas. Isto acontece porque os audiovisuais usam recursos técnicos culturalmente determinados (GOMÉZ, 2005). Já, Stuart Hall (2005, p. 72-73) argumenta que o poder de significação do audiovisual está no seu caráter visual e documental, mostrando as coisas como elas são realmente. Embora haja este caráter denotativo da linguagem do audiovisual, os códigos utilizados na sua estruturação dificilmente são percebidos pelos telespectadores (GOMÉZ, 2005, p. 29).

A classe 2 tem como palavras em destaque: Gostar; conselho, escola. Estas palavras são identificadas nas apropriações da Rebeca. Esta argumenta que os audiovisuais:

Educam as famílias e a comunidade que não devem proibirem as meninas de irem à escola para a casarem. Por isso, gostei da mãe da menina que não queria ver a sua filha casar, mas sim estudar. Gostei, ainda, da amiga da menina que respeita o tempo e passou buscar a amiga para a escola e quando viu que a amiga não está a ir para escola foi falar com o conselho da escola para irem falar com os pais (REBECA, 2021).

Figura 34: Mulher de Mugumia rejeitando a proposta de casar a filha, na quarta cena, do audiovisual não os casamentos prematuros



Fonte: do audiovisual em Dombe-Sede

Ainda sobre a construção de sentidos positivos, a Rebeca secunda o discurso da Mônica, dizendo:

Gostei do conselho da escola que foi para à casa da menina para falar com os pais que tinham organizados um casamento para a menina, isto para resolver o problema de fome.” Acrescenta que gostei do comportamento dos pais que ouviram os conselhos da brigada da escola, pois, no primeiro momento tiveram um comportamento péssimo. “Falo isso porque existem pessoas que mesmo sendo informados não entendem e mandam passear todas as informações. (MÓNICA, 2021).

Figura 35: Membro do conselho da escola, sexta cena do audiovisual com o título: Não aos casamentos prematuros



Fonte: do audiovisual em Dombe-Sede

Analisando o audiovisual, a Amélia (entrevistada de Dombe-sede) destaca, também, o papel “do conselho da escola que aconselhou a família para não casar a menina porque, ainda, era criança e o lugar da criança é na escola.” Aponta, ainda, Amélia que:

Não tenho dúvidas que alguém que ouve a explicação deste vídeo muda de comportamento porque o audiovisual ensina que as famílias não podem casar meninas cedo e as devem deixar estudar. Ainda, os vídeos apontam que se as famílias forçaem as meninas a casarem cedo, isto pode prejudicar na saúde da menina (AMÉLIA, 2021).

O fato das meninas apontarem que gostaram do papel do conselho da escola que aconselha as famílias a deixarem as meninas irem à escola remete-nos aos valores da “modernidade” que prescreve a escola como ferramenta para a emancipação da mulher como um todo. A rejeição significa uma apropriação negativa à prática milenar da comunidade *Ndau* de *cubatirar* ou *mabatirar*.

A classe 3 tem como palavras destacadas: português, mudar e não. Esta classe identifica os pontos negativos dos audiovisuais. Estas palavras são encontradas na entrevista com a Elisa e Anita que apontaram que os audiovisuais apresentam como

pontos negativos o uso da língua portuguesa, visto que não é entendida pela maioria das pessoas.

Os dados, ainda, mostram a existência de sentidos negociados. Estes sentidos são ilustrados na fala da Elisa (entrevistada de Dombe-Sede), embora sejam pontos positivos no potencial que os audiovisuais têm na comunidade, sublinha alguns pontos negativos. Em suas palavras, a Elisa diz:

Embora os audiovisuais tenham esse potencial para mudança, isto só pode acontecer se as pessoas desejarem, pois só mudam os que querem mudar, há pessoas que mesmo que diga algo de bom não mudam.” por exemplo, não acredito que pessoas que reservam até uma grávida, não vão ouvir a mensagem. Outro pecado está no uso da língua portuguesa, as pessoas entendem pouco o português, assim sugiro que os vídeos devem vir em *Ndau* pois a maioria da população não entende a língua portuguesa (ELISA, 2021).

Na mesma linha de um olhar sobre os conteúdos dos audiovisuais, a Anita (entrevistada de Dombe-Sede) aponta dois problemas:

Os audiovisuais são bons, mas devemos saber que as famílias aceitam o cubatiro ou mabatiro por causa da fome. Assim sendo, mesmo que os audiovisuais eduquem que não devemos fazer, a fome vai falar mais alto e as famílias irão fazer as escondidas, isto porque cumprir os ensinamentos dos audiovisuais é para os têm dinheiro ou condições enquanto para os pobres não será fácil. O segundo está relacionado com a língua usada que não facilita a compreensão de todo conteúdo pois a maioria fala *Ndau* e não português. Por exemplo, só na segunda vez é pude perceber algo. Assim, sendo, os audiovisuais devem ser sistematicamente apresentados para que as pessoas vejam que o que estão fazendo não é bom, pois existem pessoas que resistem mesmo que os fale que estão fazendo mal ao proibirem as filhas de estudar, estes vão dizer o que você tem a ver com a minha vida (ANITA, 2021).

Os sentidos construídos pela Elisa e Anita remetem-nos à cotidianidade comunitária e familiar que, por um lado, apresenta meninas que não têm domínio da língua portuguesa e, por consequência, não irão decodificar o significado veiculado pelo audiovisual. Por outro lado, a pobreza extrema que obriga as famílias a recorrerem às práticas sociais do cubatiro/mabatiro. Porém, ao apontarem que alguns valores veiculados pelos audiovisuais são bons, isto marca o reconhecimento da “modernidade”.

ilustrada pela fala da Rebeca (audiovisual com o título: Não aos casamentos prematuros) que afirma que "os audiovisuais educam as famílias e a comunidade que não devem proibirem as meninas de irem à escola para a casarem." Na mesma senda, a Mónica afirma: "os audiovisuais ajudam as pessoas a perceberem que o que estão a fazer não é bom e não vai resolver o problema de pobreza, mas sim vai aumentar."

A análise de similitude mostra, ainda, que a palavra audiovisual possui conexões fortes com as palavras: comunidade e real. Esta conectividade significa que os audiovisuais veiculam coisas reais no ponto de vista das meninas. Este posicionamento é ilustrado pela fala da Rebeca que diz: "os audiovisuais como reais, porque falam de algo que acontece em Dombe-sede."

No que tange às redes semânticas, as entrevistas das meninas identificam três núcleos: O núcleo central descrito acima; o núcleo superior tem a palavra não no centro e tem conexões forte com a palavra criança, português e perceber. Estas conexões nos remetem, em primeiro lugar, à ideia de que o audiovisual ensina às pessoas a não casarem as meninas, pois são crianças. Este posicionamento pode ser ilustrado pela fala da Amélia que afirma: "Não tenho dúvidas que alguém que ouve a explicação deste vídeo muda de comportamento porque o audiovisual ensina que as famílias não podem casar meninas cedo e as devem deixar estudar."

Em segundo lugar, pode-se inferir que o fato de os audiovisuais serem veiculados em português dificulta o processo de apropriação, como ilustra a fala da Anita que diz: "a língua usada que não facilita a compreensão de todo conteúdo pois a maioria fala *Ndau* e não português."

Já, o núcleo inferior tem com palavra central menina que, por sua vez, tem como palavras conectadas: casar, gostar, pai e escola. Esta conexão remete-nos às opiniões das entrevistadas que afirmaram ter gostado dos audiovisuais que ensinam as famílias a deixarem as meninas irem à escola em vez de casar. Isto pode ser visibilizado, a título de exemplo, pelos argumentos da Monica (audiovisual com o título: Não aos casamentos prematuros) que disse: "gostei do comportamento dos pais que ouviram os conselhos da brigada da escola, pois, no primeiro momento tiveram um comportamento péssimo." Aponta, ainda, a Elisa "gostei do conselho da escola que foi para a casa de menina quando ouviu que ela estava de casamento marcado para aconselhar aos pais a não casar a menina pois o lugar de uma criança é na Escola."

7.2. APROPRIAÇÕES EM PERSPECTIVA COMPARADA

Objetivamos, nesta fase, explorar, comparativamente, a construção produzida pelas entrevistadas das duas comunidades, isto a partir dos contextos que medeiam a sua relação com os conteúdos veiculados pelos audiovisuais. Tomamos em conta que as entrevistadas de Rapale-Sede são marcadas, fortemente, pela prática do *muali* (ritos de iniciação), enquanto as entrevistadas de Dombe-Sede são marcadas pelo *cubatiro/mabatiro* (reserva da menina). O interesse no entendimento comparativo tem origem em apreender os sentidos pelos quais as meninas compartilham ou divergem como devedora da cotidianidade social e da temporalidade social. Os resultados são apresentados, comparativamente, a partir de uma leitura descritiva dos resultados gerados na CHD, da análise de similitude, ambos recursos do *Iramuteq* e através da comparação das respostas das entrevistadas realizadas durante a evocação das suas memórias em relação ao conteúdo dos audiovisuais sobre prevenção e combate às uniões prematuras e as respostas depois da exposição dos audiovisuais, durante a pesquisa.

Tabela 9- características das meninas das duas comunidades em estudo

Posto Administrativo de Dombe-Sede												
Nome	Idade	Nr filhos	Língua falada	Estado civil	Religião	Educação	Agregado familiar	Ritos de iniciação	Recursos	TV	Rádio	Celular
Rebeca	18	1	Ndau	Separada	Cristã	5ª classe	Filho e mãe	Sim	Agricultura	Não	Não	Não
Monica	19	1	Ndau e portugueses	Separada	Cristã	6ª classe	Filhos, mãe, irmão e irmãs	Sim	Agricultura	Não	Não	Não
Elisa	18	N	Ndau	Solteira	Cristã	7ª classe	Mãe, irmãs e irmãos	Falta a dança de xitonga	Agricultura	Não	Não	Não
Ecita	23	4	Ndau	União Marital	Cristã	2ª classe	Maridos, filhos, filhas e a primeira mulher do marido	Sim	Agricultura e venda	Sim	Sim	Não
Amélia	18	1	Ndau	Solteira	Cristã	5ª classe	Mae, irmã	Sim	Agricultura	Não	Não	Não
Anita	18	1	Ndau	União marital	Cristã	Analfabeta	Mãe, filho, irmãos e irmãs	Sim	Agricultura e venda	Não	Não	Não
Posto Administrativo de Rapale-Sede												
Nomes	Idade	Nr filhos	Língua falada	Estado civil	Religião	Educação	Agregado familiar	Ritos de iniciação	Recursos	Tv	Rádio	Celular
Silvia	19	1	Macua	Separada	Cristã	6ª classe	Filho	Sim	Agricultura	Não	Não	Não
Ivodia	19	N	Macua/Português	Solteira	Cristã	12ª classe	Irmãs e irmãos	Sim	Agricultura	Não	Sim	Sim
Consolada	23	N	Macua/português	Separada	Cristã	12ª classe	Sobrinha	Sim	Agricultura e ativismo	Não	Sim	Sim

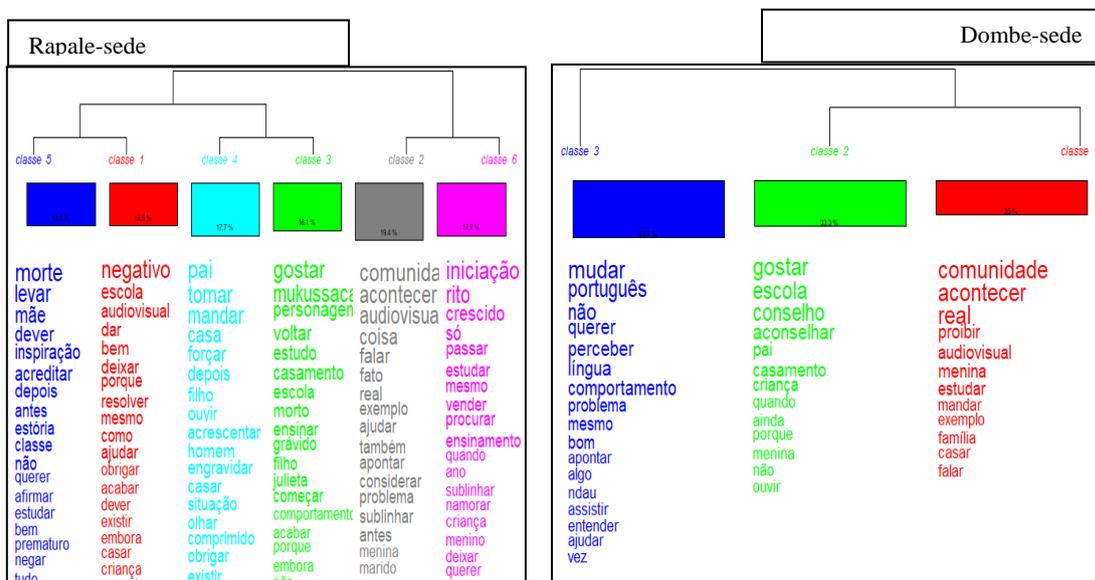
Bete	19	N	Macua//p ortuguês	Solteira	Cristã	12ª classe	Mãe, irmão e irmã	Sim	Sob responsabilid ade da mãe	Sim	Sim	Sim
Célia	27	4	Macua	Separad a	Cristã	7ª classe	Filho	Sim	Agricultura	Não	Não	Não
Belucha	18	2	Macua	União marital	Cristã	3ª classe	Filho e filha	Não	agricultura	Não	Não	Não
Lurdes	18	1	Macua	Separad a	Islâmica	6ª classe	Filho	Não	Agricultura	Não	Não	Não
Cacilda	35	5	Macua	Separad a	Cristã	2ª classe	Mãe, avó, filhos e filhas	Sim	Agricultura	Não	Não	Não
Sheila	18	1	Macua	Separad a	Cristã	5ª classe	Filho, pais, irmãos, irmãs e as vezes filhos	Não	Sob responsabilid ade dos pais e as vezes do marido	sim	Sim	Sim
Angelina	26	2	Macua/p ortugues	União marital	Cristã	9ª classe	Marido, filhos e filhas	Sim	Agricultura e venda de bebida	Não	Sim	Sim
Teresa	20	2	Macua	União marital	Cristã	Cristã 6ª classe	Marido, filhos e filhas	Sim	Agricultura e venda de bebida	Não	sim	Não

Fonte: do autor em função dos dados disponibilizados pelas entrevistadas

A Tabela 10, acima, aponta em termos de semelhanças, os seguintes destaques: o contexto rural das duas comunidades; a pobreza resultado do fato de a agricultura de subsistência ser o único recurso para a sobrevivência; a relação com os meios de comunicação que é, bastante, fraca, pois mesmo as meninas com celulares e conta nas redes sociais como Facebook e Whatsapp, o seu uso é problemático, por falta de recursos financeiros para comprar os serviços de internet. Este fraco consumo mediático não contribui para um domínio da linguagem audiovisual. Outras semelhanças consistem: na formação elementar da maioria das meninas, com exceção de três meninas de Rapale-sede que têm a 12a classe; o fraco domínio da língua oficial (português), com exceção de quatro meninas em Rapale-sede e uma em Dombe-Sede; por fim, destacar que muitas das meninas que passaram pela a união prematura estão, hoje, separadas ou estão na segunda relação. No que tange às diferenças, destacar o fato de as duas comunidades terem línguas diferentes, isto é, o macua para as meninas de Rapale-sede e Ndaou para as de Dombe-sede.

7.2.1. CLASSIFICAÇÃO HIERÁRQUICA DESCENDENTE

Figura 37: Meninas de Rapale e Dombe- comparativa



Fonte: Elaborado pelo autor de acordo com as entrevistas realizadas em Rapale-Sede e Dombe-Sede

Na figura 38 pose-se identificar a comparação dos dendogramas uma diferença que demonstra que em Rapale-Sede temos 6 classes e 3 classes em Dombe-Sede. Esta situação diferenciada revela uma capacidade de resposta sobre os audiovisuais, em Rapale-Sede, pois estes foram produzidos em língua macua, língua materna das meninas, enquanto todos os audiovisuais veiculados em Dombe-Sede foram produzidos em língua portuguesa, portanto, uma língua do domínio de poucos. Em adição, as meninas de Rapale-Sede mostraram mais liberdade para expressar sua subjetivamente por ser uma comunidade mais aberta que Dombe-Sede, onde o controle da menina é severo como demonstramos no capítulo I.

A situação comparativa ilustra, ainda, quais as classes de vocabulários que mais se aproximam e quais mais se afastam nas duas comunidades. Analisando, comparativamente, as duas comunidades o que há em comum é a apropriação dos audiovisuais como reais. Isto é ilustrado pelas classes 1, em Dombe-Sede e a classe 2, em Rapale-Sede. Contudo, a classe 1 em Dombe-sede tem uma articulação com a classe 2 que ilustra as opiniões das entrevistadas à volta da sua satisfação diante do papel do conselho da escola em persuadir a família para não forçar as meninas às uniões prematuras. Enquanto a classe 2 em Rapale-Sede tem uma articulação com a classe 6 que aponta as temáticas abordadas pelos audiovisuais. No que tange ao afastamento, a classe 3, em Dombe-Sede, destaca como ponto negativo dos audiovisuais o uso da língua portuguesa que não é perceptível para a maioria dos residentes de Dombe-Sede.

fato de que as duas comunidades têm como mediações da cotidianidade comunitária e familiar caracterizado pela pobreza e fraco consumo midiático. Enquanto na mediação da temporalidade social, este se articula em dois tempos: “modernidade”; e a “tradição”, sendo que a competência social é devedora das duas mediações.

Por fim, comparando as respostas das entrevistas realizadas durante a evocação das suas memórias e as respostas depois da exposição dos audiovisuais, durante a pesquisa, estas mostram que as entrevistadas de Rapale-Sede tinham uma familiaridade com os audiovisuais, pois todas elas já tinham assistido em diferentes lugares. Esta situação é ilustrada, a título de exemplo, pelas falas da Ivodia e da Genasabete. A Ivodia disse na evocação de memória que: “Recordo-me que o tio fala com o pai para manter a criança na escola, mas o pai negou e a menina casou e teve uma gravidez de risco e morreu no hospital.” Na mesma senda, Genasabete argumenta que:

Assisti os filmes de Mukussucame quando estava no sétimo ano de escolaridade em casa com os irmãos, vizinhos. Recordou-me que gostei muito de Mukussucame pois fazia-me rir, embora não gostava dele quando obrigava a filha a casar, pois é errado obrigar uma menina que quer estudar a casar, devia sim apoiar a estudar. Não gostei do Subuhana pois andava a enganar menina e foi aos curandeiros acusar que teve doença por causa dele enquanto é porque ele andava a fazer amor com muitas mulheres sem proteção (GENASABETE, 2021).

Este contato com os audiovisuais e o fato dos audiovisuais usarem a língua *macua* para veicular conteúdos sobre a prevenção e combate às uniões prematuras justifica-se pelo fato das entrevistadas serem mais expressivas na apropriação dos conteúdos veiculados. Isto é ilustrado através do CHD e da Análise de similitude.

No que tange a Dombe-Sede, o contato com os audiovisuais mostrou ser fraco. Adicionando a isto, os audiovisuais foram produzidos na língua portuguesa, compreendida por poucas pessoas. O fraco contato com os audiovisuais é ilustrado com os argumentos das meninas que os assistiram, mas não se recordavam do que foi veiculado. A Ecita disse que teve contato com os audiovisuais em 2019, na Escola Secundária de Dombe, mas não se recordava de todos os conteúdos, tendo apontando apenas o tema como higiene. Na mesma linha, a Elisa assistiu aos audiovisuais em frente à esquadra da polícia em Dombe-Sede, mas não se recordava dos assuntos tratados.

Como resultado, as entrevistadas apresentam fraca expressividade na sua apropriação, o que é ilustrado pela análise da CHD e da Análise de similitude nesta comunidade.

Ainda numa análise comparativa, foi possível identificar que algumas entrevistadas apresentaram mudanças de apropriação nos diferentes momentos das entrevistas. Isto é, no momento da evocação de memória a apropriação tinha um certo sentido e quando foram expostas aos audiovisuais apresentaram outro tipo de sentido. A título de exemplo, a Sheila, em Rapale-Sede, afirmou que casou porque se sentia crescida. Porém, depois da exposição ao audiovisual argumentou que estava arrependida e rejeita a ideia de que basta a menina ter a primeira menstruação e passar dos ritos poderia ser considerada crescida. Em Dombe-Sede, temos as falas da Ecita que aponta que a menina é crescida quando consegue trabalhar sem ser dita ou quando vê a menarca. Quando exposta, o argumento é que a lei que prescreve os 18 anos de maioridade " é positiva porque a menina com 18 anos já tem as ideias no lugar." Estas apropriações ilustram que os conteúdos dos audiovisuais representam um universo ficcional rico (RANCIÈRE, 2005), que possibilita as meninas refletirem sobre a sua realidade socioeconômica e cultural. A esse respeito, Jesus Martin-Barbero (1997, p. 267) afirma que "as massas populares irão ao cinema (neste caso irão assistir os audiovisuais) não tanto para se divertir e sim para fazer experimento com sua vida cotidiana, e para ver reiterados os códigos dos costumes". É com base neste experimento que acreditamos que os audiovisuais possam ter aberto um espaço para a reflexão e mudança de opinião.

8. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Quero acreditar que colocar um ponto final na tese não quer dizer que o processo de investigação e a apropriação do objeto tenha chegado ao fim, mas, sim, que uma longa caminhada inicia no fazer científico. Abracei, nesta tese de doutorado, a questão da apropriação feita pelas meninas de duas comunidades sobre as uniões prematuras veiculadas pelas UMM do ICS através de audiovisuais no gênero EE, pois, acredito que muito se pode compreender a partir delas, portanto, nas formas de apropriação dos conteúdos midiáticos veiculados pelas UMM do Instituto de Comunicação Social e de outras organizações.

Nestas palavras finais, recupero, de forma breve, o problema da pesquisa e os objetivos que nortearam esta tese, isto a partir do que discuto em seus diferentes capítulos, onde busco descrever o alcance possibilitado pelos dados coletados. Esse alcance se materializa através de uma demonstração dos movimentos metodológicos realizados durante o percurso do fazer sentido.

Olhando para o problema da pesquisa, no qual buscávamos entender: **O que a produção de sentido no processo receptivo das campanhas de prevenção e combate das uniões prematuras implica na apropriação e uso pelas comunidades dos postos administrativos de Rapale-Sede e Dombe-Sede?** A análise das entrevistas com as meninas, nas duas comunidades, é devedora do mapa noturno apresentado em *De los Medios a las Mediaciones* (1987). Neste mapa, três mediações se destacam: a temporalidade social, a cotidianidade social e a competência cultural.

A temporalidade social como experiência do tempo está conectada à “modernidade” e à “tradição”. Esta mediação caracteriza-se em três sentidos: sentido que argumenta pró "modernidade", pró "tradição" e, por último, a convivência entre a “modernidade” e a “tradição”. Na primeira existe um recurso argumentativo por parte dos seus produtores de representar a “modernidade” como valor, pois respeita a educação oficial e também o respeito pelo desenvolvimento físico das meninas. Na segunda há um recurso argumentativo por parte dos produtores e de algumas meninas, segundo o qual a “tradição” é um anti-valor, pois mobiliza para o respeito aos costumes e hábitos de cada etnia descritos como prejudiciais para o futuro da criança. Por fim, o último

posicionamento das meninas aponta para a necessidade da convivência das duas experiências.

Nesta tese, assumimos último argumento, pois a produção dos conteúdos dos audiovisuais deve ser feita respeitando uma ecologia de saberes (SANTOS, 2009), sendo que os produtores de conteúdos devem tomar os valores da “modernidade” e da “tradição” na produção dos audiovisuais de prevenção e combate às uniões prematuras, pois tanto a “modernidade” quanto a “tradição” fazem parte da vivência delas. Uma vivência que, às vezes, é contraditória e ambígua. Assim sendo, é frutífero trabalhar nas fronteiras, onde são selecionados os aspectos positivos e negativos da “modernidade” e da “tradição”.

A cotidianidade social como mediação é central no estudo da relação entre as meninas e os audiovisuais veiculados nas duas comunidades, pois conhecer o cotidiano das meninas é conhecer as práticas culturais e a postura das meninas e das comunidades em que vivem. Por exemplo, um cotidiano comunitário ou familiar que é marcado por um consumo midiático fraco não as fortalece em termos de gramática audiovisual e conhecimento da linguagem audiovisual para decodificar a linguagem dos audiovisuais.

Por fim, a competência cultural que é devedora da mediação da cotidianidade social e da temporalidade social. Em relação a esta mediação observa-se, num primeiro momento, uma apropriação no qual os conteúdos audiovisuais são descritos como reais pelas meninas, pois para estas os audiovisuais falam do que acontece na comunidade, embora uma entrevistada, em Rapale-Sede, apontou que eram produtos ficcionados. Este posicionamento resulta da cotidianidade familiar ser mais rica em consumo midiático do que as demais. Para além da distinção entre a realidade e ficção, outras apropriações são: positiva; negativa; e negociada.

A positiva descreve o papel central dos audiovisuais em persuadir as comunidades na mudança de comportamento, isto para não forçarem as meninas a casarem cedo. Este posicionamento é mediado pelos valores da “modernidade” que rejeitam as práticas tradicionais. A negativa consiste em descrever os audiovisuais como instrumentos que não ajudam, pois, ao persuadir as meninas a casarem, a partir dos 18 anos, abrem espaço para que as meninas engravidem em casa dos pais. Outra apropriação aponta que se as meninas ficarem a espera de 18 anos correm o risco de não casarem, porque serão

consideradas velhas. Este posicionamento é mediado por valores da “tradição”. Ambos como elemento da temporalidade social.

A apropriação negociada aponta que os audiovisuais, embora apontam aspectos positivos, apresentam lacunas, pois não mostram as estratégias ou soluções para as motivações que levam as famílias a forçarem as meninas a casarem.

O desenvolvimento desta tese para responder à pergunta de partida partiu de seis objetivos específicos, em que o primeiro visava **identificar os elementos da “tradição” local de cada comunidade em estudo, relacionados ao tema**. Os dados referentes a este objetivo estão apresentados no capítulo seis. Os dados coletados demonstram que, na comunidade do Posto Administrativo de Rapale-Sede, residem pessoas da etnia macua que são matrilineares e falantes da língua *Macua*. Esta etnia tem como uma das práticas culturais o *muali* (ritos de iniciação de meninas). Os ritos de iniciação constituem uma prática central para esta comunidade, pois marca a passagem das meninas e dos meninos para a fase adulta. A condição para que as meninas sejam submetidas aos ritos de iniciação é o aparecimento da primeira menstruação. Os ritos de iniciação têm dois momentos: o primeiro momento acontece quando a menina vê a primeira menstruação e a família chama os *Mukulucanas* (educadoras) para ensiná-la como deve se cuidar, quando estiver menstruada. Este momento chama-se *Nassapala*.

O segundo momento é composto de três fases: *Nassapala*; *Ethorí* e *Epwarhó*. A fase designada *Nassapala* consiste em ensinar os cuidados pessoais, ou seja, a higiene pessoal. No *Ethorí*, a menina é ensinada sobre a organização da comunidade, da família macua, como se deve comportar, por meio de *Melepo*. A última fase é designada *Epwarhó*, na qual a menina é ensinada sobre como cuidar da casa, do casamento e do homem. Nesta fase, a menina recebe, no final da cerimônia, missangas e *Ephiji*, por parte da madrinha. Estes materiais serão usados durante o ato sexual, pois a menina já está crescida.

Na segunda comunidade do estudo, o Posto Administrativo de Dombe-Sede, vive a comunidade *Ndau* e falante da língua *Ndau*. Esta comunidade tem como uma das práticas culturais os ritos de iniciação e o cubatiro ou mabatiro (reserva de menina). Os ritos de iniciação significam muito para esta comunidade, pois indicam que a menina está crescida. Para esta comunidade, quando a menina vê a primeira menstruação, não

pode informar aos pais, mas, sim, deve correr até a casa dos pais da mãe ou do pai ou de uma pessoa próxima da família para informar. Chegado lá informa à avó ou tia. Depois de algumas perguntas básicas sobre a origem do sangue, a avó ou a tia dá banho e prepara alguns remédios para a menina tomar. Findo este processo, a avó ou a tia vai à mata procurar duas cordas de murroro, que serão levadas muito cedo para a menina amarrá-las na cintura da mãe e do pai. Estes, por sua vez, procuram a corda de *murroro* para amarrar na filha. Terminado o ato de amarrar, por parte dos pais, estes, junto com a tia, estabelecem um período de um a cinco anos para a menina ficar sem se envolver com um homem. Findo este período, a menina já pode se envolver em atos sexuais, pois já está crescida. De salientar que, dependendo do tipo de *ndau* a que a menina pertence, depois dos pais amarrarem a corda na sua cintura, a definição do crescimento depende da ida à dança do xitonga, por exemplo, para os *ndaus matongas*.

O segundo objetivo consistiu em **qualificar os valores e antivalores explorados nas campanhas audiovisuais de prevenção e combate das uniões prematuras**, respondido no capítulo quatro. Os dados mostram que os audiovisuais projetam dois tempos, isto é, a “modernidade” e a “tradição” como valores e antivalores, respectivamente. Os valores da “modernidade” consistem no respeito aos direitos da criança e o respeito pelo desenvolvimento faseado da criança. Enquanto a “tradição” projeta anti-valores, onde há desrespeito pelo desenvolvimento faseado da criança. Projeta-se, ainda, como anti-valor a ideia de que o casamento é mais importante que a escola. Sublinhar que embora as entrevistadas vivam a sua experiência dentro da temporalidade social articulada aos dois tempos, a análise mostrou, ainda, que existem aspectos que pesam mais na sua apropriação. O primeiro aspeto se relaciona com o fato dos audiovisuais não serem veiculados todos os dias, mas, sim, de vez em quando, dependendo do orçamento. O segundo aspeto é o uso da língua portuguesa em Dombesede que não é do domínio delas, portanto, aprofundado no terceiro objetivo.

É dentro deste cenário que nesta tese a convivência dos dois tempos na fase da produção é fundamental, pois o sucesso da estratégia EE se assenta num trabalho de fronteira e nunca nos extremos como ilustram os posicionamentos negociados das entrevistadas. Outro aspeto relaciona-se com a veiculação permanente dos audiovisuais para permitir uma apropriação mais robusta. Esta veiculação permanente pode ser

reforçada com a inclusão, nas políticas de comunicação para a prevenção e combate às uniões prematuras, dos cineclubes comunitários na disseminação deste tipo de conteúdos.

O terceiro objetivo específico visou **descrever o contexto e as condições de produção e a composição textual dos audiovisuais sobre as uniões prematuras**. Este objetivo é respondido no capítulo quatro. Os dados mostraram que os audiovisuais foram financiados pelas organizações não governamentais interessadas na prevenção e combate às uniões prematuras. Estes audiovisuais, em termos de composição textual, são do gênero educação e entretenimento, nos quais se espetaculariza uma realidade rural de muita precariedade, projetando um futuro melhor para a menina, através da educação oficial. Os audiovisuais, no caso de Rapale-Sede, as personagens falam em língua macua, enquanto, para o caso Dombe-Sede, falam português local, que constituiu um problema sério para a apropriação das participantes. Como resultado, as pessoas foram obrigadas a assistir muitas vezes para que pudesse entender o conteúdo veiculado nos audiovisuais, durante a pesquisa. Para o caso de Dombe-Sede, uma especial atenção deve ser dada à dublagem dos audiovisuais, pois o sucesso desta estratégia depende do uso das línguas nacionais faladas pela maioria das pessoas que vivem na zona rural.

O quarto objetivo visou **descrever a articulação das políticas nacionais de comunicação com a estratégia de produção de conteúdos audiovisuais sobre as uniões prematuras pelo Instituto de Comunicação Social e sua veiculados nas comunidades**. Nesse sentido, a análise das políticas públicas de prevenção e combate às uniões prematuras (capítulo três), em articulação com a análise dos audiovisuais (capítulo quatro), mostra uma influência internacional (ocidental) com um olhar modernista no desenho das políticas nacionais de prevenção e combate a este fenômeno. Como consequência, há uma projeção da “modernidade” como um valor a seguir e a “tradição” como antivalor e algo a combater. Esta influência pode estar a contribuir para que os audiovisuais, em Dombe-Sede, estejam em Português. Embora exista essa dependência, acreditamos que deva haver responsabilidade do ICS em dublar, em caso de necessidade, porque o sucesso dos audiovisuais em zonas rurais consiste no uso das línguas nacionais. Desse modo, a dependência financeira da UMM para a execução da sua tarefa mina o sucesso da comunicação comunitária. Assim sendo, é urgente que o

ICS tenha verba e calendários fixos de veiculação de conteúdos nas comunidades ou incluir os cineclubes comunitários existentes nas duas comunidades.

O quinto objetivo propunha **identificar o papel das lideranças, da família e das organizações locais na negociação de sentido relacionado ao conteúdo audiovisual veiculados nas comunidades**. Este objetivo é respondido tomando em conta a cotidianidade comunitária e familiar e isto é ilustrado no capítulo seis, onde as entrevistadas se apropriam do conteúdo audiovisual. Sublinhar que as entrevistadas não apontaram diretamente o papel das lideranças, porém, pode se inferir que os *Mukulucanas* ligados ao *Mwene* e a *Apwiyamwene*, no caso de Rapale-Sede, jogam um papel central na forma como as comunidades e as meninas, em particular, constroem sentido sobre o meio que as rodeia, principalmente nas questões ligadas ao crescimento da menina. O mesmo cenário acontece na comunidade de Dombe-Sede, onde não há evidência de que as lideranças exerçam algum papel; porém, o fato de viverem no mesmo contexto e não haver evidências de discursos contrários às práticas já estabelecidas, leva a inferir que tais práticas desempenham um papel central, pois durante a coleta de dados, as meninas mostravam-se defensoras da cultura. Os dados mostram, ainda, em ambas comunidades, o papel central da família na forma como as meninas fazem sentido na sua experiência com os audiovisuais.

O último objetivo propunha **identificar as articulações no processo de recepção das campanhas que se estabelecem entre as tradições locais e os conteúdos de prevenção e combate às uniões prematuras, a nível individual e coletivo**. Este é respondido através da mediação da competência cultural. A análise da competência cultural como mediação mostra que esta é devedora das outras duas mediações desenvolvidas na teoria barberiana. Esta possibilitou observar quatro tipos de apropriações: a primeira aponta os audiovisuais como reais, com exceção de uma entrevistada em Rapale-Sede que apontou os audiovisuais como ficção, apropriação positiva, apropriação negativa e apropriação negociada.

Tomando em conta as explorações e análises assumidas nesta tese, que partiam da ideia de que existiria uma diferença de apropriação entre a comunidade matrilinear e a patrilinear, constituiu motivação para que a pesquisa focasse em **compreender de que**

forma as tradições locais, de linhagem matrilinear e patrilinear, agenciam a construção de sentido sobre as políticas de comunicação de prevenção e combate das uniões prematuras. Nessa direção, a análise não encontrou grandes diferenças de apropriação. A diferença consiste no domínio do uso da língua macua por parte das meninas de Rapale-Sede e fraco domínio do português em Dombe-Sede. O domínio da língua pelas meninas de Rapale-Sede é ilustrado pela análise da apropriação dos conteúdos audiovisuais foi auxiliada pelo Iramuteq, recorrendo a CHD e à análise de similitude que apresenta uma rica expressividade. Em adição, o domínio da língua é visibilizado pelo grau de familiaridade que as meninas têm com os audiovisuais, ao afirmarem, durante a evocação de memória, que a personagem Mukussucame era uma pessoa má pois obrigou a filha a casar. No que tange a Dombe-Sede, o fraco domínio da língua portuguesa é ilustrado pela expressividade fraca demonstrada na análise do CHD e da análise de similitude. Em acréscimo, as falas das meninas mostram que o uso da língua portuguesa era um constrangimento na apropriação do conteúdo. Portanto, existem outros elementos mais importantes, para além da questão matrilinear e patrilinear.

Salientar que em termos de semelhanças temos a questão da cotidianidade comunitária e familiar e a temporalidade social articulada à modernidade e a tradição. Enquanto a competência cultural é devedora das duas mediações, acima mencionada, mas com fortes marcas da língua. Estas semelhanças contribuem para que não haja diferenças em termos de apropriação nas duas comunidades.

Dentro da imensidade de dados qualitativos, foi imperiosa a sistematização dos procedimentos metódicos, técnicos e ferramentais de modo que a coleta, a descrição e a análise pudessem ser realizadas dentro do que o campo exige. Assim sendo, quanto aos procedimentos metodológicos e analíticos, colocamos em relevo várias perspectivas, isto para dar conta do fenômeno em análise por ser complexo e envolve a análise das políticas de comunicação, análises da produção dos audiovisuais e da recepção mediática. Para dar conta das políticas, recorreremos ao modelo de ciclo de políticas para analisar as políticas de comunicação, desenvolvido no capítulo IV.

No que tange à análise da produção dos audiovisuais, usamos o modelo barberiano em articulação com as preposições de Orozco. No modelo barberiano analisamos as dinâmicas de produção e a composição textual articulando com as preposições de Orozco que consiste na análise axiológica, portanto, desenvolvido no capítulo V. Para a questão da recepção mediática, desenvolvida nos capítulos VI e VII, recorreremos à etnografia, onde 10 meses foram passados nas duas comunidades, isto é, 5 meses em Rapale-Sede e 5 meses em Dombe-Sede. Recorreremos aos Nvivo e ao Iramuteq, dois softwares de análise qualitativa que analisam os dados através de diferentes ângulos e camadas. Recorreremos ainda, no que concerne ao empírico, ao mapa noturno desenvolvido por Jesus Martin-Barbero que aponta para as mediações de cotidianidade familiar, temporalidade social e competência cultural.

A estadia de 10 meses nas duas comunidades revelou uma riqueza enorme, porque permitiu sentir o calor *macua* e *ndau*. Na cultura *macua* verificamos, para além de aprender algumas palavras em *macua*, conversar com a liderança, com as famílias das meninas e com as meninas tivemos a oportunidade de assistir a cerimônia do *Ethorí*, um momento ímpar. Na comunidade de Dombe-Sede, para além das conversas com as lideranças, com as famílias das meninas e ter conversado, longamente, com as meninas pude entender que no que tange ao direito e liberdade da menina a muito a ser feito nesta comunidade.

De salientar que, embora o estudo não seja generalizável, foi possível ter um retrato de Moçambique profundo, onde foi possível captar, o mais detalhado possível, as diferentes formas de apropriação dos audiovisuais por parte das meninas das duas comunidades.

Dentro destas apropriações, foi importante notar que para que os audiovisuais possam ter maior alcance deve-se optar pela ecologia de saberes, implicando em que os produtores devam respeitar as questões das mediações da cotidianidade familiar, da temporalidade social, articulada à modernidade e à tradição que se conecta com os sistemas matrilinear e patrilinear. Deve-se, ainda, tomar em conta as competências culturais das meninas, pois estas são devedoras das mediações, acima, descritas. Assim

fazendo, os conteúdos a serem veiculados tomarão em conta o que é positivo na modernidade e o que é positivo na tradição.

Com a descrição, acima, sintetizamos os principais resultados do nosso investimento empírico. Assim sendo, acreditamos que ao assumirmos uma perspectiva sociocultural em detrimento da abordagem comportamental conduzida por Ana Quisbert (2019) nos ajustamos ao lugar da interseção de sistemas, onde os atores sociais são capazes de se apropriar, negociar ou resistir ao sistema. Este posicionamento permitiu compreender as diferentes formas de apropriação.

Em termos teóricos asseguramos que contribuímos no debate em torno das políticas de comunicação dentro dos estudos culturais- um debate em aprofundamento. Em adição, acreditamos que, no campo da comunicação para o desenvolvimento, demos um valioso passo, pois neste campo pouco ou não se explora a perspectiva barberiana no contexto moçambicano. No que concerne ao gênero, no contexto moçambicano, é um conceito consolidado no campo da sociologia, todavia é pouco explorado no campo da comunicação. Assim sendo, a pesquisa constitui uma mais valia para os estudos de gênero e comunicação.

Falando das contribuições da ordem dos procedimentos metodológicos, acreditamos que tenham sido as mais relevantes, ao nos desafiar em usar o modelo de ciclo de políticas para analisar as políticas de comunicação de prevenção e combate as uniões prematuras. Constitui, ainda, uma contribuição o uso da perspectiva barberiana e as preposições de Orozco na análise dos audiovisuais. O uso do mapa noturno, para compreender a relação entre as meninas e os audiovisuais nas duas comunidades, mostrou ser eficaz no campo da comunicação para o desenvolvimento. Salientar que, o uso da etnografia, como ferramenta pouco explorada em estudos da comunicação para o desenvolvimento, conciliada com o modelo de ciclo de políticas, o modelo barberiano, as preposições de Orozco e o mapa noturno, constitui um avanço teórico metodológico central nos estudos da comunicação. Acrescentando ao descrito, acima, o mapa noturno, embora descrito superado pelos modelos seguintes, revelou ser uma poderosa ferramenta teórica metodológica no contexto analisado.

Como limitante, a pesquisa apresentou o fato do pesquisador não ser falante das duas línguas *Macua* e *Ndau*. Para que a pesquisa acontecesse, dois guias falantes das duas línguas (português e *macua/ndau*) foram selecionados. Porém, a tradução tem leis

próprias e os guias não eram profissionais na tradução. Nesse contexto, para alcançar a tradução desejada, mais duas pessoas foram selecionadas para ouvirem as gravações feitas e verificarem se a tradução feita correspondia ao falado pelas entrevistadas. Foi possível reduzir algumas incongruências, todavia, acreditamos que se o pesquisador fosse falante nativo o produto seria diferente.

Por fim, a presente tese assegura que ficam muitas questões, entre outras tantas, acerca da apropriação que as meninas fazem dos audiovisuais de prevenção e combate às uniões prematuras no contexto de outras comunidades moçambicanas. Quais as peculiaridades quanto à apropriação das meninas que vivem em comunidades mais distantes dos postos administrativos, onde a “tradição” ainda exerce um papel central? Em relação aos audiovisuais que exploram nutrição, saúde, registro de nascimento que apropriação ocorre? Esses foram alguns dos tópicos que nos intrigaram durante a pesquisa, tendo em vista que esse ainda é um grupo pequeno num assunto específico, enquanto as UMM disseminam uma variedade de temáticas que dentro desta tese não foram exploradas.

9. REFERENCIAS

ALBASINI, Fátima Ricardo. O casamento prematuro como legitimação do abuso sexual de menores no contexto da agenda de desenvolvimento de Moçambique. UEM. Maputo. 2017. Disponível em: <http://www.repositorio.uem.mz/bitstream/258/643/1/2017%20-%20Albasini%2c%20F%2c%20a1tima%20Ricardo%20.pdf> acessado em 2 de janeiro de 2020

AMZAT, A. voting and meaning in hooggenoeg, Grahamstown: an audience's reception of grocott's mail's 2011 municipal election coverage. Rhodes University. Grahamstown. 2013. Disponível em: https://books.google.com.br/books/about/Voting_and_Meaning_in_Hooggenoeg_Graha.ms.html?id=VvqYAQAACAAJ&redir_esc=y. Acessado em 10 de outubro de 2015

ARNALDO, Carlos et al. Casamentos Prematuros em Moçambique: Que Distritos Estão Mais Afectados? CEPISA. 2014. Disponível em: <https://docplayer.com.br/83393552-Casamentos-prematuros-em-mocambique-que-distritos-estao-mais-afectados.html> acessado em 20 de Março de 2020

ARPAC. O olhar sociocultural dos casamentos Prematuros e gravidezes precoces na Província de Manica: Diagnóstico de dados recolhidos na mesa redonda realizada no Distrito de Guro. Save children. 2020.

ARTHUR, Maria Jose. “o casamento prematuro como violação dos Direitos Humanos: um exemplo que vem da Gorongosa. 2010. Disponível em: <https://www.wlsa.org.mz/wp-content/uploads/2014/11/O-casamento-prematuro-como-violacao-dos-direitos-humanos.pdf> acessado em 2 de Abril de 2020

BATALLA, Guillermo Bonfill. México Profundo: Uma Civilização negada .Editora Universidade de Brasília.2018

BATESON, G. **Mente e Natureza**: a unidade necessária. Ed. Francisco Alves, RJ, 1986.

BASSIANO, Vitor; DE LIMA, Cláudia Araújo 2018. Casamentos prematuros em Moçambique: causas e consequências do abandono escolar. Disponível em: <https://docplayer.com.br/83393552-Casamentos-prematuros-em-mocambique-que-districtos-estao-mais-afectados.html> acessado em 12 de março de 2019

BLANCHE, M; DURRHEIN. Research in Practices: Applied methods for social sciences. UCT Press. Cape Town.1999.

BENNETT, T. (1992). “Putting Policy into Cultural Studies” in Grossberg, L., Nelson, C. & Treichler, P. (eds) (1992) Cultural Studies, London: Routledge, pp 23-37

BOUMANN, M. The Turtle and the Peacock Collaboration for Prosocial Change; the Entertainment-Education Strategy on Television. 1999. Disponível em: <file:///C:/Users/USU%C3%81RIO/Downloads/TheTurtleandthePeacock.pdf> acessado em 29 de março de 2020.

BOWE, R.; BALL, S.; GOLD, A. **Reforming education & changing schools**: case studies in policy sociology. London: Routledge, 1992.

CAMPOS, Jenny. Políticas públicas para a cultura: análise do discurso de decisores públicos (um estudo de caso em Portugal). Universidade de Aveiro/Minho. 2016. In FILHO, Flavi Ferreira Lisboa; BAPTISTA, Maria Manuel. Estudos Culturais e Interfaces objetos: metodologias e desenhos de investigação. 2016 Disponível em: <https://www.ufsm.br/app/uploads/sites/372/2016/08/ESTUDOS-CULTURAIS-E-INTERFACES-2016.pdf> acessado em 22 de maio de 2022

CANCLINI, N. G. Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da “modernidade”. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 2011.

Cardoso, Inês Castelo Branco de Vasconcelos. A equidade de género em Moçambique: a contribuição de Graça Machel. Universidade de Aveiro. 2012. Disponível em: [252613.pdf \(ua.pt\)](#) acessado em 12 de abril de 2020

Carta Africana dos direitos e Bens estar da criança. 2005. Disponível em: <https://fecong.org/pdf/crianca/CartaAfricanaDC.pdf>. acessado em 12 de Julho de 2020

CASIMIRO, Isabel Maria Alçada Padez Cortesão. Cruzando Lugares, percorrendo Tempos: Mudanças nas relações de género em Angoche. Coimbra. Portugal. 2008.

COHEN, Robin. The socialista register. 1972. Disponível em: <https://socialistregister.com/index.php/srv/article/view/5312/2213> acessado a 68 de Agosto de 2022

COMOLLI, Jean-Louis. O espelho de duas faces. In: YOEL, Gerardo (Org.). Pensar o cinema. Imagem, ética e filosofia. São Paulo: Cosac Naify, 2015. p. 165-203

DENZIN, N. ; LINCOLN, Y. Handbook of Qualitative Research. Sage Publications. USA.1994.

DE CERTEAU, Michel. A Invenção do Cotidiano: artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1994

DE CERTEAU, Michel: A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1998

Dean, T., & Andrews, D. P. (2016). Introduction: Afrofuturism in black theology – race, gender, sexuality, and the state of black religion in the black metropolis. *Black Theology*, 14(1), 2-5. <https://doi.org/10.1080/14769948.2015.1131499>

DUARTE, Jorge. Entrevista em profundidade. In DUARTE, Jorge e BARROS, Antônio (coord.). **Métodos e técnicas de pesquisa em comunicação**. São Paulos, ATLAS S.A , 2005.

ESCOSTEGUY, Ana Carolina. **Cartografias dos estudos culturais**: Uma versão latino americana. Autêntica Editora Ltda. 2001

_____. Comunicação e Gênero no Brasil: discutindo a relação. 2020. Disponível em: https://revistaecopos.eco.ufrj.br/eco_pos/article/viewFile/27643/pdf acessado em 30 de abril de 2020

Eze, C. (2016). 'We, Afropolitans'. *Journal of African Cultural Studies*, 28(1), 114-119. <https://doi.org/10.1080/13696815.2015.1100065>

FLICK, U. Uma introdução à pesquisa qualitativa. Trad.: Sandra Netz. 2. ed. Porto Alegre: Bookman, 2004.

FORCOM. . Osisa Narrative Report Template. 2016. Disponível em: https://docplayer.com.br/43468985-Intervencao-da-sra-benilde-nhalivilo-presidente-do-forum-da-sociedade-civil-para-os-direitos-da-crianca-ros-c-em-nome-da-sociedade-civil-mocambicana.html#google_vignette acessado em 4 de Maio de 2020

FRANCISCO, Albino. Casamentos prematuros em Moçambique análise das tendências e estratégias para sua eliminação no contexto nacional. 2017. Disponível em https://www.academia.edu/36230389/CASAMENTOS_PREMATUROS_EM_MO%C3%87AMBIQUE_AN%C3%81LISE_DAS_TEND%C3%8ANCIAS_E_ESTRAT%C3%89GIAS_PARA_SUA_ELIMINA%C3%87%C3%83O_NO_CONTEXTO_NACIONAL_Maputo_5_de_Abril_de_2017

FUEL, Isaias e JACKS, Nilda. Campanhas contra uniões prematuras: experiências do audiovisual nas zonas rurais moçambicanas. Brasil, Intercom, 2020. Disponível em: <https://docplayer.com.br/204874502-Fuel-isaias-carlos-2-jacks-nilda-3.html> acessado em 20 de Março de 2021.

FURQUIM, Fabiane Miriam. Repensando a Tradição e a Modernidade em Moçambique: uma abordagem conceitual. 2016. Disponível em: http://www.encontro2016.pr.anpuh.org/resources/anais/45/1468157104_ARQUIVO_FabianeFurquim,Anpuh2016.pdf acessado em 28 de Maio de 2022

GAGLIETTI, Mauro; BARBOSA, Márcia H. S. A Questão da Hibridação Cultural em Néstor García Canclini. Intercom. Passo Fundo. Brasil. 2007. Disponível em: [R0585-1 \(intercom.org.br\)](http://R0585-1(intercom.org.br)) acessado em 20 de junho de 2020

GROSGOUEL, R. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: trans"modernidade", pensamento de fronteira e colonialidade global. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, n. 80, p. 115-147, mar. 2008.

GÁLVEZ, Rafael Obregón e CASANOVA, Jair Veja. Vozes com propósito Friedrich: um manual sobre estratégias de comunicação para o desenvolvimento e mudança social. Namíbia, EBERT-STIFTUNG (FES) *fesmedia Africa*, 2019. Disponível em: <file:///C:/Users/USU%C3%81RIO/Downloads/VozescomProposito.ModulodoFacilitador.pdf> acessado em 1 de Abril de 2021.

GERHARDT, Tatiana e SILVEIRA, Denise. **Método de pesquisa**. Porte Alegre, Editora UFRGS. 2009

GENDER LINKS MOÇAMBIQUE. Casamentos prematuros. 2017

GIL. António. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. São Paulo. Editora Atlas S.A. 2008.

GOMÉZ, Guillermo Orozco. El mensaje de la television mexicana em los noventas: um analisis axiológica de la programacion dos canales 2, 5, 9 , 11 y 13. Mexico, Universidad Iberoamericana, 1993

GOMÉZ, Guillermo Orozco. O telespectador frente à televisão. Uma exploração do processo de recepção televisiva. In. MENEZES, José E. Oliveira *et al.*. São Paulo. Revista Comunicare. 2005. Disponível em: <https://casperlibero.edu.br/wp-content/uploads/2014/07/Communicare-vol.-5.1.pdf> acessado em 2 de Maio de 2022

Grossberg, L. (1997). The circulation of cultural studies. In J. Storey (Ed.), *What is cultural studies? A reader* (pp. 178-186). Arnold.

GUBER, Rosana. La etnografía: método, campo y reflexividad. 2001. disponível em: https://facultad.pucp.edu.pe/comunicaciones/ciudadycamunicacion/wp-content/uploads/2014/11/Guber_Rosana_-La_Etnografia_Metodo_Campo_y_Reflexividad.pdf acessado em 2 de abril de 2021

HALL, S. Codificação/Decodificação. In: ____ (Ed.). **Da diáspora: Identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: UFMG, p.387- 404. 2003.

HELLER, Agnes. O cotidiano e a história. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

HOGGART, Richard. The Uses of Literacy. Aspects of working-class life, with special reference to publications and entertainments, London: Chatto and Windus. 1957.

INSTITUTO PANOS AFRICA AUSTRAL. **Acesso à educação: uma estratégia para acabar com o casamento prematuro**. 2018

JACKS, Nilda. **Querência: cultura regional como mediação simbólica-um estudo de recepção**. UFRGS. Porto Alegre. 1999.

_____ e ESCOSTEGUY, Ana. **Comunicação e Recepção**. Hacker, 2005.

_____(org). **Meios e Audiências I. Porto Alegre**, Editora Meridional LTDA. 2008.

_____ *et al.* Uso de *softwares* na abordagem qualitativa: a experiência da pesquisa “Jovem e consumo midiático em tempos de convergência. In: **Questões transversais**, v. 4 n. 7, 2016. Disponível em: <http://revistas.unisinos.br/index.php/questoes/article/view/12492/PDF>. Acessado em 12 fev. 2020

_____(Org.). **Meios e Audiências III. Porto Alegre: Sulina**, 2017.

_____ *et al.*, Classe social: elemento estrutural (des)considerado nas pesquisas de recepção e consumo midiático. In Meios e audiências 3 reconfigurações dos estudos de recepção e consumo midiático no Brasil. Editora Meridional Ltda e a Universidade Federal do Rio Grande do Sul. 2017

_____.; SCHMITZ, D.; WOTTRICH, L. Comunicación en Jesús Martín-Barbero: incursiones a tres obras fundantes. In: RINCÓN, O. (Ed.) Un nuevo mapa para investigar la mutación cultural: diálogo con la propuesta de Jesús Martín-Barbero. Quito: Ciespal, 2019.

_____ *et al.* Estudos Culturais Africanos e LatinoAmericanos: Perspectivas do Sul-Global. 2022. Disponível em: [file:///C:/Users/selton/Downloads/184925-Texto%20do%20artigo-554813-2-10-20220628%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/selton/Downloads/184925-Texto%20do%20artigo-554813-2-10-20220628%20(1).pdf) acessado em 20 de agosto de 2022.

_____. Rurbanidade no “brasil profundo”. Análise de similitude em entrevistas com jovens gaúchos. Brasil. Revista Interamericana da Comunicação Midiática. 2020

KYED, Helene Maria. **State recognition of traditional authority** authority, citizenship and state formation in rural post-war Mozambique. 2007. Disponível em: https://rucforsk.ruc.dk/ws/portalfiles/portal/57416540/HeleneKyed_Dissertation_State+recognition+of+traditional+Authority1.pdf acessado em 26 de março de 2021.

KALUA, Fetson Homi Bhabha's Third Space and African identity. South Africa, Routledge. 2009, Vol. 21, 23–32

KINGDON, J. Agendas, Alternatives, and Public Policies. Three Ed. New York: Harper Collins, 2003.

LEWIS, Desiree. Cultural Studies in South Africa: In Search of a Third Space. Cape Town, Arts Foundation. 2017. Disponível em:

[file:///C:/Users/USU%C3%81RIO/Downloads/DesireeLewisCulturalStudiesinSouthAfrica%20\(2\).pdf](file:///C:/Users/USU%C3%81RIO/Downloads/DesireeLewisCulturalStudiesinSouthAfrica%20(2).pdf) acessado em 20 de Janeiro de 2021,

LIBARDI, Guilherme Barbacovi. Os sentidos da diversidade no Brasil polarizado: impasses e afinidades entre minorias progressistas e conservadoras. 2021. <https://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/231842/001133545.pdf?sequence=1> acessado em 16 de maio de 2022

LINDLOF, Thomas R.; TAYLOR, Bryan C. *Qualitative Communication Research Methods*. 3. ed. Thousand Oaks: Sage, 2011.

LOPES, Maria Immacolata Vassallo de. *Pesquisa em Comunicação*. São Paulo, Loyola, 2005.

LOPES, M. I. V. **Pesquisa em comunicação**. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

LOPES, Maria Immacolata Vassallo de. Jesús Martín-Barbero e os mapas essenciais para compreender a comunicação. 2018. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/intexto/article/view/81160/48900> acessado em 4 de novembro 2020.

Lynn, L. E. *Designing public policy: a casebook on the role of policy analysis*. Santa Monica, Calif.: Goodyear, 1980.

MADDEN, Raymond. *Being Ethnographic*. London. Sage Publications. 2010.

Mbingu, K. (1991). A state of siege: Repression and cultural emasculation in Kenya. *Philosophy and Social Action*, 17(3-4), 9-17.

MAINARDES, J. Abordagem do ciclo de políticas: uma contribuição para a análise de políticas educacionais. *Educação e Sociedade*, Campinas, v. 27, n. 94, p. 47-69, jan./abr. 2006.

MAINARDES, J. A abordagem do ciclo de políticas: explorando alguns desafios da sua utilização no campo da Política Educacional. *Jornal de Políticas Educacionais*, v. 12, n. 16, ago. 2018.

Mama, A.; Okazawa-Rey, M. (2012). Militarism, conflict and women's activism in the global era: Challenges and prospects for women in three West African contexts. *Feminist Review*, 101(1), 97-123. <https://doi.org/10.1057/fr.2011.57>

MAMAD, Farida; FOUBERT, Petra. Access to Social Protection Minimum Floors as a Tool to End Early Marriage in Mozambique. 2018. Disponível em: <file:///C:/Users/selton/Downloads/SSRN-id3245354.pdf> acessado a 20 de abril de 2020

MANDANI, Mahmood. *Citizen and Subject Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*. Princeton University Press .United Kingdom. 1986.

MAPOSSA, Jacob Benjamim. Cobertura Jornalística de Casamentos Prematuros em Moçambique nos diários “Notícias” e “O País”. UEM. 2016. Disponível em: <http://monografias.uem.mz/bitstream/123456789/126/1/2018%20-%20Mapossa%2C%20Jacob%20Benjamim.pdf> acessado em 20 de julho de 2019

MARCONI, Marina de Andrade e LAKATOS, Eva Maria. *Fundamentos de Metodologia Científica*. São Paulo, ATLAS S.A. – 2003

MARCONI, Marina de Andrade e LAKATOS, Eva Maria. *Técnicas de Pesquisa*. 5. Ed. Edição. São Paulo, ATLAS S.A. – 2002

MARTÍN-BARBERO, Jesús. *Pre-textos – Conversaciones sobre la comunicación y sus contextos*. Cali: Centro Editorial Universidad del Valle, 1995.

_____. *De los medios a las mediaciones*. Rio de Janeiro: UFRJ. 1987.

_____. *Ofício de cartógrafo: travessias latino-americanas da comunicação na cultura*. São Paulo: Ed. Loyola, 2004

_____. La Telenovela en Colombia: Televisión, Melodrama y Vida Cotidiana. 1992. In MARTÍN-BABERO e MUNOZ. Televisión y melodrama: géneros y lecturas de la telenovela en Colombia. 1992. Disponível em [http://seminariocultura.sociales.uba.ar/wpcontent/uploads/sites/90/2012/01/Mart%C3%ADn-Barbero_La-telenovela-en-Colombia.pdf](http://seminariocultura sociales.uba.ar/wpcontent/uploads/sites/90/2012/01/Mart%C3%ADn-Barbero_La-telenovela-en-Colombia.pdf) acessado em 12 de maio de 2021

MARTINS, Gilberto de Andrade; THEÓPHILO, Carlos Renato. Metodologia da investigação científica para as ciências sociais aplicadas. 2. ed. São Paulo: Atlas, 2009.

MARTÍNEZ, Francisco Lerma. O povo Macua e a sua cultura: Análise dos valores do povo no ciclo vital. 3ª edição. Maputo. Moçambique. Paulina. 2009.

MASC et al. Relatório da mesa-redonda sobre casamentos prematuros na província de Nampula. 2017. Disponível em: <https://docplayer.com.br/68830312-Relatorio-da-mesa-redonda-sobre-casamentos-prematuros-na-provincia-de-nampula.html> acessado em 2 de maio de 2020

MATTELART, A e NEVEU, E. Introdução aos estudos culturais. Tradução: Marcos Marcionílo. São Paulo. Parábola editorial. 2004.

Maxwell, J. 1996. Qualitative research design: an interactive approach. Sage. USA

MAWERE, Munyaradzi Violation and abuse of women's human rights in the customary practice of 'kuzvarira' among the ndau people of Mozambique. 2012. Disponível em: <file:///C:/Users/USU%C3%81RIO/Desktop/historia%20dos%20ndaus%20e%20macua/casamento%20nos%20ndaus.pdf> acessado em 12 de janeiro de 2019

MOURA, S.R.B. *et al.* Análise de similitudes dos fatores associados à queda de idosos. Revista Interd. V.8, n.1, p. 167-173. Mar., 2015. disponível em: <file:///C:/Users/selton/Downloads/Dialnet-FatoresDeRiscoParaQuedasEmIdososNoDomicilio-6771900.pdf> acessado a 22 de agosto de 2020

Mertens, D. Research and Evaluation in Education and Psychology: Integrating Diversity with Quantitative, Qualitative, and Mixed Methods. Sage Publications, Inc. California. 2005.

MIGUEL, Amâncio. Nações Unidas apoiam a eliminação de casamentos prematuros. Radio Voa. 2016. disponível em: <https://www.voaportugues.com/a/nacoes-unidas-apoiam-a-eliminacao-de-casamentos-prematuros/3227933.html>

MINDOSO, André Victorino. Os Assimilados de Moçambique: Da situação colonial à experiência socialista. 2017. Disponível em: <https://acervodigital.ufpr.br/bitstream/handle/1884/46471/R%20-%20T%20-%20ANDRE%20VICTORINO%20MINDOSO.pdf?sequence=1&isAllowed=y> acessado em 27 de maio de 2022.

MENESES, Maria Paula. Poderes, direitos e cidadania: O ‘retorno’ das autoridades tradicionais em Moçambique. Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra. 2009. Disponível em: <file:///C:/Users/USU%C3%81RIO/Desktop/manesse%20autoridades%20tradicionais%20em%20mocambique.pdf> acessado em 4 de agosto de 2022

MERTENS, D. Research and Evaluation in Education and Psychology: Integrating Diversity with Quantitative, Qualitative, and Mixed Methods. Sage Publications, Inc. California. 2005.

MINAYO, Maria Cecília de Sousa *et al.* Pesquisa Social: Teoria, método e criatividade. Editora Vozes. 26 Edição. Petrópolis. Brasil. 1992. Disponível em: https://cursosextensao.usp.br/pluginfile.php/300166/mod_resource/content/1/MC2019%20Minayo%20Pesquisa%20Social%20.pdf acessado em 20 de março de 2020.

MOÇAMBIQUE. Constituição da República de Moçambique de 2004 (2004). Maputo: Imprensa Nacional, 2004. Recuperado em 16 junho, 2017, de <http://www.girlchildrights.org/index.php/publications>

MOÇAMBIQUE. Instituto Nacional de Estatística, Censo geral da população. Maputo. 2017

MOÇAMBIQUE. Programa Quinquenal do Governo: 2020-2024. Maputo, 2020. disponível em: http://www.ts.gov.mz/images/PQG_2020.2024_Versao_AR_02042020-min.pdf acessado em 8 de março de 2021

MOÇAMBIQUE. Aprova o Plano Nacional para o Avanço da Mulher 2018-2024. Resolução n.º 21/2019. Maputo. 2019. Disponível em: <https://gazettes.africa/archive/mz/2019/mz-government-gazette-series-i-dated-2019-04-22-no-77.pdf> acessado a 3 de julho de 2021

MOÇAMBIQUE. Ministério da Educação. Política Nacional de Educação. Maputo, 1995.

MOÇAMBIQUE. Ministério da Educação e Cultura. Regulamento Geral do Ensino Básico. 2008. Disponível em: <https://gazettes.africa/archive/mz/2008/mz-government-gazette-series-i-dated-2008-05-14-no-20.pdf> acessado a 20 de novembro de 2021.

MOÇAMBIQUE. *Lei n. 10, de 10 de agosto de 2004* (2004). Aprova a Lei da Família em Moçambique. Boletim da República. I Série, Número 34. Recuperado em 16 outubro, 2017, de <http://jafbase.fr/docAfrique/Mozambique/Lei%2010.2004%20-%20Lei%20da%20Familia.pdf>

MOÇAMBIQUE. *Lei n. 7, de 9 de Julho de 2008* (2008). Aprova a Promoção e Proteção dos Direitos da Criança. Boletim da República. I Série, Número 28. Recuperado em 16 maio, 2018, de <http://www.rosc.org.mz>

MOÇAMBIQUE. *Lei n. 35-2014 Código Penal* (2004). Maputo-Moçambique. Boletim da República. I Série, Número 105. Maputo, 31 de Dezembro. Recuperado em 16 maio, 2018, de <http://www.rosc.org.mz>

MOÇAMBIQUE-LEI n.º 16/2018- Lei de Dezembro de 2018. Lei do Sistema Nacional de Educação. 2018. Disponível em: <https://mept.org.mz/wp->

[content/uploads/2020/02/Lei-n%C2%BA-18-2018-28-Dezembro_-SNE.pdf](#) acessado em 22 de dezembro de 2021

MOÇAMBIQUE. Lei nº 6/92. Lei do sistema Nacional de Educação. 1992. Disponível em:

https://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/3178/5/ulfp037703_tm_anexo9_Sistema%20Nac%20Educa%C3%A7%C3%A3o%20Mo%C3%A7ambique.pdf acessado a 10 de dezembro de 2021

MOÇAMBIQUE. Lei nº 19/2019, de 22 de outubro. Lei de prevenção e combate às Uniões prematuras.2019. disponível em:

<https://www.unicef.org/mozambique/media/1991/file/Lei%20de%20Preven%C3%A7%C3%A3o%20e%20Combate%20as%20Uni%C3%B5es%20Prematuras%20em%20Mo%C3%A7ambique.pdf> acessado em 6 de Abril de 2021.

MOÇAMBIQUE. Ministério da Educação. Política Nacional de Educação. Maputo, 1995.

MOÇAMBIQUE. Constituição da República de Moçambique. Maputo, 2004.

MOÇAMBIQUE. Plano Estratégico de Educação 2012-2016. Construindo Competências para um Moçambique em Constante Desenvolvimento. Maputo, 2012.

MOÇAMBIQUE. Lei do Sistema Nacional de Educação. Imprensa Nacional. Maputo, 2018

MOÇAMBIQUE. Programa Quinquenal do Governo (2015-2019). Resolução número 12/2015. Maputo, 2015.

MOÇAMBIQUE. Plano Estratégico da Educação 2020-2029. Ministério da Educação e Desenvolvimento Humano. 2020. 2012. Disponível em: <https://www.globalpartnership.org/sites/default/files/document/file/2020-22-Mozambique-ESP.pdf> acessado em 4 de abril de 2021.

MOÇAMBIQUE. Plano Nacional de Acção para a Criança 2013-2019 (PNAC II). Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/260495562/Plano-de-Accao-Para-a-Crianca-2013-2019-PNAC-II-MMAS> acessado em 7 de outubro de 2021.

MOÇAMBIQUE. *Estratégia nacional de prevenção e combate dos casamentos prematuros em Moçambique 2016-2019* (2015). Maputo-Moçambique. Recuperado em 16 janeiro, 2018, de <http://www.unicef.org/mz/wp-content/uploads/2016/02/estrategia-nacional-de-prevencao-e-combate-dos-casamentos-prematuros-em-mocambique.pdf>

MOÇAMBIQUE. Lei nº 22/ 2019, de 11 de dezembro de 2019. Lei da família. 2019. Disponível em <https://reformatar.co.mz/documentos-diversos/lei-22-2019-lei-da-familia.pdf> acessado em 7 de abril de 2021.

MORIN, Edgar. Sociologia. A Sociologia do Microsocial ao Macroplanetário. Edição revista e aumentada pelo autor. Publicações Europa-América, Lisboa. 1998

MORLEY, D. Television audience research: A critical history. In *Television, Audiences and Cultural Studies*. London, Routledge, 1992.

MULLER, P.; SUREL, Y. Análise das políticas públicas. Pelotas, Educat, 2002.

NGUNGA, Armindo e. FAQUIR, Osvaldo. Padronização da Ortografia de Línguas Moçambicanas. 2012.

<http://www.letas.ufmg.br/laliafro/PDF/Ngunga,%20Armindo%20Padronizacao%20ortografica%20-%203nd%20correcao.pdf>

Nascimento, A. Ubuntu como fundamento. *Revista de Estudos Culturais e Afrobrasileiros*, 20(20), 1-4. 2014. <https://bit.ly/3BKQzvK>

NHANTUMBO, Sónia *et al.* Casamentos prematuros em Moçambique: Contextos, tendências e realidades. UEM. 2010. Disponível em: <file:///C:/Users/selton/Downloads/Casamentos%20prematuros%20em%20Mo%C3%A7ambique.pdf> acessado a 5 de Maio de 2020

OSÓRIO, Conceição e MACUÁCUA, Ernesto. os ritos de iniciação no contexto actual: ajustamentos, rupturas e confrontos construindo identidades de género. Maputo, WLSA Moçambique, 2013. Disponível em: <https://www.wlsa.org.mz/wp-content/uploads/2014/11/Ritos2013.pdf> acessado em 25 de março de 2021.

PATTON, M. Q. *Qualitative Evaluation and Research Methods*. Sage. London. 1990

PATRÍCIO, Marta. Identidade étnica, regional ou transnacional? O caso ndau . 2011. [file:///C:/Users/USU%20RIO/Downloads/IDENTIDADE%20%C3%89TNICA,%20REGIONAL%20OU%20TRANSNACIONAL %20O%20CASO%20NDAU.pdf](file:///C:/Users/USU%20RIO/Downloads/IDENTIDADE%20%C3%89TNICA,%20REGIONAL%20OU%20TRANSNACIONAL%20O%20CASO%20NDAU.pdf)

PINTO, Sara. Casamentos prematuros em contexto de ritos de iniciação feminina, praticados pela etnia Macua: olhares dos finalistas do curso de licenciatura em serviços sociais. Dissertação de mestrado em relações Interculturais. Universidade Aberta. Lisboa. 2017. Disponível em https://repositorioaberto.uab.pt/bitstream/10400.2/7019/1/TMRI_SaraPinto.pdf acessado em 30 de Janeiro de 2019

PONGOANE, Simião. Activistas e Sociedade civil enfrentam legislativas sobre o aspecto do código Penal. 2014. <https://www.voaportugues.com/a/activistas-e-sociedade-civil-enfrentam-legislativas-sobre-aspectos-do-c%C3%B3digo-penal/1874797.html> acessado em 16 de fevereiro de 2022

POSEL, Deborah. Rethinking the 'race-class debate' in South African historiography. 1983

PSAf. Informação Dos Media Sobre Casamentos Prematuros Em Moçambique. 2014. Disponível em: <file:///C:/Users/selton/Downloads/INFORMA%C3%87%C3%83O%20DOS%20MEDI%A%20SOBRE%20CASAMENTOS%20PREMATUROS%20EM%20MO%C3%87AMBIQUE.pdf>

PRYSTHON, A. F. Cosmopolitismos periféricos: Ensaio sobre modernidade, pós-modernidade e estudos culturais na América Latina. Bagaço. 2002

QUISBERT, Ana. Relatório de avaliação de resultado de unidades móveis multimídia na Zambézia e Nampula. Maputo. Unicef. 2019.

RANCIÈRE, Jacques. **A partilha do sensível. Estética e política.** São Paulo: Editora 34, 2005.

RANGER, Terence. "A invenção da "tradição" na África Colonial." in: HOBBSAWM, Eric e RANGER, Terence. A Invenção das Tradições. Rio de Janeiro: Paz e Terra (1984).

Resolução nº 23/79, de 26 de Dezembro. De 1979. Dispõe a Declaração dos Direitos da Criança Moçambicana. Boletim da República. I Série, Número 112. Recuperado em 16 abril, 2018, de <http://www.rosc.org.mz>

Resolução 66/170 de 11 de dezembro de 2011. Dia internacional da Rapariga, adaptada pela Assembleia Geral a 19 de dezembro de 2011. <https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N11/469/02/PDF/N1146902.pdf?OpenElement> acessado a 20 de setembro de 2021

RIBEIRO, Luiza Carla; TUZZO, Simone Antoniaci (2013). Jesus Martín Barbero e seus estudos de mediação na telenovela. *Comun& Inf*, v. 16, n. 2, p. 39-49, jul./dez. 2013. <http://dx.doi.org/10.5216/cei.v16i2.29187>

ROCHA, Simone Maria e ROCHE, Fabio López de la. Para pensar la contemporaneidade de lo no-contemporâneo. In JACKS, Nilda et al. Un nuevo mapa para investigar la mutación cultural: Diálogo con la propuesta de Jesús Martín-Barbero. Ecuador, CIESPAL, 2019.

RONSINI, Veneza M. Mercadores de Sentido consumo de mídia e identidades juvenis. Porto Alegre. Sulina. 2007. Disponível em:
[file:///C:/Users/selton/Downloads/Mercadores de sentido consumo de midia e.pdf](file:///C:/Users/selton/Downloads/Mercadores_de_sentido_consumo_de_midia_e.pdf)
acessado em 20 de outubro de 2020

ROSE, Diana. Análise de Imagem em movimento. In BAUER, Martin W. e GASKELL, Goerge (org.). Pesquisa qualitativa com texto, Imagem e Som. Petrópolis, Editora vozes. 2000.

RUBIN, Gayle. **O tráfico sexual de mulheres:** notas sobre a “economia política” do sexo. Recife: S.O.S Corpo, 1971. Disponível em:
https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/1740519/mod_resource/content/1/Gayle%20Rubin_trafico_texto%20traduzido%20%286%29.pdf acesso em 20 de Junho de 2020.

SANTOS, Boaventura Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In SANTOS, Boaventura de souza; MENEZES, Paula. (orgs) Epistemologias do sul. Coimbra: Edições Almedina, 2009.

Save the Children, 2010. Plano Nacional de Acção para as Crianças Órfãs e Vulneráveis.
<file:///C:/Users/USU%20RIO/Desktop/casamentos%20prematuros/plano%20nacional%20de%20a%20crian%20%C3%A7%C3%A3o%20para%20a%20crian%C3%A7a.pdf> acessado a 06 de fevereiro de 2022

SCHROEDER, K. C. Making sense of audience discourses: towards a multidimensional model of mass media reception. European Journal of Cultural Studies, v.3, n.2, p.233-258, 2000.

SCHRØDER, K., Drother, K., Kline, S. & Murray, C. *Researching Audiences*. London: Arnold. 2003

SIFUENTES, Lírian. *Todo mundo fala mal, mas todo mundo vê*”: estudo comparativo do consumo de telenovela por mulheres de diferentes classes. 2014. <https://tede2.pucrs.br/tede2/handle/tede/4575> acessado em 2021.

SILVA, Andressa M. B. da; ENUMO, Sônia R. F. Descrição e Análise de uma intervenção psicológica com bailarinos pelo Software IRAMUTEQ. *Revista Temas em Psicologia*. jun, vol.25, n.2, p.577- 593, 2017.

SILVA, Delfina Benjamim Massangaie. *Educação especial em Moçambique : uma análise das políticas públicas 1998-2019*. Tese não publicada. Disponível em <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/221040> acessado a 20 de março de 2021

SOUZA, C. Políticas públicas: uma revisão da literatura. **Sociologia**, ano 8, n. 16, p. 20-45, 2006.

THOMPSON, Edward. *The Making of the English Working Class*, Harmondsworth: Penguin, 1963;

Tomaselli, K. G. (1998) *African cultural Studies: Excavating for the future*. Sage.

_____. (2000). Reading Stuart Hall in southern Africa. In P. Gilroy, L. Grossberg & A. McRobbie (Eds.), *Without guarantees: In honour of Stuart Hall* (pp. 375-387). Verso.

_____. (2016). Cultural studies untamed and re-imagined. In K. Connell & M. Hilton (Eds.), *CCCS: 50 years on* (pp. 221-231). Rowman and Littlefield International.

_____ & Wright, H. K. (2011). *Africa, cultural studies and difference*. Routledge.

TRAVANCAS, Isabel. Fazendo etnografia no mundo da comunicação. In BARROS, A. e DUARTE, J. (orgs., *Métodos e técnicas de pesquisa em comunicação*. São Paulo: Atlas, 2006, pp. 98-109.

TUFTE, Thomas. **Comunicación para el cambio social**. Spain. Romanya/Valls, s.a. 2015

UNICEF. Casamentos Prematuros e gravidez na adolescência em Moçambique: causas e Impacto. 2015. Disponível em:

<https://www.unicef.org/mozambique/media/586/file/Casamento%20Prematuro%20e%20Gravidez%20na%20Adolesc%20em%20Mo%20ambique:%20Causas%20e%20Impacto.pdf> acessado em 27 de 2019

UNFPA. *Child Marriage and Adolescent Pregnancy in Mozambique: Causes and Impact*. 2017, disponível em: <https://esaro.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/KB%20-%20Mozambique%20Child%20Marriage%20and%20Adolescent.pdf> acessado a 20 de janeiro de 2020

VICENTE, J. Prematuridade e responsabilidade familiar das raparigas moçambicanas. 2013. Disponível em: <file:///C:/Users/USU%20RIO/Downloads/1679-5782-1-PB.pdf> acessado em 27 de 2019

VILANCULO Isabel; NHIUANE, Odélio. Cultura e representação: o lugar da mulher na cultura moçambicana. Dados de África(s).Vol.02. Nº. 03. 2021. disponível em: [14297-Texto do artigo-41634-1-10-20220522 \(1\).pdf](14297-Texto do artigo-41634-1-10-20220522 (1).pdf) em 11 de dezembro de 2022

WILLIAMS, Raymond. The long revolution. England. Pinguim Books. 1961
_____. A cultura é de todos. Departamento de letras. USP. 1958

WOLF, Mario. Teorias da Comunicação. Lisboa, Editorial Presença. 1999

WOTTRICH, Laura Hastenpflug et al. A Perspectiva das Mediações de Jesús Martín-Barbero no Estudo de Recepção da Telenovela. XXXII Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação –Curitiba, PR –4 a 7 de setembro de 2009

WRIGHT, H. K. Dare we de-Centre Birmingham? Troubling the 'origin' and trajectories of cultural studies. Sage. London. Vol. 1(1)- 33-56.2015.

WRIGHT, H. K., & XIAO, Y. African cultural studies: An overview. *Critical Arts*, 34(4), 1-31. 2020. <https://doi.org/10.1080/02560046.2020.1758738>

YASZEK, L. Afrofuturism, science fiction, and the history of the future. *Socialism and Democracy*, 20(3), 41-60. 2006. <https://doi.org/10.1080/08854300600950236>

APÊNDICES

PLANEJAMENTO EM CAMPO

O Presente planejamento para a coleta de dados estruturar-se-á por ordem de prioridade seguindo a ordem na tabela abaixo.

ATIVIDADES	DATAS	
<ul style="list-style-type: none"> • Chegada e apresentação nas autoridades • Organização do local para morar • observação 	27 de maio	As noites serviram para escrever o capítulo sobre políticas de comunicação e análise dos valores e antivalores
<ul style="list-style-type: none"> • Identificação de alguém na comunidade para acompanhante de campo • Fotografar • observação 	28 e 29 de Maio	
<ul style="list-style-type: none"> • Observação e observação participantes <ul style="list-style-type: none"> ○ Circular na Comunidade ○ Conhecer as expressões mais usais na comunidade ○ Fazer-se conhecer ○ Frequentar os lugares onde se reuni, tirar fotografias, etc ○ Ir ao bar, lojas, etc 	30 e 31 de maio, 1, 2, 3,4 e 5 de junho	
<ul style="list-style-type: none"> • Observação e observação participantes <ul style="list-style-type: none"> ○ Identificação das famílias que assistiram os audiovisuais ○ Circular na Comunidade ○ Conhecer as expressões mais usais na comunidade ○ Fazer-se conhecer ○ Frequentar os lugares onde se reuni, 	6, 7, 8,9 de junho	

<p>tirar fotografia, etc.</p> <ul style="list-style-type: none"> ○ Assistir eventos na comunidade 		
<ul style="list-style-type: none"> ● Observação e observação participante <ul style="list-style-type: none"> ○ Negociação com as famílias com casos de uniões prematuras ○ Negociação com as famílias sem casos de uniões prematuras. ○ Negociação com meninas que foram vítimas de uniões prematuras ○ Negociação com o homem que tem relações com uma menor. ○ Fotografar 	10, 11, 12, 13, 14 de junho	
<ul style="list-style-type: none"> ● Início das entrevistas: conversa introdutórias ● Observação participante ● Fotografar 	15, 16, 17, 18 e 19 de junho	Finda a entrevista, inicia a transcrição em verbatim e sua análise
<ul style="list-style-type: none"> ● Conversas sobre o cotidiano ● Observação participantes ● Fotografar 	20, 21, 22, 23, 24, 26 e 27 de junho	Finda a entrevista, inicia a transcrição em verbatim e sua análise
<ul style="list-style-type: none"> ● Perguntas de aprofundamentos a partir dos objetos mostrados ● Observação participante ● Fotografar 	28, 29, 30 de junho até 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8,9, 10 e 11 julho	Nas noites analisar-se-á as entrevistas já realizadas.
<ul style="list-style-type: none"> ● Todos os participantes, de forma individual, serão submetidos a assistir o mesmo audiovisual assistido aquando da disseminação em público pela Unidade Móvel Multimídia. Porém desta vez será no computador. ● Fotografar 	12, 13, 14, 15, 16 de julho	Escrita do capítulo sobre políticas de comunicação.
<ul style="list-style-type: none"> ● Perguntas de aprofundamentos a partir dos vídeos assistidos 	17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24,25,26,27, 28, 29 e 30 de	Finda a entrevista, inicia a transcrição em verbatim e sua

<ul style="list-style-type: none"> • Observação participante • Fotografar 	julho	análise
<ul style="list-style-type: none"> • Observação e observação participantes dos diferentes eventos na comunidade • Conversas sobre o cotidiano • Fotografar 	31 de julho, 1, 2, 3 e 4 de Agosto	Análise das entrevista e escrita do capítulo sobre políticas de comunicação
<ul style="list-style-type: none"> • Perguntas de aprofundamentos a partir de diferentes objetos observados em articulação com os vídeos assistidos. • Observação participante 	5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14,15, 16, 17 e 18 de Agosto	Finda a entrevista, inicia a transcrição em verbatim e sua análise
<ul style="list-style-type: none"> • Conversas sobre o cotidiano • Observação participantes • fotografar 	19, 20, 21, 22 e 23 de Agosto	Escrita do capítulo sobre políticas de comunicação.
<ul style="list-style-type: none"> • Observação participantes dos diferentes eventos na comunidade • Fotografar 	26, 27, 28, 29, 30 de Agosto	Análise das entrevista e escrita do capítulo sobre políticas de comunicação
<ul style="list-style-type: none"> • Perguntas de aprofundamentos • Observação participante • Fotografar 	1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13 e 14 de setembro	Finda a entrevista, inicia a transcrição em verbatim e sua análise