

Masculinidades na encruzilhada: hegemonia, dominação e hibridismo em Maputo**

Em 2003 foi aprovada em Moçambique uma nova Lei da Família, propondo visões modernistas e igualitárias da família e do género. Face às mudanças ocorridas na sociedade urbana de Maputo, como estão os homens a (re)construir as suas identidades? Discutimos a pluralização das masculinidades, observando o hibridismo da dominação através de trajectos de homens «entre mundos», no cruzamento das tradições pré-coloniais, das heranças do colonialismo e de uma sociedade pós-colonial globalizada.

Palavras-chave: Maputo; hibridismo; modernidade; masculinidades.

In 2003 a new Family Law was approved in Mozambique, based on modernist and egalitarian conceptions of family and gender. In the light of the changes which have taken place in urban society in Maputo, how are men building and rebuilding their identities? This article discusses the pluralization of masculinities, observing the hybrid nature of domination through the trajectories of men who are «between worlds», at points where pre-colonial traditions, colonial legacies and a globalized post-colonial society intersect.

Keywords: Maputo; hybridism; modernity; masculinities;

Num tempo social marcado por uma globalização cada vez mais veloz, as relações sociais e os seus referentes simbólicos dificilmente se circunscrevem às fronteiras do local. As trajectórias, as práticas e as identidades dos homens não são, obviamente, excepção. Quando observadas em contextos particulares, sejam eles ocidentais ou não, devem ser examinadas sob esta luz mais vasta¹. Nesta perspectiva, inquirir sobre a(s) masculinidade(s) de homens

* Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.

** O presente texto resulta de um trabalho desenvolvido no âmbito do projecto «Tradição, modernidade e direitos familiares em Moçambique. Negociação e confronto em torno da Lei da Família», coordenado por Paulo Granjo e financiado pela FCT.

¹ Não é, aliás, por acaso que assistimos a uma conexão crescente entre os estudos da masculinidade e teorizações sobre a globalização à medida que aumenta o interesse por masculinidades não ocidentais no quadro dos estudos sobre o género em sociedades pós-

moçambicanos implica, pelo menos, duas ideias. Por um lado, recusar uma visão eurocêntrica ou ocidentalista das relações e das identidades de género, normalmente resultante na dicotomização do tradicional e do moderno, a favor de uma conceptualização da pluralidade; por outro, estar ciente de que advoçar a pluralidade conduz habitualmente ao entrecruzamento de diferentes lógicas (global e local, pré-colonial, colonial e pós-colonial) e deve, por isso, envolver reflexões sobre a modernidade e a sua complexidade histórica.

A primeira ideia interpela directamente o conceito de masculinidade hegemónica, abundantemente utilizado nesta área científica. Formulado por Connell na década de 80 do século xx (Carrigan, Connell e Lee, 1985) e desenvolvido pelo autor em publicações posteriores (Connell, 1995; Connell e Messerschmidt, 2005), este conceito é inovador não só por constituir um marco inaugural nos estudos críticos sobre os homens, mas sobretudo por entender o género, e no seu interior a masculinidade, segundo uma teoria da prática inspirada em Bourdieu (1980). Refutando concepções estáticas e reificadoras, sublinha-se que a masculinidade é construída através das práticas, constituindo uma gramática generativa da acção. A masculinidade, ou melhor, as masculinidades, no plural, constroem-se em relação, uma relação que é, antes de mais, de dupla dominação: a da masculinidade sobre a feminilidade e a de determinado tipo de masculinidade (hegemónica) sobre os outros. A aplicação da ideia de hegemonia funda-se no conceito de Gramsci (1988 [1947])², frisando a importância da dominação ideológica e o sistema processual de relações entre masculinidades enquanto produto histórico. Uma forma dominante, heterossexual, patriarcal, compulsiva, tem ascendente sobre as outras: subordinadas (como é o caso da homossexualidade), cúmplices ou mesmo marginalizadas (como acontece com minorias étnicas ou grupos sócio-economicamente excluídos). Estas configurações de práti-

-coloniais. Várias publicações recentes abordam estes problemas, nomeadamente Morrell (2001), Lindsay e Miescher (2003), Kimmel, Hearn e Connell (2005) e Ouzgane e Morrell (2005). Vários autores têm também, mais especificamente, procurado tecer pontes críticas entre a pluralidade, descoberta etnograficamente, das práticas e das identidades de género e os processos globais de modernização (v., nomeadamente, Hodgson, 1999 e 2001, e Cornwall e Lindisfarne, 1994).

² Etimologicamente, hegemonia deriva do grego *eghestai*, que significa «conduzir», «ser guia», «ser chefe», e do verbo *eghemonewo*, que quer dizer «conduzir» e, por derivação, «ser chefe», «comandar», «dominar». *Egheмония*, no grego antigo, era a designação para o comando supremo das forças armadas. Para Gramsci, a hegemonia caracteriza sobretudo a liderança cultural-ideológica de uma classe sobre as outras, embora possa referir-se à coerção, à dominação de um grupo sobre outro. Interessante é notar que a constituição de uma hegemonia é um processo historicamente longo, que pode (e deve) ser preparado por uma classe que lidera a constituição de um *bloco histórico* (ampla e durável aliança de classes e fracções). Não é, portanto, um sistema formal fechado, absolutamente homogéneo e articulado, mas, pelo contrário, um processo vivido de maneira contraditória, incompleta e até muitas vezes difusa.

cas, embora plurais, organizam-se então segundo uma lógica hierárquica que opõe as hegemónicas a todas as outras.

Ora este dualismo entre formas hegemónicas e não hegemónicas de masculinidade levanta alguns problemas. Em termos microssociológicos, pode estreitar o espaço de observação tanto da pluralidade de masculinidades simbolicamente constituídas como da complexidade das relações de dominação entre indivíduos reais. Como concluiu Vale de Almeida (1995, p. 155), «o modelo — de masculinidade — exaltado corresponde, na realidade, a muito poucos homens». Além disso, a hegemonia pode incorporar alguma dose de diferenciação interna e de conflito tanto na referência a vários modelos de ser homem como na dominação exercida sobre o feminino³. Longe de serem elementos estáticos, as masculinidades (como as feminilidades) são permanentemente reconstruídas tanto por mudanças políticas e económicas como pela acção e reinterpretação individual, alterando os equilíbrios entre modelos hegemónicos e não hegemónicos. A emancipação das mulheres, a incorporação de traços de feminilidade nos ideais de masculinidade, a emergência de um mundo pós-colonial, vieram desafiar a orgânica da dominação: dos homens sobre as mulheres, dos homens brancos sobre os negros e mesmo dos heterossexuais sobre os homossexuais. Geraram-se novas combinatórias, em suma, formas negociais e híbridas de masculinidade que não podem ser simplesmente consideradas subordinadas ou marginais (Altman, 2001; Hodgson, 2001; Demetriou, 2001). Nesta linha, e talvez numa acepção mais próxima do conceito de Gramsci, a masculinidade, que, num dado contexto histórico, ocupa uma posição hegemónica, parece-se menos com um sistema dualista e mais com um bloco híbrido que incorpora elementos diversos e até contraditórios.

O hibridismo constitui, afinal, uma ferramenta conceptual útil que nos leva, como sublinhámos, a repensar os processos de modernização no mundo contemporâneo. Formulado por teóricos pós-colonialistas, como Bhabha (1998), acompanha o despontar do pós-modernismo enquanto figura teórica de resistência a concepções eurocêntricas e ocidentalistas da modernidade que, desde os clássicos, previam uma progressiva homogeneização do mundo ao sabor dos cânones ocidentais. Embora, como discutiremos adiante, a versão apocalíptica do pós-modernismo possa ser exagerada, a verdade é que a reflexão crítica sobre a modernidade se tem revelado essencial para observar as realidades contemporâneas. A pluralidade inerente aos processos de globalização da modernidade tem sido recentemente objecto de teorização,

³ Lembre-se que a masculinidade hegemónica alberga tradicionalmente uma divisão profunda, sendo ela própria um sistema conflitual ao constituir-se em torno de um arquétipo dualista: de um homem sempre dividido entre a imagem de «predador sexual» e a de «provedor da família», dois pólos do mesmo *continuum*.

como demonstra a vitalidade de ideias como a de modernidades múltiplas (Eisenstadt, 2001) ou entrecruzadas (Therborn, 2003), para nomear alguns exemplos. Como é evidente, as relações de género não estão isentas das referências trazidas pela modernidade. Mas como são incorporadas e transformadas no local? Que hegemonias simbólicas sucederam ao colonialismo? Que pluralidade existe, podemos, afinal, perguntar, reportando-nos à realidade moçambicana, que constitui o objecto do presente texto?

A pesquisa levada a cabo em 2005 e 2006 combinou diferentes técnicas de investigação. As entrevistas em profundidade realizadas a indivíduos de meios desfavorecidos e de classe média-baixa pertencentes a várias gerações e habitando quer na cidade de Maputo, quer na sua imensa periferia (as *rurban* áreas)⁴, foram acompanhadas de observação participante e de várias conversas informais⁵. Os dados permitiram-nos observar a diversidade e a complexidade nas vidas e nas identidades de homens que se encontram «apanhados entre mundos»: o dos «velhos tempos» (os *old days*), das tradições pré-coloniais (que permanecem, por exemplo, no respeito espiritual pelos antepassados ou na prática do *lobolo*)⁶; as heranças do colonialismo português (que desde o século XIX introduziu mudanças significativas na vida das populações locais⁷); o mundo «moderno» da sociedade pós-colonial, transformada por novos quadros institucionais e políticos, pela economia capitalista globalizada e pela difusão de uma ordem simbólica ocidentalizada — influenciada pela acção das organizações feministas, pelo impacto das migrações internacionais e até pelos *media*.

Tradicionalmente caracterizada por um sistema social e familiar linhageiro e patrilinial, aliás a base consuetudinária da dominação masculina, a cidade de Maputo sofreu várias transformações ao longo dos últimos anos. Uma das mais evidentes (a par da economia capitalista, do desemprego e empobrecimento, etc.) encontra-se no rápido crescimento da população urbana, em grande medida resultante de migrações de áreas rurais para a cidade. Em

⁴ O termo *rurban* utilizado por Lie e Lund (1998) denomina áreas semiurbanas onde se reproduzem modos de vida e produção rurais visando a subsistência. Na organização familiar do trabalho, as mulheres moçambicanas cultivam frequentemente a machamba, combinando a agricultura de subsistência com os proventos do trabalho assalariado masculino ou de mulheres mais novas do agregado doméstico (Arnfred, 2001 e 2002).

⁵ No âmbito do mesmo projecto de investigação realizamos ainda um inquérito a uma pequena amostra (170 indivíduos) de estudantes da Universidade Eduardo Mondlane.

⁶ *Lobolo* (*lovolo* na grafia oficial changana) é a palavra local para designar o preço da noiva (*bride-wealth* ou *bride-price* em inglês), uma prática comum em sociedades patrilineares. O *lobolo* consiste numa cerimónia em que a linhagem feminina é ritual e economicamente recompensada para garantir a passagem da mulher e dos seus filhos para a família do marido. Sobre as práticas contemporâneas do *lobolo* em meio urbano, v. o trabalho de Granjo (2005).

⁷ Como Arnfred (2001) enfatiza, ao introduzir o trabalho pago, o dinheiro e a cristandade nas comunidades locais, o colonialismo português promoveu mudanças nas anteriores formas de organização social.

1997, data do último censo em Moçambique, a população de Maputo-cidade chegava quase a 1 milhão de habitantes (989 400), muitos dos quais a braços com graves problemas de desemprego, pobreza, doença e precárias condições de vida. No entanto, esta fuga para a cidade tem igualmente contribuído para alterar os modos de vida das populações rurais, tornando-as mais susceptíveis de incorporarem normas e costumes ocidentalizados (Andrade, 1998; Lubkemann, 2004).

Os dados ganham sentido redobrado quando interpretados no contexto dos processos de globalização e modernização. O quadro institucional oferecido pela nova Lei da Família, aprovada em 2003, constituiu um ponto de partida importante. Esta lei substituiu a herdada do período colonial e pôe fim a uma visão *genderificada* da família, prevalecente durante o «Estado Novo» e depois incorporada no Moçambique independente⁸. Propondo uma visão moderna da família, em que os papéis de género devem ser igualitários, tenta combinar a universalidade dos direitos individuais com a lei consuetudinária que tradicionalmente regulava a família e as relações de género. No entanto, a fim de proteger os direitos das mulheres e das crianças, muitos dos pontos da lei desafiam a tradicional dominação masculina — tanto consuetudinária como remanescente do colonialismo. Por um lado, o homem deixa de ser o chefe inquestionável da família e a mulher ganha novos poderes de decisão. Por outro, os modelos tradicionais de família baseados na poligamia são ignorados. Apenas as formas monogâmicas de casamento e as suas práticas tradicionais (como o *lobolo*) são reconhecidas, ainda que as leis de herança tradicionais, de regra patrilinear, sejam rejeitadas.

Confrontados com estas mudanças, que desafiam tanto as formas de organização da família como as visões da diferenciação de género, como estão os homens a (re)construir as suas identidades? Como estão os valores e as práticas «tradicionais» a ser combinados com os «novos»? Os nossos objectivos vão precisamente ao encontro desse desafio. Ultrapassando o nível local e introduzindo na análise dimensões históricas e globalizadas, focamos temas caros à reflexão pós-colonial, como o das trocas entre «mundos» e o da ocidentalização dos valores e dos comportamentos tradicionais (Connell, 2005), tentando reencontrar os fios da mudança e da justaposição de referências na construção das masculinidades entre homens moçambicanos a viverem no perímetro urbano da cidade de Maputo.

Seguidamente, apresentamos exemplos demonstrativos de formas de construir masculinidades, plurais e híbridas. Em primeiro lugar, problematizamos a mudança a um nível macroinstitucional. Beneficiando da crítica contemporânea às concepções clássicas de uma modernidade eurocêntrica, podemos

⁸ Antes do 25 de Abril de 1974 a dominação masculina era legitimada legalmente. No Código Civil de 1966 escrevia-se que o marido era incondicionalmente o chefe de família (artigo 1674). Só em 1976 foi estabelecido o princípio legal da igualdade entre cônjuges (artigo 1671).

analisar as mudanças institucionais implicadas na ratificação da Lei da Família, discutindo o impacto de uma ordem de género ocidentalista enquanto potencialmente dominante (simbolicamente, pelo menos) numa sociedade não ocidental. Depois, observamos as experiências individuais, entendendo as práticas enquanto relativamente independentes das regras de comportamento (Bourdieu, 1980 e 1998), e identificamos diferentes masculinidades, ancorando-as nas trajetórias de vida de homens de várias gerações.

MODERNIDADE E PLURALIDADE

Os processos de transformação em contextos pós-coloniais ajudaram a repensar a modernidade, discutindo os limites de uma visão eurocêntrica da modernidade⁹, normalmente entendida enquanto modelo de organização social potencialmente universalista.

As teorias clássicas da modernização (desde Marx, Durkheim e Weber a Parsons, nos anos 50 e 60)¹⁰ propunham que a modernidade ocidental, nascida na Europa, se tornaria progressivamente dominante. Além disso, organizaram o pensamento das ciências sociais em torno do binómio pré-moderno/moderno (a distinção clássica entre antropologia e sociologia). De facto, até aos anos 70 do século xx prevaleceu nas ciências sociais um paradigma dominante. Apesar das críticas a este modelo (baseado na racionalização, na secularização, na diferenciação sistémica universalizável e homogeneizante), o pensamento binário continua, como sabemos, a exercer a sua influência.

No entanto, vários críticos do eurocentrismo e do ocidentalismo procuraram mostrar caminhos heterogéneos da modernidade em diferentes partes do globo. O imperialismo colonialista seguido pelo rápido desenvolvimento da globalização não produziu necessariamente homogeneidade, pondo fim às especificidades locais; as sociedades podem ter-se transformado económica, política e culturalmente, mas seguindo caminhos múltiplos (v., entre outros, Appadurai, 1996, Wagner, 2000, Therborn, 2003, Berger e Huntington, 2002, e Eisenstadt, 2001). Neste sentido, a modernidade pode ser entendida como global e até «ocidentalizada», mas não necessariamente como universal ou totalizante nas suas características e processos. Os direitos individuais e a busca de igualdade (pontos centrais da ordem moral da modernidade) podem ter um impacto global, alterando as ordens de género tradicionais (a África austral e Moçambique não constituem excepções), mas esses efeitos não

⁹ Que Giddens define genericamente (1992, p. 1) como referindo-se a «modos de vida social ou organização que emergiram e se desenvolveram na Europa desde o século xvii e que subsequentemente adquiriram uma influência generalizada sobre o mundo».

¹⁰ Lembre-se que este último (1967) teorizou sobre as variáveis de padrão universal e a progressiva diferenciação sistémica que expandiria a modernidade.

apagam, sem deixar traços, a história e a cultura locais. Pelo contrário, assistimos frequentemente à integração de referências distintas, gerando novas realidades e interpretações da própria modernidade.

A verdade é que esta tem sido repensada sob diversos pontos de vista. Por um lado, convém reconhecer os esforços feitos para actualizar a concepção de modernidade, sugerindo a sua partição em fases, sem, contudo, implicar uma reformulação radical da visão clássica. A modernidade contemporânea seria então avançada, uma segunda modernidade, uma sociedade de informação, entre outros termos. A estas teorizações opõem-se, por outro lado, visões pós-modernistas da contemporaneidade. Alternativas populares têm ganho força na própria medida da desadequação entre as visões clássicas e o mundo actual. Na verdade, o conceito de hibridismo, sugerido por Bhabha enquanto criador de um terceiro espaço, negociado e historicamente novo, foi facilmente incorporado nas teorizações pós-colonialistas, de forma a captar, empiricamente, a complexidade e a multiplicidade florescentes em sociedades não ocidentais (Morrell e Swart, 2005). No entanto, o pós-modernismo oferece-nos uma leitura ideológica e dificilmente consentânea com a actualidade. O desabar da modernidade constitui uma tese demasiado radical.

Mas outros autores têm recentemente desenvolvido perspectivas interessantes, procurando ultrapassar a batalha estéril entre modernidade e pós-modernidade. Um dos conceitos mais atraentes, por tentar superar a oposição entre um Ocidente idealmente homogéneo e um não-Ocidente heterogéneo, é o de modernidades múltiplas, formulado por Eisenstadt (2001)¹¹. O autor argumenta que a melhor maneira de compreender a história e o impacto da modernidade no mundo contemporâneo consiste em concebê-la como um movimento contínuo de constituição e reconstituição de vários programas culturais. A modernidade ocidental constitui, neste processo, um ponto de referência central, entre outras razões, por ter sido o movimento histórico inaugurador, mas não institui um caminho necessariamente universalista. Neste sentido, modernidade e ocidentalização não são sinónimos; pelo contrário, a primeira deve ser definida como um processo contínuo, permanentemente aberto a reconfigurações, um processo no qual a acção individual desempenha um papel importante (Kaya, 2004), pois a reinterpretção é central para a emergência de formas plurais de modernidade.

Neste sentido, a argumentação de Ong (1999) toca no mesmo problema, ao notar que, geralmente, as macroteorias sobre a globalização secundarizam a acção humana, omitindo os modos como os significados culturais são produzidos e negociados. Aos indivíduos é dado um lugar extremado: ou como vítimas de uma homogeneização veloz propiciada pelo desenvolvimento da

¹¹ Um dos pontos interessantes do conceito reside no facto de observar a diversidade de modernidades existente no interior do mundo ocidental, assim evitando uma visão excessivamente unitarista do Ocidente, por oposição às sociedades pós-coloniais.

tecnologia ou enquanto figuras locais de resistência na batalha entre as forças universalizantes do capitalismo e as culturas locais. De certa forma, a oposição entre o global e o local traduziria a clivagem entre o económico e o cultural. Contrariando esta perspectiva, incapaz de captar a natureza relacional e complexa do mundo contemporâneo, Ong mostra, a partir do exemplo da China, o protagonismo de indivíduos portadores de uma «cidadania flexível», actores capazes de construir identidades plurais e de interpretar selectivamente os significados do transnacionalismo capitalista ou da globalização cultural.

Modernidades múltiplas, abertas ou até alternativas (como propõem Appadurai, 1996, ou Gaonkar, 2001), são, portanto, conceitos interessantes para compreender a concomitância da diversidade local e das inter-relações globais. De facto, as modernidades não são algo que simplesmente coexiste, mas uma teia de conexões (entre tradicional e moderno, por exemplo) dentro de uma mesma sociedade e entre sociedades. Esta ideia é sugerida por Therborn (2003), que descreve as modernidades como entrecruzadas (*entangled*), ou seja, permanentemente intercambiáveis e reciprocamente condicionadas por múltiplos encontros.

Os «entrecruzamentos» podem ser analisados a vários níveis, desde macro-perspectivas sobre as instituições, a economia e as arenas políticas e sociais até microanálises da acção individual ou da construção de significados.

EFEITOS DA «MODERNIDADE» E HIBRIDISMO: A LEI DA FAMÍLIA

A Lei da Família ratificada em 2003 constitui um excelente exemplo do entrecruzamento em termos institucionais, pois sugere uma espécie de cum-plicidade entre as tradições pré-coloniais, transpondo-as para um mundo contemporâneo orientado para e por valores ocidentais de vida familiar e de relações de género.

A lei procura codificar as lógicas híbridas das práticas e dos valores em Moçambique, objectivando reduzir o hiato entre as leis civil e consuetudinária¹².

¹² Como refere Hellum (2000), um traço característico dos sistemas legais da maioria das ex-colónias europeias em África ou na Ásia reside na pluralidade de leis consuetudinárias ou religiosas coexistentes com a lei europeia. Depois da independência, vários governos africanos iniciaram programas de reforma legislativa orientados para promoverem a igualdade, nomeadamente a de género. Um dilema recorrente tem revolido entre duas opções: criar um sistema unitário aplicável a todos os grupos ou manter um sistema plural de leis que acomodasse os costumes dos diferentes grupos étnicos. Por exemplo, a estratégia do governo FRELIMO em Moçambique pautou-se pela introdução da igualdade enquanto princípio através da reforma constitucional em combinação com tribunais populares ligados às comunidades locais. Através desta estratégia procurou-se desenvolver um conceito de igualdade e justiça que cruzasse os costumes tradicionais com os princípios do socialismo e dos direitos humanos (Sachs e Welch, 1990; Arnfred, 2001). Em Moçambique, o pluralismo jurídico foi também estudado e discutido por Santos e Trindade (2003).

Um bom exemplo reside no reconhecimento legal do casamento tradicional (o *lobolo*) e da coabitação conjugal, práticas comuns não regulamentadas na lei anterior, herdada do colonialismo português. Apesar do esforço para incorporar os costumes, a nova Lei da Família, aprovada depois de mais de vinte anos de debate político, representa uma ocidentalização das formas locais de vivência da família e das relações de género, assim revelando o seu engajamento nas políticas pós-coloniais voltadas para o desenvolvimento e a equidade de género. A poligamia e as tradições patrilineares são, de certo modo, secundarizadas a favor dos direitos das mulheres e da igualdade. A liberdade individual é sublinhada, não obstante o tom familialista da lei.

No entanto, este enquadramento legal pode ser classificado como híbrido, pois transforma as tradições, tomando-as simultaneamente como ponto de partida para legislar. Retenhamos dois exemplos. O *lobolo* é reconhecido, mas acaba por ser privado do seu significado, em termos do sistema de linhagem em que se enquadra, na medida em que são garantidos os direitos individuais sobre a propriedade e a descendência. As escolhas individuais também são sublinhadas, mas o seu reconhecimento social acaba por depender da aceitação da família e da comunidade: por exemplo, um casal deve ser reconhecido enquanto tal pelos seus parentes (artigo 77). Em geral, estas estratégias reflectem uma relação controversa entre a igualdade de género e os costumes locais (Hellum, 2000).

A relação entre a defesa legal da igualdade de género e as práticas dos indivíduos pode ser complexa. Como demonstraram vários estudos (Griffiths, 1997; Hellum, 1999; Waterhouse, 1998), a igualdade legislativa aplicada à família e ao casamento tem consequências diversas para diferentes grupos sociais: as mulheres urbanas, empregadas, de classe alta e média adequam-se mais facilmente aos quadros de uma lei igualitária (por exemplo, no que respeita aos direitos de propriedade) do que as de áreas rurais. Na verdade, continuam a verificar-se hiatos entre os ideais humanistas da igualdade e as normas localmente aplicadas. Pesquisas recentes, como as de Hirsch (1998) e de Griffiths (1997), sobre as mulheres bakwena no Botswana ou as mulheres muçulmanas no Quênia mostraram que estas tendem a engendrar combinatórias de direitos individuais e tradicionais, de modo a assegurarem a sua sobrevivência. Ambas as autoras demonstram a complexidade da aplicação de leis orientadas por valores ocidentalistas dos direitos humanos em face dos costumes locais. Os microestudos que abordam as acções das mulheres em disputas sobre o casamento, o divórcio, a gravidez e os filhos levantam, afinal, questões mais vastas, equacionando a questão do pluralismo jurídico à luz do género. No caso moçambicano, a Lei da Família tenderá, provavelmente, a criar novos cenários de valores, mas também múltiplas estratégias, algures entre os costumes tradicionais e os ideais modernistas.

Seguidamente, analisamos trajectórias masculinas, identificando diversas formas de construir a identidade, a masculinidade. Argumentamos, partindo

de casos singulares, que as masculinidades são construídas no entrecruzamento de múltiplas referências e experiências historicamente situadas, refletindo a justaposição entre ordens de género pré-coloniais, coloniais e pós-coloniais. Por isso mesmo são híbridas.

HOMENS «ENTRE MUNDOS»: MASCULINIDADES ENTRECruzADAS

MASCULINIDADE E CRISTIANIZAÇÃO

O caso de António, homem de 60 anos, exemplifica um processo de reconstrução da masculinidade através do entrecruzamento de diferentes referências simbólicas: a tradição dos «velhos tempos» pré-coloniais sofre o impacto do processo de cristianização quando António se converte à religião evangélica Zione¹³ e redefina a sua identidade enquanto homem. Actualmente, trabalha como segurança privado, ocupação muito mal paga, mas beneficia do estatuto adquirido enquanto pastor Zione. Esta é, aliás, a peça-chave na definição da sua identidade social de homem religioso, em que uma ordem moral cristã veio desafiar a antiga.

A verdade é que, quando era novo, bem antes da conversão religiosa, António acreditava na poligamia. Teve mesmo várias mulheres, com quem viveu em união marital. De certa forma, reproduzia então os costumes familiares com os quais cresceu. O pai tinha quatro mulheres, que sustentava sem dificuldade, já que era um homem rico na aldeia: era chefe local, curandeiro e dono de considerável número de gado. Como é enfatizado por António, revelando excepcional consciência das mudanças ocorridas nas formas de organização da família, naqueles tempos, para se ser respeitado como homem adulto, convinha ter três ou quatro mulheres. Além disso, eram necessárias várias mulheres para assegurar a produtividade do trabalho agrícola. Nos tempos que correm essa necessidade desapareceu. Pelo contrário, ao invés de ajudarem, seriam onerosas e de difícil gestão. Não é, aliás,

¹³ O movimento religioso Zione faz parte do que genericamente se entende como cristianismo evangélico, tendo sofrido uma expansão rápida desde o início da década de 80 do século xx no Sul de Moçambique e especialmente na área urbana de Maputo. O termo *Zione* decorre do facto de o movimento ter a sua origem na cidade de Zion (Illinois, EUA) e de, ideologicamente, os crentes remontarem a origem ao monte Zion, em Jerusalém. Actualmente, a maior parte das igrejas Zione estão localizadas na periferia pobre de Maputo. Organizam-se normalmente em torno de um líder carismático que, por intercessão do Espírito Santo, realiza curas e rituais de purificação. Em termos de valores familiares, as igrejas Zione encorajam a monogamia e concedem importância ao papel das mulheres na manutenção da estabilidade familiar. A incorporação de valores morais cristãos tem, por isso mesmo, tido impacto nos processos de reconstrução social (Silva, 2004).

diferente com as crianças: se no passado muitas crianças aumentavam a riqueza, hoje representam sobretudo uma fonte de dificuldades económicas.

Todavia, acima de tudo, são os valores cristãos encontrados na igreja Zione a grande alavanca de mudança na trajetória de António. A sua adesão à monogamia não se justifica pela influência, mais ou menos oculta, de valores modernistas, mas antes por razões religiosas. Num discurso em que encontramos reproduzidas algumas das lógicas impressas nas estratégias de cristianização colonialistas para mudar os costumes pré-coloniais (Arnfred, 2001), António enfatiza simplesmente que um homem tem de ter tempo para Deus. Um homem com várias mulheres dificilmente teria este tempo, já que é forçado a grandes esforços para gerir as mulheres, as suas exigências, cada vez maiores actualmente, e as suas disputas. «Guardar as mulheres», refere, deixar-lhe-ia muito pouco tempo para a oração e as obrigações religiosas.

Ter uma mulher é, contudo, um factor-chave tanto na sobrevivência como na obtenção de reconhecimento e autoridade simbólica. Um homem deve ter alguém que cozinhe para ele e trate da casa, ao mesmo tempo que deve ter uma esposa para ser socialmente aceite. Além de diariamente cozinhar para António, a sua mulher ajuda no sustento da casa: lava roupa para fora e cultiva a «machamba», trabalho tradicional das mulheres, essencial à subsistência doméstica. No seu discurso sobre as relações no casal e na família, António mistura referências que, numa visão simplisticamente ocidentalista, poderiam ser classificadas como tradicionais, mas que representam mudanças profundas ao apontarem para valores e práticas de uma família monogâmica. Nas palavras de António, o trabalho das mulheres nos «velhos tempos» aparece como invisível, enquanto hoje é reconhecido na sua qualidade de trabalho produtivo. Antes, como refere, as mulheres não tinham de trabalhar (quando a verdade é que o faziam), contrastando com os tempos modernos, em que as mulheres repartem com os homens os encargos da sobrevivência familiar.

Presentemente, António vive em união de facto com uma mulher muito mais nova que conheceu quando chegou a Maputo, vindo da sua aldeia natal, na província de Gaza, em 1996. Como tantos outros, chegou em busca de trabalho e de melhores condições de vida. Não era, entretanto, esta a primeira vez que abandonava a aldeia: em 1967 emigrou para trabalhar nas minas na África do Sul, onde coabitou com várias mulheres. Contudo, voltou a Moçambique no início dos anos 70 para casar de acordo com a tradição; pouco depois voltou para a África do Sul, mas somente depois de ter deixado em casa dois filhos da primeira mulher. Durante o período em que António esteve emigrado, a mulher acabou por abandoná-lo, partindo com outro homem. Ele casou novamente com uma mulher moçambicana, falecida há alguns anos no Xai-Xai (província de Gaza), onde vivem actualmente os seus sete filhos.

Actualmente, António projecta *lobolar* a companheira. Para ele o casamento tradicional é bastante mais importante do que o civil: como refere, «*lobolo* é lei [...] as outras coisas [refere-se às uniões de facto] é da ordem dos cães». O casamento tradicional permite a união das famílias e garante ao casal ser socialmente reconhecido. Depois de uma vida marcada por reveses, a mulher espera também por esse momento simbólico em que, finalmente, assumirá o estatuto de mulher socialmente casada. Estando em falta com o ritual tradicional do casamento, o homem continua a ser solteiro, mesmo que coabite conjugalmente. Todavia, António alude à distinção entre os «velhos tempos», em que o *lobolo* era a única regra, e os novos tempos, em que também o casamento civil se tornou necessário, de forma a respeitar a «ordem de Cristo». Segundo as normas Zione, é necessário, combinar as práticas tradicionais com o casamento civil, assim gerando hibridismo nas estratégias, nos rituais e nas formas de legitimação. Este hibridismo não é, aliás, estratégia recente, como têm demonstrado vários autores. Ao estudar os modelos de masculinidade imperantes na Rodésia colonial das décadas de 20 a 40 entre a população negra, Summers (1999), desvenda o lugar ocupado no passado por estratégias de legitimação múltiplas, tecidas de forma a encontrar encaixe face a critérios europeus e africanos. Um bom exemplo é precisamente o do casamento, em que homens negros procuravam combinar práticas poligâmicas com o casamento cristão promovido pelas missões religiosas.

No entanto, malgrado a sua defesa das normas pré-coloniais, António está ciente das mudanças operantes nos contextos urbanos. Para ele, a cidade origina e abriga comportamentos mais liberais, inaceitáveis em meios rurais, mais sujeitos ao controlo das autoridades locais e ao poder das tradições patrilineares. Ele revela uma masculinidade híbrida, continuamente transformada ao longo do seu curso de vida pelo impacto de múltiplas experiências. A degradação da sua situação financeira e social, comparativamente com a do pai, conjuntamente com o seu trajecto migratório e sobretudo a conversão religiosa, promoveu mudanças bem ancoradas no actual Maputo urbano, trazendo consigo elementos de modernidade. Acima de tudo, a sua complexa trajectória de vida revela a mistura de processos e de referências na construção da masculinidade. Apesar dos reveses, António acabou por alcançar, enquanto pastor Zione, um estatuto social passível de ser entendido como hibridização do papel tradicionalmente atribuído aos curandeiros, que o pai possuía.

O IDEAL DE HOMEM PROVIDOR E O COMPLEXO DE GANHA-PÃO

284 O caso seguinte apresenta um exemplo de trajectórias construídas sobretudo em contextos urbanos desde o período colonialista até à actualidade.

Retrata o movimento de adesão a um ideal de homem como provedor da família, misturando-se com os costumes patrilineares de dominação sobre as mulheres. Todavia, este modelo de género enfrenta hoje as dificuldades emergentes do crescente desemprego e subemprego masculino, como apontaram vários autores (Barker e Ricardo, 2005; Silberschmidt, 2005). Na construção da masculinidade, os homens vêm-se incapazes de concretizar o papel de provedores da família, perdendo o estatuto simbólico a ele atribuído. Enfrentam o que podemos chamar um complexo de ganha-pão.

As tensões geradas pela transformação da ordem de género, nomeadamente na divisão sexual do trabalho, têm gerado reacções bastante similares às que encontramos em vários contextos ocidentais. A noção da mudança na masculinidade e nos poderes tradicionais dos homens, herança não só dos costumes pré-coloniais mas igualmente do colonialismo, tende a promover práticas diversificadas entre homens de várias gerações, ou seja, diferentes estratégias para lidar com a frustração gerada pela incapacidade de prover. Uma delas pode reforçar a luta para obter e manter um trabalho pago e organizar a família de forma a garantir a sobrevivência do grupo. Outra, no entanto, pode pautar-se pelo desapego das obrigações familiares, perseguindo antes o reconhecimento simbólico através de uma sexualidade predatória, como tentaremos demonstrar. Neste sentido, Silberschmidt (2005) aponta a erosão do papel masculino de provedor entre homens tanzanianos e quenianos, mostrando como este processo actua sobre o seu comportamento sexual e relacional, gerando, entre outras consequências, o frequente abandono masculino das mulheres e dos filhos. Ao perderem poder económico, os homens fragilizaram a sua posição, incapazes de cumprir as expectativas inerentes ao desempenho de provedores do lar.

O caso que seguidamente descrevemos exemplifica a primeira situação. José nasceu na província de Inhambane em 1959, mas veio viver para Maputo ainda durante a infância, aos 5 anos de idade. Na altura, o pai trabalhava na cidade, onde tinha atingido uma posição social relativamente confortável na hierarquia do sistema colonial: tinha estudado até à 4.^a classe e tinha emprego como topógrafo na administração pública. Era, nos anos 50, um «assimilado»¹⁴, que vivia numa casa de cimento, realizou um casamento católico em conformidade com a tradição portuguesa e foi capaz de trazer a mulher e o filho para viver na antiga Lourenço Marques. Os pais de José, ambos ainda vivos, residem hoje na província de Inhambane. Enquanto filho

¹⁴ O termo *assimilado* aplicava-se aos africanos negros e *mestiços* que, segundo critérios das autoridades coloniais, eram considerados como tendo absorvido com sucesso (assimilado) a língua e a cultura portuguesas. Em princípio, aos indivíduos com este estatuto legal eram concedidos privilégios e obrigações dos cidadãos portugueses, o que lhes permitia escapar aos fardos impostos à maioria dos africanos (os indígenas). O estatuto de assimilado foi formalmente abolido em 1961.

único, José desfrutou de uma carreira escolar mais longa do que o habitual, tendo estudado até ao 3.º ano da antiga escola industrial, um feito com muito significado na época. Deixou os estudos para trabalhar e apoiar a família. Começou a trabalhar como electricista, mas mais tarde emigrou para a África do Sul, onde foi mineiro durante quase duas décadas. Voltou, todavia, para casar em Inhambane com uma noiva local que os pais tinham escolhido. Estávamos na altura em 1980, tinha José 21 anos. José *lobolou* a mulher com o dinheiro poupado na África do Sul. Seguiu os rituais tradicionais, mas não casou pelo civil. O casal teve dois filhos, e depois disso a mulher desapareceu, nos tempos conturbados da guerra civil, devido a um problema espiritual.

Vivendo entre a África do Sul e Maputo, José casou uma segunda vez, agora com uma mulher da sua escolha que ali conheceu. Três anos depois de se conhecerem voltou para a cidade para procurar emprego e realizou o *lobolo* no Xai-Xai. Com a segunda mulher teve mais seis filhos. Como frisa, «um homem não pode estar sem mulher [...] não pode ser não ter uma esposa porque um homem precisa das suas roupas lavadas e da comida feita». Tal como António, José revela uma visão altamente diferenciada dos papéis de género, considerando que as tarefas domésticas são, em absoluto, uma obrigação das mulheres. Ser um homem casado e ter uma família é, afinal, um indicador importante do estatuto de homem adulto, atitude reveladora da resistência, apesar das mudanças, de quadros institucionalistas de família e género.

Mas, como noutros casos, a noção da mudança faz parte do discurso de José. A forma como refere a importância do casamento civil, a necessidade de proteger as mulheres e o seu direito ao trabalho pago são bastante convincentes. Afinal, ele entende que estas mudanças são «naturais» porque os homens perderam parte do seu antigo poder. Os costumes da tradição patrilinear já não são seguidos da mesma forma devido à liberdade que as pessoas sentem na cidade. Ao mesmo tempo, o poder dos homens enquanto provedores e chefes de família, como acontecia no tempo do pai dentro do sistema colonialista, foi perdendo importância. A grande frustração de José, como deixa transparecer, repousa na sua incapacidade para alcançar algo semelhante ao que o pai conseguiu: um estatuto social respeitado e legitimado na sociedade moderna, uma casa de cimento e um bom salário, a capacidade de prover para a mulher e os filhos. Quando fala dos filhos revela mais profundamente o complexo de ganha-pão que o assombra, mostrando as heranças da experiência colonial da sua infância, muito clara à medida que lamenta o facto de não ser capaz de ter dado aos filhos uma educação universitária; como refere penosamente, «até parece que não gosto deles, mas é a falta de dinheiro». A mágoa que expressa é extensível ao trabalho da mulher, uma necessidade em face das árduas dificuldades económicas. Ela

trabalha como ajudante numa creche, mas para José o ideal seria que ela ficasse simplesmente em casa, sem ter de estar empregada. Contudo, o seu magro salário de guarda privado não lhes deixa alternativas. Como vai referindo, «no passado as coisas eram diferentes, agora tudo está a mudar».

Embora se apegue a ideais de autoridade e de homem provedor enquanto modelo de masculinidade dominante, em que dificilmente se encaixa, José identifica várias mudanças na ordem de género. Uma delas refere o novo papel social das mulheres. Como ele bem diz, «hoje as mulheres são ministras, vice-ministras, directoras importantes, as coisas já não são como eram antigamente...». Outra questão importante aponta os direitos das mulheres na vida familiar. Ele critica veementemente a fuga masculina às responsabilidades familiares e chega mesmo a falar da nova Lei da Família como meio para assegurar a protecção das mulheres. A nova lei pode evitar que os homens saltem de mulher para mulher sem assumirem responsabilidades. Assim, face ao desrespeito crescente pelos costumes tradicionais (como o *lobolo*), José vê no casamento civil uma forma alternativa de garantir os direitos das mulheres, nomeadamente no que respeita à herança. Ele próprio diz que «o *lobolo* já não é garantia». O casamento civil implica, por contraste, obrigações legais a que é talvez mais difícil fugir. A nova lei «segura o lar», como ele diz.

MASCULINIDADE, PODER SIMBÓLICO E SEXUALIDADE

Como apontámos anteriormente, outra forma de (re)construir a masculinidade em tempos de mudança nas relações de género e sobretudo de dificuldade em alcançar a dominação masculina, seja através do controlo tradicional ou do sucesso económico, reside no poder simbólico atribuído à sexualidade masculina. Vários homens tenderão, portanto, a escapar às responsabilidades familiares, tentando obter uma identidade positiva através da vivência de uma sexualidade «liberta»: ter pelo menos duas mulheres pode ser considerado vital enquanto elemento de legitimação nas relações de pares. Contudo, nos casos que aqui referimos, um homem com várias mulheres não se enquadra necessariamente numa situação tradicional de poligamia; pelo contrário, a ausência da codificação tradicional nas relações entre géneros é mesmo incompatível com os costumes poligâmicos. Semelhante estratégia de reconhecimento masculino aproxima-se do que alguns autores designaram por «amantismo» (Arnfred, 2001): a transformação, em contextos urbanos, da poligamia tradicional, em que as mulheres tinham um estatuto legitimado de esposas, em relações fluidas e informais, privadas de regras rígidas ou controlo comunitário, que tenderiam a desvalorizar a posição tradicional das mulheres.

Deste ponto de vista, a história de Amílcar é esclarecedora.

Presentemente, Amílcar vive entre o Bairro das Mahotas, nos subúrbios de Maputo, e a cidade de Joanesburgo, na África do Sul. Viaja de um lado para o outro para tentar a sua sorte na rua como vendedor de DVDs pirateados¹⁵: a natureza precária do negócio impede-o de projectar o futuro ou de se comprometer na constituição de uma família, apesar de ser já, aos 25 anos, pai de três crianças pequenas. A companheira vive com a mãe, os irmãos e as irmãs numa casa de caniço também localizada no Bairro das Mahotas. Trabalha na agricultura de subsistência, sobrevivendo com a ajuda da família e contribuições financeiras esporádicas de Amílcar. Acaba por ser ela a principal responsável pelo sustento e educação das crianças. Sempre que vem a Maputo, Amílcar vive sem residência fixa: pode ficar uns dias na casa da companheira, mas aloja-se frequentemente na casa da própria mãe. Ele desculpa-se, lembrando os seus problemas financeiros, dizendo não poder estar presente nem sustentar a mulher e os filhos. Ao contrário, é ele que acaba por beneficiar do apoio (em comida e tecto) que a sua mulher moçambicana lhe dá, invertendo até certo ponto o papel-padrão do homem como provedor.

A vida de casado de Amílcar está longe de ser simples. Prometeu *lobolar* a mãe dos filhos, mas nunca chegou a fazê-lo — «por falta de dinheiro», acrescenta. A verdade é que Amílcar tem outra mulher na África do Sul, embora até agora não tenha tido filhos. As suas duas mulheres representam, enquanto a situação durar e elas o permitirem, uma espécie de garantia de sobrevivência. Afinal, materialmente falando, ele não lhes dá muito, antes pelo contrário. Contudo, o maior ganho da situação ultrapassa os aspectos económicos, apontando directamente para a conexão entre masculinidade e sexualidade. Amílcar gaba-se prontamente da sua situação de privilégio enquanto homem capaz de «dominar» duas mulheres. A par das «relações oficiais», ele vai mesmo referindo ter outras namoradas, pelo menos de vez em quando. Insiste em elaborar o seu próprio enredo de homem de sucesso, se não económico, pelo menos no que à conquista de mulheres concerne.

Na família procura evitar as responsabilidades de ganha-pão. A culpa que demonstra uma vez por outra ao falar dos filhos não é suficiente para que sinta ser capaz de fazer melhor do que faz. Importa-lhe sobretudo voltar para a África do Sul, onde, apesar de tudo, tem uma vida melhor, mais confortável; quando fala dos seus ganhos enquanto emigrante acaba por mostrar as calças de ganga modernas que usa, acrescentando, feliz, que foram muito caras, ultrapassando o montante de um salário mínimo moçambicano (entre

¹⁵ A masculinização deste tipo de ocupações, a venda de rua, tem sido apontada por alguns autores (v. Agadnajian, 2005) como exemplo de «invasão», por parte dos homens, de trabalhos tradicionalmente associados às mulheres.

30 e 50 euros). Neste acto de exibição sente tornar-se invejado pelos pares masculinos e captar a admiração sexual das mulheres, assim mostrando o valor deste símbolo da sua identidade positiva, de uma masculinidade valorizada e dominante.

A sexualização da masculinidade parece constituir uma tendência com peso entre certos grupos de homens da sociedade urbana em Maputo, que utilizam estratégias semelhantes para compensar a falta de proventos financeiros e de poder social de que sofrem. Tal leitura dos factos oferece-nos uma hipótese interessante para interpretar histórias como a que Amílcar nos contou.

O IMPACTO DOS VALORES DO COMPANHEIRISMO E UMA MASCULINIDADE FAMILIALISTA

O quarto caso de que falaremos é o de Afonso, de 35 anos. Afonso é primo de Amílcar e vive também no Bairro das Mahotas. No entanto, exemplifica um processo diferente, embora igualmente híbrido, de construção da masculinidade.

A forma como demonstra ter incorporado valores modernos, mesmo ocidentalizados, é diferente das anteriores, uma vez que elege ideais de família centrados nos afectos e numa certa dose de companheirismo enquanto modelos de comportamento e de identidade. Na busca de uma masculinidade mais orientada para a família, justapõe a codificação de género tradicional com uma versão do homem enquanto provedor e autoridade, sem, contudo, deixar de acrescentar uma visão consideravelmente romântica da vida em casal. Na família, o homem surge como pai carinhoso, revelando preocupações com o bem-estar dos membros do grupo. Nas relações de género, as mulheres tendem a ser vistas também como actores sociais com quem os homens têm de negociar o poder de decisão. A dominação masculina persiste sem dúvida e a igualdade pode apresentar-se como conceito vazio, mas, ainda assim, os instáveis equilíbrios de género são sentidos como estando em rápida mutação. A divisão do poder e dos papéis familiares do passado já não parece apropriada no presente. Como muitos outros, Afonso revela ter consciência dos processos de modernização que ocorrem em Maputo.

Afonso é casado com Maninha, da mesma idade que ele. Veio sozinho do Bilene, na província de Inhambane, para Maputo em 1989. Maninha veio do Xai-Xai (Gaza), acompanhada da sua família alargada (pais, avó, tios e tias, primos e primas), mais ou menos na mesma altura. O casal conheceu-se então na cidade, namorou durante dois anos e realizou, finalmente, a cerimónia do *lobolo*. Apesar da importância do casamento tradicional, têm presentemente a intenção de um dia se casarem pelo civil. No entanto, como

Afonso repete incessantemente, o mais importante é assegurar o sustento da família, lutando diariamente por um futuro melhor para os filhos. Como refere, «um homem sem família não é nada».

Ter uma família é um elemento muito importante do discurso masculino, embora nem sempre pelas mesmas razões. É inegável que tanto a sobrevivência como a identidade adulta estão por detrás deste familialismo. Mas, no caso de Afonso, certos valores associados ao companheirismo (ter uma relação afectiva e negociada, incluir-se no quotidiano familiar) deixaram marcas de modernidade (até de ocidentalismo, se quisermos) na sua trajetória. Evidentemente, a autoridade masculina continua a ser importante (Afonso não deixa que a mulher trabalhe fora de casa como vendedora de roupa), assim como a protecção de alguma liberdade pessoal e sexual (sair com os amigos e ter outras mulheres ocasionalmente fazem parte da vida de um homem). Afonso alude a ambos os factores, embora o faça discretamente, talvez por se encontrar também na presença de uma mulher que o inquire. No entanto, não restam margens para dúvidas. Por outro lado, porém, o retrato que traça da sua dedicação à família e o modo como descreve a negociação de muitas decisões importantes, tomadas lado a lado com a mulher, mostram claramente o peso assumido pelos afectos nas interacções do dia a dia.

Presentemente, o casal vive com cinco filhos numa casa de cimento, construída recentemente, depois de anos de poupanças. Antes viviam numa casa de caniço. Afonso tem emprego como condutor de «chapa» e trabalha cerca de dezasseis horas por dia. Levanta-se às 5 da manhã e retorna a casa tarde: muitas vezes chega às 10 da noite, exausto do dia de trabalho. A mulher contribui, obviamente, para a «produção da família», seguindo a divisão de género tradicional; trata dos filhos e cultiva a machamba. Considerarmos esta forma de organização conjugal tradicional, classificando-a segundo códigos ocidentalistas, seria excessivamente simples e esconderia a informação mais importante: os processos de negociação que estão a ter lugar na vida a dois. Maninha tem normalmente uma palavra a dizer. Foi ela quem decidiu não viver noutra bairro, longe dos seus parentes; foi ela também que impediu Afonso de aceitar um trabalho na província da Zambézia, no Norte de Moçambique; é igualmente Maninha quem exige que Afonso passe os domingos com a família. Além disso, encontramos formas «modernas» de interagir, por exemplo, atendendo ao relevo concedido ao tempo passado em conjunto ou aos lazeres feitos em família. Um passeio, um piquenique com as crianças, são actividades valorizadas, que Afonso vai comparando com o que viu nos filmes americanos. Associa, contente por isso, o passeio familiar até aos montes Libombos com uma cena retirada do Rambo, a saga cinematográfica protagonizada por Sylvester Stallone.

Resumindo, além do poder que Afonso também exerce nas relações familiares, a ideia de uma autoridade absoluta como chefe de família perde algum significado. O envolvimento masculino na vida privada e a ênfase dada à negociação conjugal revelam a influência de normas de companheirismo sobre práticas e valores tradicionais. Deste entrecruzamento emerge um «novo familismo». Evidentemente, o ideal de pai carinhoso, cuja autoridade é suavizada pelo afecto, constitui talvez a pedra-de-toque deste processo.

NOTAS FINAIS: MASCULINIDADE(S), REINTERPRETAÇÃO E MODERNIDADE(S)

Para concluir convém reter, pelo menos, três ideias importantes para entender os processos de (re)construção das masculinidades, e globalmente da ordem de género, em sociedades pós-coloniais contemporâneas.

Em primeiro lugar, devemos salientar a diversidade de masculinidades encontrada entre homens de classe média-baixa a viverem actualmente em Maputo. As pequenas histórias que contámos, tentando reconstruir elementos importantes das suas trajectórias de vida, revelaram formas diferentes de construir a masculinidade e, mais do que isso, de combinar tradições e modernidades. Não há aqui nenhuma dicotomia singular, antes pelo contrário, é propositado o uso do plural. Os processos históricos e as referências simbólicas presentes nos discursos dos homens revelam enormes entrecruzamentos. Como nota Hodgson (1999, p. 144), a propósito da (re)construção das masculinidades entre homens Maasai, o moderno pressupõe o tradicional para ganhar significado. O impacto dos processos de cristianização, tanto coloniais como pós-coloniais, ou da inculcação de um modelo de homem como provedor da família convive de perto com a valorização da moda, do corpo e de uma sexualidade predatória ou dos ideais românticos de uma família companheirista em que o homem se torna mais afectivo. Todos eles, convergindo, exemplificam bem as sobreposições de que falamos, deixando marcas de mudança e modernidade nos modos de vida tradicionais, às vezes idilicamente lembrados na reconstituição do passado. Evidentemente, estão bem presentes essas heranças, sobreviventes no sistema patrilinear de organização da família e na valorização simbólica do *lobolo*, por exemplo, mas não sem que estejam isentas de transformação. As masculinidades são permanentemente reconstruídas, rejeitando umas tradições e misturando outras com valores e modos de fazer «modernos», trazidos pela globalização crescente. Desta forma, a ordem de género incorpora diferentes elementos, uns novos, outros transformados, mudando as relações de poder simbólico e o sentido do que é ser homem (ou mulher).

Retomando o argumento inicial, verificamos agora a dificuldade de interpretar estas realidades à luz de uma ideia da masculinidade como sistema de oposição entre modelos hegemónicos e outros, subordinados, marginalizados ou cúmplices. Se o significado de hegemonia é o de guiar, conduzir, dominar ideologicamente, onde encontramos tais lógicas? No interior do grupo masculino, a hegemonia parece obter-se, de um ponto de vista simbólico, mais pela negociação de referências e pela combinação de traços, por vezes contraditórios, gerando hibridismo, do que pela dominação de determinados referentes sobre outros. Reconhecimento e autoridade, desempenho profissional e proventos financeiros, sexualidade e conquista, família e paternidade, constituem elementos indissociáveis do(s) modelo(s) dominante(s) de masculinidade, mas que se podem revelar de formas diferentes, como procurámos mostrar. A sua sobreposição (como a de outros eventuais traços) produz antes um bloco híbrido, numa acepção talvez mais próxima do conceito proposto por Gramsci, em que a hegemonia (ideológica e efectiva) da classe dominante decorre da sua capacidade para liderar um bloco histórico de classes, constituído através de um processo dialéctico que pressupõe interacção entre grupos (1988, pp. 58-61). Embora o bloco formado pela classe dominante e pelos seus aliados exclua certos grupos, subordinando-os, tal como acontece com as masculinidades não hegemónicas de que nos fala Connell (1995), o esforço permanentemente efectuado para os dominar alimenta o contacto entre dominantes e dominados. Na aplicação, proposta por Connell, da hegemonia gramsciana às relações de género acabam por estar insuficientemente tematizados os processos de interacção que servem de base ao exercício da dominação. O que pretendemos então enfatizar, lembrando a influência recíproca que dominantes e dominados exercem uns sobre os outros, é a flexibilidade interna do conjunto de referências a partir das quais os homens codificam as suas práticas de masculinidade. Sem dúvida, na relação com o grupo feminino a dominação persiste como elemento vital. No entanto, também esta relação umbilical se modificou à medida das próprias mudanças na feminilidade e no lugar social das mulheres.

Existem indubitavelmente movimentos de valorização social das mulheres, como a nova Lei da Família tão bem exemplifica em Moçambique. Contudo, os ideais e as práticas, hoje mais igualitários em muitos sectores da sociedade urbana, não apagam os esquemas da dominação de género. Esta resiste às mudanças da masculinidade e à relativa perda de poder dos homens na esfera pública, nomeadamente no trabalho pago. Na divisão do trabalho, apesar da crescente importância das mulheres como provedoras, é verdade que continuam a ser vistas como principais responsáveis pela família, pela casa, pelos filhos. Mas, neste jogo, a sexualidade é, afinal, bastante mais importante do que a divisão do trabalho para interpretar a diferenciação de género.

A dificuldade que têm em sustentar as famílias e assumir as responsabilidades acaba por desvalorizar as imagens tradicionais do homem caso não consigam realizar estes ideais. A sexualidade, por outro lado, permanece menos tocada por contrariedades, dela dependendo, em boa medida, o estatuto de homem adulto. É, afinal, um domínio mais favorável para a recriação do poder masculino sobre as mulheres e sobre os outros homens. Não é particularmente inovador concluir que as lógicas profundas da dominação residem na sexualidade. Todavia, o assunto suscita algumas reflexões mais interessantes. A principal é a de que a sexualidade se vai tornando uma das principais fontes da masculinidade, enquanto elemento autonomizado de outras formas de poder económico e simbólico. A braços com o desemprego e o subemprego, difícil é eleger um modelo de homem como ganha-pão da família. Embora a família seja constituinte vital da masculinidade, a alteração das relações de género abalou antigos equilíbrios. É na reprodução de uma heterossexualidade liberta, por vezes predatória, que encontramos a peça de resistência das masculinidades, pelo menos de boa parte delas. A alusão à infidelidade conjugal, ao domínio sexual sobre as mulheres, à importância de serem guardadas, convive com os traços mais igualitários da actualidade. Mas, mais ainda, podemos ver na lógica de fuga masculina às responsabilidades familiares, quando acontece, um movimento interessante. Por um lado, legitima-se a típica masculinidade sexualmente compulsiva, mas, por outro, ela descola de outras formas de poder relacional nas relações de género e na família. O poder concentra-se então no corpo, buscando símbolos que o evidenciem socialmente. Muita da literatura sobre a erosão da masculinidade (por exemplo, Morrell e Swart, 2005) parte deste argumento: a perda de poder e a falta de salários geram uma sexualidade com valor em si própria, corporificada.

Em suma, Maputo urbano emergiu como *locus* de formas plurais e híbridas de se construir a si próprio como homem. Vários processos de transformação social estão presentemente a produzir realidades entrecruzadas, seja nas referências simbólicas e nas identidades de género, nas práticas e trajectórias, na vida familiar e na divisão sexual do trabalho, nos códigos consuetudinários e jurídico-institucionais de comportamento. Todas estas mudanças podem ser interpretadas como resultando dos encontros entre os costumes tradicionais, os legados do colonialismo e as dinâmicas de globalização no mundo pós-colonial, assim criando entrecruzamentos nos processos de modernização. Como argumentámos, nas masculinidades contemporâneas, entendidas enquanto configurações de práticas, encontram-se justapostas diversas ordens de género correspondentes a diferentes períodos e processos históricos. Por isso, a dicotomização analítica entre tradicional e moderno constitui uma ferramenta particularmente pobre para a interpretação das relações sociais de género no contexto contemporâneo.

BIBLIOGRAFIA

- AGADNAJIAN, V. (2005), «Men doing ‘women’s work’: masculinity and gender relations among street vendors in Maputo, Mozambique» in L. Ouzgane e R. Morrell, *African Masculinities: Men in Africa from the Late 19th Century to the Present*, Londres, Palgrave Macmillan, pp. 257-269.
- ALMEIDA, M. V. DE (1995), *Senhores de Si: Uma Interpretação Antropológica da Masculinidade*, Lisboa, Fim de Século.
- ALTMAN, D. (2001), *Global Sex*, Crows Nest, NSW, Allen and Unwin.
- ANDRADE, X., et al. (1998), *Famílias em Contexto de Mudanças em Moçambique*, Maputo, WLSA Moçambique.
- APPADURAI, A. (1996), *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- ARNFRED, S. (2001), «Family forms and conceptions of gender in post-revolutionary Mozambique (1975-1985)», in *Travaux et documents*, n.ºs 68-69, Bordéus, Centre d’Étude d’Afrique Noire, pp. 1-34.
- ARNFRED, S. (2002), «Conceptions of gender in colonial and post-colonial discourses: the case of Mozambique», CODESRIA’s 10th General Assembly on «Africa in the New Millenium», Kampala, Uganda, pp. 1-14.
- BARKER, G., e RICARDO, C. (2005), *Young Men and the Construction of Masculinity in Sub-Saharan Africa: Implications for HIV/AIDS, Conflict and Violence*, Social Development Papers, The World Bank, comunicação n.º 26.
- BERGER, P. L., e HUNTINGTON, S. P. (2002), «Part one. Globalization and alternative modernities», in *Many Globalizations*, 3, pp. 17-19.
- BHABHA, H. K. (1998), *The Location of Culture*, Londres, Routledge.
- BOURDIEU, P. (1980), *Le sens pratique*, Paris, Minuit.
- BOURDIEU, P. (1998), *La domination masculine*, Paris, Seuil.
- CARRIGAN, T., CONNELL, R., e LEE, J. (1985), «Toward a new sociology of masculinity», in *Theory and Society*, vol. 14, n.º 5, pp. 551-604.
- CONNELL, R. W. (1995), *Masculinities*, Cambridge, Polity Press.
- CONNELL, R. W. (2005), «Globalization, imperialism, and masculinities», in M. S. Kimmel, J. Hearn e R. W. Connell, *Handbook of Studies on Men and Masculinities*, Califórnia, Sage, pp. 71-89.
- CONNELL, R. W., e MESSERSCHMIDT, J. W. (2005), «Hegemonic masculinity. Rethinking the concept», in *Gender & Society*, 19 (6), pp. 829-859.
- CORNWALL, A., e LINDISFARNE, N. (orgs.) (1994), *Dislocating Masculine — Comparative Ethnographies*, Nova Iorque, Routledge.
- DEMETRIU, D. Z. (2001), «Connell’s concept of hegemonic masculinity: a critique», in *Theory and Society*, 30, pp. 337-361.
- EISENSTADT, S. N. (2001), «Modernidades múltiplas», in *Sociologia, Problemas e Práticas*, n.º 35, pp. 139-163.
- GIDDENS, A. (1992), *As Consequências da Modernidade*, Oeiras, Celta.
- GAONKAR, D. P. (ed.) (2001), *Alternative Modernities*, Durham, Duke University Press.
- GRAMSCI, A. (1988 [1947]), *Prison Letters*, Londres, Pluto Press.
- GRANJO, P. (2005), *Lobolo em Maputo. Um Velho Idioma para Novas Vivências Conjugais*, Porto, Campo das Letras.
- GRIFFITHS, A. (1997), *In the Shadow of Marriage: Gender and Justice in an African Community*, Chicago, University of Chicago Press.
- HELLUM, A. (1999), *Women’s Human Rights and Legal Pluralism in Africa: Mixed Norms and Identities in Infertility Management in Zimbabwe*, Oslo, Tano Aschehoug, Harare, Zimbabwe, Mond Books.
- HELLUM, A. (2000), «Human rights and gender relations in postcolonial Africa: options and limits for the subjects of legal pluralism», in *Law & Social Inquiry*, vol. 25, n.º 2, pp. 635-655.

- HIRSCH, S. E. (1998), *Pronouncing and Persevering: Gender and the Discourses of Disputing in an African Islamic Court*, Chicago, Chicago University Press.
- HODGSON, D. L. (1999), «'Once intrepid warriors': modernity and the production of Maasai masculinities», in *Ethnology*, 38 (2), pp. 121-150.
- HODGSON, D. L. (2001), «Of modernity/modernities, gender and ethnography», in D. L. Hodgson (ed.), *Gendered Modernities: Ethnographic Perspectives*, Londres, Palgrave Macmillan, pp. 1-25.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA (2000), *II Recenseamento Geral da População e da Habitação de 1997, Resultados Definitivos*, Maputo.
- KAYA, I. (2004), «Modernity, openness, interpretation: a perspective on multiple modernities», in *Social Science Information*, vol. 43 (1), pp. 35-57.
- KIMMEL, M. S., HEARN, J., e CONNELL, R. W. (2005), *Handbook of Studies on Men and Masculinities*, Califórnia, Sage.
- LIE, M., e LUND, R. (1998), «Globalisation, place and gender», in *AI & Society*, 13, pp. 107-123.
- LINDSAY, L. A., e MIESCHER, S. F. (eds.) (2003), *Men and Masculinities in Modern Africa*, Portsmouth, NH, Heinemann.
- LUBKEMANN, S. C. (2004), «Reduzir o colonialismo à sua real dimensão: a migração internacional entre os moçambicanos do Centro-Sul, 1990-1999», in C. Carvalho e J. de P. Cabral (orgs.), *A Persistência da História. Passado e Contemporaneidade em África*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, pp. 253-291.
- MORRELL, R. (ed.) (2001), *Changing Men in Southern Africa*, Pietermaritzburg e Londres, University of Natal Press and Zed Press.
- MORRELL, R., e SWART, S. (2005), «Men in the Third World: postcolonial perspectives on masculinity», in M. S. Kimmel, J. Hearn e R. W. Connell, *Handbook of Studies on Men and Masculinities*, Califórnia, Sage, pp. 90-113.
- ONG, A. (1999), *Flexible Citizenship: the Cultural Logics of Transnationality*, Durham, Duke University Press.
- OUZGANE, L., e MORRELL, R. (eds.) (2005), *African Masculinities: Men in Africa from the Late Nineteenth Century to the Present*, Nova Iorque e Basingstoke, Palgrave Macmillan.
- PARSONS, T. (1967), *Sociological Theory and Modern Society*, Nova Iorque, The Free Press.
- SACHS, A., e WELCH, G. H. (1990), *Liberating the Law: Creating Popular Justice in Mozambique*, Londres, Zed Books.
- SANTOS, B. DE S., e TRINDADE, J. C. (orgs.) (2003), *Conflito e Transformação Social: Uma Paisagem das Justiças em Moçambique*, Porto, Afrontamento.
- SILBERSCHMIDT, M. (2005), «Poverty, male disempowerment, and male sexuality: rethinking men and masculinities in rural and urban East Africa», in L. Ouzgane e R. Morrell, *African Masculinities: Men in Africa from the Late 19th Century to the Present*, Londres, Palgrave Macmillan, pp. 189-203.
- SILVA, T. C. (2004), «Continuidade e rupturas na definição da 'normalidade' religiosa em Moçambique e consequentes processos de exclusão social: o caso do movimento Zione na cidade de Maputo (1980-1990)», in C. Carvalho e J. de P. Cabral (orgs.), *A Persistência da História. Passado e Contemporaneidade em África*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, pp. 293-306.
- SUMMERS, C. (1999), «Mission boys, civilized men, and marriage: educated African men in the missions of Southern Rhodesia, 1920-1945», in *The Journal of Religious History*, 23 (1), pp. 75-91.
- THERBORN, G. (2003), «Entangled modernities», in *European Journal of Social Theory*, 6 (3), pp. 293-305.
- WAGNER, P. (2000), «Modernity: one or many?», in J. Blau (ed.), *The Blackwell Companion to Sociology*, Oxford, Blackwell, pp. 30-42.
- WATERHOUSE, R. (1998), «Women's land rights in post-war Mozambique», comunicação apresentada na Inter-Regional Consultation in Kigali, Ruanda (<http://www.undp.org/unifem/public/landrights>).