

UNIVERSIDADE ABERTA



UNIVERSIDADE
AbERTA
www.uab.pt

Diversidade étnica e exclusão social no processo da consolidação da unidade nacional: O caso dos vendedores e vendedoras informais do mercado de Estrela Vermelha - cidade de Maputo

António Wiliamo Mabongo

Mestrado em Relações Interculturais

2015

UNIVERSIDADE ABERTA



Diversidade étnica e exclusão social no processo da consolidação da unidade nacional: O caso dos vendedores e vendedoras informais do mercado de Estrela Vermelha - cidade de Maputo

António Wiliamo Mabongo - n°1201854

Mestrado em Relações Interculturais

Dissertação de Mestrado orientada pela Professora Doutora Teresa Maria da Conceição Joaquim

2015

Resumo

O presente trabalho, estuda as relações sociais e interculturais dos vendedores informais do mercado de Estrela Vermelha- cidade de Maputo. Analisa os fatores que afetam a unidade nacional, entendida como o sentido de pertença a uma identidade e a um destino comuns.

Há duas teses que explicam a crise da unidade nacional. A primeira argumenta que o que coloca em causa a unidade nacional é a pretensão de se querer construir uma nação cívica, excluindo e até mesmo hostilizando as identidades étnicas vistas como fator de divisão e de conflitos. Propõe por isso, o reconhecimento e a inclusão dos diferentes grupos étnicos no poder (Magode, 1996; Cahen, 1996; Lundin, 1996). Na segunda, argumenta-se que as etnias perderam a sua relevância em virtude das transformações sociopolíticas e económicas havidas no país (Castiano, 2010), ou como outros defendem, que objetivamente elas não existem, se não apenas como reflexo dos conflitos pelo acesso aos recursos e poder (Serra, 1996). Sendo assim, o obstáculo da unidade nacional são as desigualdades económicas e não as diferenças étnicas.

Mediante o trabalho de observação, que incluiu entrevistas, conversas, descrição e fotografias, como técnicas de recolha de dados, combinado com a pesquisa documental, este trabalho argumenta que, existe no mercado uma convivência multicultural, mas regista-se ainda défice nas relações interculturais. Os vendedores do Sul, consideram-se culturalmente superiores em relação aos seus colegas do norte do Save. Tal como outras pessoas da região sul, estes vendedores tratam os seus colegas pelo termo *xingondo*, que além da simples identificação, é usado para desqualificar os seus colegas do norte. Assim, o silêncio em relação ao etnocentrismo das pessoas do sul, a timidez que ainda se verifica em relação ao uso oficial das línguas moçambicanas, que são o meio de comunicação mais usado, bem como a incipiente provisão dos direitos da cidadania, constituem os principais obstáculos à unidade nacional. O estudo termina propondo a operacionalização do conceito da unidade nacional, tendo em conta, por um lado o respeito pelas diferenças culturais e a promoção do diálogo intercultural e por outro, o combate contra as diferenças abismais entre ricos e pobres.

Conceitos-chave: mercado informal, unidade nacional, diferenças étnicas, relações interculturais.

Abstract

This work studies the social and intercultural relations of the informal vendors at Estrela market in Maputo city. It analyses the reasons that affect the national unity which is understood as a sense of belonging to an identity and common fate.

There are two theses that explain the national unity crisis. The first says that what puts into question the national unity is the intention of building a civil nation, without taking into account or even hostilesing the ethnic identities seen as factor for conflicts and division. So, proposes the acknowledgement and inclusion of different ethnic groups in power exercise (Magode, 1996; Cahen, 1996; Lundin, 1996). The second says that ethnies have lost relevance due to sociopolitic and economic changes that took place in the country (Castiano, 2010). Others sustain that objectively they do not exist or may just as reflex of conflicts in access to power and resources (Serra, 1996). Thus the national unities are economic inequalities and not the ethnic differences.

This work was possible through observation, interview, talks, and descriptions and photographing techniques for data collection as well as bibliographical research, says that there is multicultural relationship in this market however there is a drawback intercultural relationships. The vendors from the southern region of the country consider themselves culturally superior to their work mates from central and northern regions of the country. As well as other people from southern region, use the name *xingondo* as the call them. Besides being a simple identification, this term is used to disqualify their workmates from the North. So, silence in relation to ethnocentrism of the people in the south, people are still shy to use their local languages for official purposes, which are the most used in communication and the ineffective provision of citizenship rights constitute the main obstacle to national unity. This study, ends proposing operationalisation of the national unity concept taking into account on the one hand, the respect of cultural differences and intercultural dialogue promotion, and on the other hand the fight against cleavage differences between rich and poor.

Key concepts: informal market, national unity, ethnic differences, intercultural relationships.

Résumé

Le présent travail étudie les relations sociales et interculturelles des vendeurs du marché informel de la Estrela Vermelha - ville de Maputo. Analyse les facteurs qui influent sur l'unité nationale, entendu comme le sentiment d'appartenance à une identité et un destin commun.

Il y a deux thèses qui expliquent la crise de l'unité nationale. Le premier souligne que qui met en question l'unité nationale est le prétexte de vouloir construire une nation civique, à l'exclusion et même harceler vues d'identités ethniques comme un facteur de division et les conflits. Propose donc la reconnaissance et l'inclusion de différentes ethnies au pouvoir (Magode, 1996 ; Cahen, 1996 ; Lundin, 1996). Dans le second, on prétend que les groupes ethniques ont perdu de leur pertinence compte tenu des transformations sociopolitiques et économiques, qui a eu lieu dans le pays (Castiano, 2010), ou que d'autres prétendent, qu'objectivement ils ne pas exister, si pas tout comme un reflet des conflits pour l'accès aux ressources et le pouvoir (Serra, 1996). Ainsi, l'obstacle de l'unité nationale sont les inégalités économiques et ne pas les différences ethniques.

Grâce au travail de la note, qui comprend des entrevues, des conversations, descriptions et photographies, combinés avec la recherche documentaire, ce travail fait valoir qu'il y a une coexistence multiculturelle, mais il y a aussi une insuffisance de relations interculturelles. Le Vendeurs du Sud, ils se considère culturellement supérieure par rapport à leurs collègues dans le nord de la Save. Comme d'autres personnes dans le sud, ces fournisseurs traitent leurs collègues par le terme *xingondo*, qui, au-delà de simple identification, est utilisé pour disqualifier leurs collègues du Nord. Ainsi, le silence en ce qui concerne l'ethnocentrisme des voisins du Sud, la timidité qui s'applique toujours à l'usage officiel des langues du Mozambique, qui sont les plus utilisés moyens de communication, ainsi que les droits de citoyenneté, constituent les principaux obstacles à l'unité nationale. L'étude termine en proposant l'opérationnalisation du concept de l'unité national, d'un côté, en tenant le respect compte des différences culturelles et la promotion du dialogue interculturel et de l'autre, la lutte contre la différence abyssale entre riches et pauvres.

Concepts clés : marché informel, l'unité nationale, les différences ethniques, relations interculturelles.

Agradecimentos

Para a realização deste trabalho, contamos com os bons préstimos de muitas pessoas e instituições, dignas da nossa profunda gratidão. Algumas delas, merecem algum destaque.

À Professora Doutora Teresa Joaquim, minha orientadora, vai uma palavra especial de gratidão, pela leitura atenciosa e pelas suas sugestões, pois ajudaram-me não apenas a realizar este trabalho, mas também a dar mais um passo no meu crescimento intelectual. A ela, um profundo *khanimambo*.

Em geral, agradeço às minhas professoras e aos meus professores do 20º curso de Mestrado em Relações Interculturais, por nos terem proporcionado uma aprendizagem, quanto a mim, estimulante e orientada para a produção individual e colectiva do conhecimento. Acima de tudo, aprecio bastante a paciência demonstrada, em particular para estudantes como eu, que, confrontados pela primeira vez com uma aprendizagem via on line, cometemos muitos erros.

Aos vendedores e vendedoras informais do Estrela, meus interlocutores e sujeitos da pesquisa, sem os quais este trabalho não teria sido possível.

Ao meu colega e amigo, Louis Tanner, por ter-me ajudado a marcar audiência com o chefe do mercado.

Ao senhor Paulo, chefe do mercado, por ter aceitado a entrevista e me permitido realizar o trabalho de investigação no mercado de Estrela.

À minha filha Larissa Juína Mabongo e à minha esposa Joana Manuel Mabongo, que não só me proporcionaram um bom ambiente de trabalho, como também aceitaram que, em alguns momentos, me recolhesse para elaborar o presente trabalho, deixando-as sozinhas.

Dedicatória

Às três “Jotas” da minha vida:

Juína, mãe;

Juína, filha;

Joana, esposa.

Índice

Resumo.....	i
Agradecimentos.....	v
Dedicatória.....	vi
Abreviaturas.....	ix
INTRODUÇÃO.....	1
PARTE I.....	5
CAPÍTULO I.....	6
1. DEFINIÇÃO DE CONCEITOS	6
1.1. Identidades.....	6
1.2. Etnia e nação.....	12
1.3. Sector Informal.....	12
1.4. Exclusão social e Pobreza.....	18
CAPÍTULO II.....	22
REVISÃO DA LITERATURA.....	22
2.1. A opressão colonial e a gênese do conceito de unidade Nacional.....	22
2.2. Unidade Nacional e gestão da diversidade étnico-cultural: modelos teóricos.....	24
2.3. Unidade nacional como homogeneidade: A prática do multiculturalismo assimilacionista.....	27
2.4. Frelimo, tribalista anti-tribalista?.....	29
2.5. Neopatrimonialismo e cooptação: a emergência de novas formas de exclusão social.....	33
2.6. Etnias e etnicidade em Moçambique.....	39
2.7. Caracterização do sector informal.....	46
PARTE II.....	51
CAPÍTULO III.....	52
METODOLOGIA.....	52
3.1. Objetivos	55
3.2. Técnica de análise.....	57

3.3. Decurso da pesquisa.....	58
CAPÍTULO IV.....	63
DINÂMICAS DO SECTOR INFORMAL NO ESTRELA.....	63
4.1. Localização e origem do mercado.....	63
4.2. Vendedores e seus negócios.....	66
4.3. Acesso a serviços sociais básicos.....	78
4.4. Relações entre os vendedores informais e as instituições publicas.....	80
CAPITULO V.....	87
RELACOES SOCIAIS E INTERCULTURAIIS NO ESTRELA.....	87
5.1. O princípio da cooperação solidária.....	87
5.2. Práticas e disposições: processos de socialização e de criação de identidades.....	92
5.3. <i>Xingondos</i> e <i>Machanganas</i> : representações sociais entre vendedores do norte e do sul do Save.....	100
5.4. Entre a unificação e a dissimulação: a ambivalência do discurso da unidade nacional.....	109
5.5. Da crise da cidadania à crise da unidade nacional.....	115
5.6. Estratégias de protecção social e financiamento de negócios.....	120
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	124
BIBLIOGRAFIA.....	133
ANEXOS.....	146
Anexo 1.....	147
Anexo 2.....	150
Anexo 3.....	151
Anexo 4.....	152

Abreviaturas

AIM	Agência de Informação de Moçambique
ASSANA	Associação dos Amigos de Nampula
CM	Conselho de Ministros
CMM	Conselho Municipal de Maputo
CONCP	Conferência das Organizações Nacionalistas das Colónias Portugueses
DFID	Department for International Development
DNEAP	Direção Nacional de Estudos e Análise de Políticas
ENO	Economia Não Observada
EUA	Estados Unidos da América
FRELIMO/Frelimo	Frente de Libertação de Moçambique
GD	Grupo Dinamizador
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística?
IDS	Institute Development Studies
INE	Instituto Nacional de Estatística
INFOR	Inquérito ao Sector Informal
IOF	Inquérito Sobre Orçamento Familiar
ISPC	Imposto Sobre Pessoas Singulares
F	Foto
FDD	Fundo Distrital de Desenvolvimento
MAE	Ministério da Administração Estatal
MARP	Mecanismo Africano de Revisão de Pares
MDM	Movimento Democrático de Moçambique
NESAM	Núcleo de Estudantes Secundários de Moçambique
OIIL	Orçamento de Investimento das Iniciativas Locais
OIT	Organização Internacional de Trabalho
OJM	Organização da Juventude de Moçambique

OMM	Organização da Mulher Moçambicana
ONP	Organização Nacional de Professores
PARP	Plano de Ação para a Redução da Pobreza
PARPA	Plano de Ação para a Redução da Pobreza Absoluta
PERPU	Plano Estratégico de Redução da Pobreza Urbana
PIB	Produto Interno Bruto
PIDE	Polícia Internacional de Defesa do Estado
PRE	Programa de Reabilitação Económica
RAP	Relatório Anual da Pobreza
RENAMO/Renamo	Resistência Nacional de Moçambique
RDA	República Democrática da Alemanha
RM	Rádio Moçambique
SOTEMAZA	Sofala, Tete, Manica e Zambézia

INTRODUÇÃO

A unidade nacional, constitui um dos fundamentos no qual assenta todo o processo da construção da nação moçambicana, desde os primórdios da luta de libertação nacional. Os nacionalistas moçambicanos, sobretudo os que residiam nas zonas urbanas, constataram que o insucesso de todas as lutas que os antecessores empreenderam, deveu-se não tanto a precariedade do material de luta, mas ao facto de que, lutavam separados. Durante muitas décadas de resistência, os nossos antepassados nunca lograram sucesso, porque cada grupo étnico ou regional, lutava apenas para libertar a sua zona. Desta forma o colonialismo, não só debelava facilmente essas iniciativas isoladas, como também, explorava as próprias diferenças e rivalidades étnicas para colocar os povos de Moçambique a lutar uns contra outros. Quando ficou claro que a nossa fraqueza residia justamente na nossa desunião, a unidade nacional passou a ser palavra de ordem, enquanto condição essencial para a nossa libertação. Era necessário que os moçambicanos transcendessem todas as suas diferenças étnicas e culturais e juntassem as suas forças para lutar contra um inimigo comum. Foi sob o signo deste ideal que se realizou o primeiro congresso, que viria a resultar na união de três movimentos políticos num único só, conhecido como Frente de Libertação de Moçambique (Frelimo).

Remontando ao período da luta de libertação nacional, o conceito de unidade nacional foi e ainda é tido como basilar, enquanto garantia de estabilidade e coesão de todos os moçambicanos. Contudo, ao longo dos tempos, vê-se que o sentido desta unidade, não parece ser o mesmo para os diferentes atores sociais e políticos que compõem a sociedade moçambicana. Uma das evidências é a forma como se relaciona a diversidade étnica com a unidade nacional. Durante muito tempo, toda a diversidade étnica e ideológica era combatida em nome da unidade nacional mas, ao mesmo tempo, entre os grupos do norte do Save, crescia o sentimento de exclusão étnica (Chichava, 2008). Os grupos do sul, tidos como detentores do poder no partido e depois no governo, têm sido acusados de praticar o tribalismo, pese embora se considerem anti-tribalistas. Nem mesmo as mudanças havidas com a introdução do regime multipartidário, foram suficientes para acabar com o sentimento de exclusão. Com maior ou menor intensidade, diferentes grupos sociais, geralmente do centro e norte do país, têm manifestado o seu descontentamento, devido a alegada exclusão a que estão sujeitos pelos sulistas. Não obstante os discursos de promoção da unidade nacional,

consubstanciados em algumas iniciativas, como a realização de festivais nacionais de cultura, a nossa união enquanto nação vai revelando sérias fragilidades.

Até hoje, o discurso da unidade nacional tão cultivado em Moçambique, baseia-se no medo dos possíveis conflitos étnicos que podem surgir, seja por causa da promoção da diversidade étnica e cultural (Castiano,2010; Frelimo, 2009), seja por causa da exclusão de pessoas ou grupos sociais por motivos étnicos (Magode, 1996; Cahen, 1996; Lundin, 1996). Tanto os que suspeitam o recurso aos particularismos étnicos e culturais, como aqueles que defendem a sua inclusão, fazem-no em nome de um Moçambique coeso.

Outros, que consideram o discurso das etnias ultrapassado ou irrelevante, argumentam que, com os processos históricos havidos no país como a guerra civil, o fim do socialismo e a introdução da economia do mercado, as desigualdades acentuaram-se sim, não tanto entre os grupos étnicos, mas entre pobres e ricos independentemente da sua origem étnica. Sendo assim, para continuarmos a consolidar a unidade nacional, deve prestar-se mais atenção à exclusão económica e não à diversidade étnico-cultural (Castiano,2010). A exclusão social é responsável pelo crescimento da pobreza extrema, o que coloca em causa o sentido de cidadania e de pertença. Esta situação, que se verifica em todo o país, tende a ser mais crítica nas cidades, como é o caso de Maputo. Apesar das suas vantagens comparativas, por ser capital do país, situada na zona sul e ao lado da África do Sul, a maior potência económica de África, estas desigualdades estão cada vez mais acentuadas na cidade de Maputo, (DFID,2009).

Perante esta situação, é caso para perguntar, afinal quais são os reais factores que colocam em causa a unidade nacional. É verdade que a questão da diversidade étnica perdeu a sua relevância devido ao crescimento da exclusão económica? Será que os dois factores – a discriminação com base na etnia e a exclusão económica - devem ser vistos de forma isolada ou então como complementares neste processo da construção da unidade nacional?

A reflexão em torno desta questão começou a ganhar forma durante a frequência da Unidade Curricular de Diversidades Culturais. No fim da Unidade, submetí para o exame, um texto no qual fiz uma abordagem histórica do conceito da unidade nacional. Esse texto serviu de base para a elaboração do projecto de investigação no âmbito da Unidade Curricular de Seminário de Investigação e definitivamente foi assumido e enriquecido para o projecto de pesquisa que resultou na presente dissertação.

Dada a sua extensão, o tema foi delimitado, tendo em conta a exiguidade do tempo e de recursos. Assim definimos os vendedores e as vendedoras do mercado informal de Estrela Vermelha na cidade de Maputo, como objecto de estudo. Embora não espelha, nem de longe, toda a diversidade étnica e cultural de Moçambique, este mercado, reúne no mesmo espaço vendedoras e vendedores informais, quase de todos os grupos étnicos do sul e muitos outros provenientes de alguns grupos étnicos do centro e norte do país, com particular destaque para os *chuabos* da Zambézia e os *macuas* de Nampula respectivamente. Assim, esta relativa diversidade étnica pareceu-nos aceitável para verificar como as diferenças étnicas se reflectem na unidade nacional.

Este estudo, que se quer exploratório, baseou-se no método qualitativo. Todavia, foram tomados em consideração, outros dados tanto quantitativos como qualitativos, provenientes de outros estudos, para dar consistência aos resultados. Ainda assim, os resultados não podem ser generalizados, sem a necessária cautela. Esperamos que o estudo seja apenas um estímulo para mais trabalhos de pesquisa em torno de um tema tão importante, que tem merecido pouca ou quase nenhuma atenção do ponto de vista académico.

O imperativo da unidade nacional e a questão da diversidade étnica é um tema atual e de grande relevância na sociedade moçambicana, tal como se pode atestar pela sua presença quase obrigatória no discurso dos políticos e nas conversas entre cidadãos comuns. Infelizmente, não tem merecido uma grande atenção nos meios académicos. Embora exploratório, pensamos que este estudo vai contribuir, por um lado para discussão deste tema tão crucial no processo da construção e consolidação do Estado moçambicano, e por outro, na apresentação de propostas que, sem relativizar o imperativo da unidade nacional, abrem espaço para a promoção das diferenças étnicas, ao mesmo tempo que se respeite o princípio da cidadania universal. Por outro lado, este trabalho vai contribuir na compreensão de como a desqualificação com base nas diferenças étnicas interfere nas relações interculturais entre os moçambicanos. No domínio científico, espera-se que forneça mais subsídios e estimule mais trabalhos aprofundados sobre a questão das relações interculturais, não tanto entre África/Moçambique e o Ocidente, como tem estado a acontecer até aqui, mas sim ao nível dos diferentes grupos sociais e culturais de Moçambique.

Em termos de organização, o trabalho está estruturado em duas partes principais: a teórica e a empírica. A parte teórica, tem dois capítulos. O primeiro, trata discute os conceitos fundamentais do estudo. O segundo, trata da revisão da literatura e do quadro teórico relevante acerca do tema.

É apresentado o contexto do surgimento e consolidação do conceito da unidade nacional, enquanto garantia da coesão e coexistência pacífica. Também são discutidas as diferentes perspectivas de interpretação deste conceito, que estiveram por detrás das clivagens entre, por um lado os grupos étnicos e regionais do centro e norte e as elites do sul, que dominam a direção da Frelimo e dos governos que se seguiram após a independência. De seguida, discutem-se as principais linhas de argumentação que procuram explicar as razões da fragilidade da nossa unidade nacional. Por último, são referidos resultados de estudos realizados particularmente no Estrela, no âmbito da conclusão de cursos de licenciatura na Universidade Eduardo Mondlane.

A segunda parte, inicia com o terceiro capítulo que se refere aos procedimentos metodológicos. São explicitados os princípios metodológicos, os instrumentos de recolha de dados, as técnicas de análise, bem como as condições reais em que a pesquisa decorreu. O quarto capítulo, descreve o mercado de Estrela vermelha, do ponto de vista geográfico, mas também em termos da distribuição física e social dos vendedores. O quinto capítulo, procura essencialmente, a partir do princípio da cooperação solidária, analisar as estratégias de proteção social e de ajuda mútua entre os vendedores informais e as práticas sociais, enquanto momentos de socialização, de criação de identidades e de aprendizagem e troca de saberes entre os vendedores. Também analisa as relações interculturais entre os vendedores de diferentes origens étnicas e regionais e as ambiguidades do próprio discurso da unidade nacional. Por fim, temos a conclusão, que por um lado apresenta de forma sumária o percurso e os resultados da investigação e por outro, algumas propostas que possam contribuir para a consolidação de uma unidade nacional efectiva, que articule o princípio da igualdade de direitos e com o do direito a diferença. Em outras palavras, sugerimos propostas que possam, ao mesmo tempo, combater a desigualdade social e económica e promover o respeito pelas diferenças étnicas e culturais.

Ao longo do texto a referência ao mercado informal de Estrela, poderá reduzir-se apenas ao termo “Estrela”, por uma questão de economia da palavra. Igualmente, em alguns casos, as designações “região centro e norte” e “região sul”, são substituídas pelos termos “norte do Save” e “sul do Save”, respectivamente.

PARTE I – ENQUADRAMENTO TEÓRICO

CAPÍTULO I

DEFINIÇÃO DE CONCEITOS

1.1. Identidades

Ainda que não seja recente, devido a transformações que ocorrem nas sociedades contemporâneas, relacionados com a globalização (Hall, 2006) e a emergência das sociedades multiculturais (Cuche, 1999), o tema da identidade ganha na actualidade, um destaque nunca antes visto. Por um lado, procura-se caracterizar as atuais identidades que emergem com a globalização e perceber as transformações socioculturais que estão na sua origem. Nas sociedades multiculturais, a identidade surge como reivindicação do direito a diferença, por parte de pessoas e grupos sociais que vêm a sua identidade deturpada ou simplesmente não reconhecida (Taylor, 1994).

De acordo com Hall (2006), as contínuas transformações sociais e culturais da modernidade tardia, colocam a identidade em crise. É essa crise, entendida como o “duplo deslocamento – descentração dos indivíduos, tanto do seu lugar no mundo social e cultural quanto de si mesmos” (Hall,2006:), que está na origem do atual debate sobre a identidade.

Hall (2006), sustenta que ao longo da história, sucederam-se, não de forma linear, três tipos de identidade, a saber: a) o sujeito do iluminismo, que se caracteriza por ser individualista, ou seja por conceber a pessoa como “um individuo totalmente centrado, unificado, dotado das capacidades de razão, de consciência e de ação”, ou seja com um centro interior que servia, por assim dizer, de essência, não obstante as transformações ao longo da vida; b) o sujeito sociológico, inscreve-se na abordagem interacionista e portanto, advoga que a identidade é formada na interação dialética entre o individuo e a sociedade envolvente. Se as identidades daí decorrentes eram assumidas como estáveis, na modernidade tardia, a situação muda. Surge então, c) o sujeito pós-moderno, caracterizado por ter identidades múltiplas e fluidas. Quer dizer, em função dos grupos de pertença, no sujeito pós-moderno cruzam-se várias identificações, algumas até contraditórias. Como esses grupos ou comunidades de pertença, a que o sujeito pós-moderno se vincula, são múltiplos, frágeis e de universos culturais diversos, as identidades daí resultantes, também são múltiplas, frágeis e movediças, o que significa que as tradicionais identidades consideradas fixas, como as etnias, classes, género, perdem a sua centralidade.

Outro grande teórico das identidades é Bauman (2005). Ele identifica dois tipos de identidade: o primeiro, é o daquelas que são criadas em função da pertença ao mesmo universo cultural e biológico. O critério de pertencimento pode ser a etnia ou a nação. Mas além destas, podemos acrescentar nesta categoria o género e a classe social. Por muito tempo, estas identidades foram assumidas ou consideradas como naturais, óbvias e estáveis. Na era contemporânea, a era da globalização e das tecnologias de informação e comunicação, a era “líquido-moderna” (Bauman, 2005), os espaços de pertencimento aumentam a cada dia que passa, mas são todos eles transitórios e instáveis. As bases de referência deixaram de ser encaradas como sendo naturais e eternas. Então, ao lado das identidades tradicionais, emergiu um segundo tipo de identidades, também elas transitórias, fluidas e múltiplas a semelhança das próprias comunidades de pertença. As identidades tradicionais, não só se tornaram fluidas, mas também são obrigadas a concorrer com outras referências alternativas, tornando-as cada vez mais vulneráveis. Quando ficou claro que os espaços de pertença, mesmo os mais sólidos, são e foram sempre uma construção social, o conceito de identidade entra em crise. Começa a apresentar-se como problema, para as pessoas na medida em que precisam de decidir sobre as várias possibilidades de identificação, ainda que algumas sejam uma imposição. Em segundo lugar, também se torna problema quer para os governos, na medida em que precisam de encontrar melhores políticas que permitam a coexistência de várias identidades particulares e por vezes concorrendo ou colidindo com a identidade nacional, como também para os académicos que precisam compreender o fenómeno e apresentar propostas da sua gestão.

Uma segunda nota digna de registo na formulação de Bauman, prende-se com o ideal da liberdade nas atuais identidades. A liberdade de escolha ou de invenção de identidades é uma vitória contra as celas das antigas identidades que confinavam as pessoas a espaços restritos e inflexíveis e por outro lado, contra aqueles que teimosamente continuam a querer impor identidades negativas aos outros. Contudo, nem todos podem escolher identidades. Ir ao mercado das identidades e escolher aquela que melhor convém, é mais prerrogativa dos que têm poder económico. Para a maior parte das pessoas pobres, é difícil, se não mesmo impossível escolher boas identidades e se redimir das identidades humilhantes que lhes são impostas. Trata-se, escreve Bauman (2005:45), de “pessoas recentemente denominadas de “subclasse”: exiladas nas profundezas além dos limites da sociedade.” A “subclasse” ou “lixo humano” é um grupo heterogéneo de pessoas excluídas e ou empobrecidas pelo sistema capitalista e portanto sem acesso aos espaços sociais onde se escolhem

ou se constroem identidades. Fora dos “não-lugares”, eles não tem direito a identidade e individualidade.

Para os que podem escolher facilmente as identidades, o que se perde em qualidade, ganha-se em quantidade. Pois as actuais identidades, não sendo concebidas para durar por muito tempo, respondem eficazmente aos princípios da liberdade e do consumismo perseguidos pelas pessoas do moderno mundo líquido. Como mercadorias, podem ser livremente abraçadas e descartadas a qualquer altura. Todavia, estar sempre em movimento, sempre na moda e nunca fora dela, o que implica trocar continuamente de identidades, por apetecível que seja, fadiga e cria insegurança. Esta situação faz das atuais identidades “bênçãos ambíguas” (Bauman, 2005:38).

Para Cuche (1999), o conceito de identidade começou a ganhar relevância, com a emergência das sociedades multiculturais, cuja gestão resultou nas diversas políticas do multiculturalismo. Por um lado, os imigrantes e as diversas minorias, reivindicam o direito a diferença, o direito de ter uma identidade própria digna de respeito e por outro, as sociedades acolhedoras ou grupos majoritários, colocam em causa essa pretensão, temendo, entre outros efeitos, a proliferação de diversas identidades concorrentes que podem enfraquecer e ou diluir a identidade nacional, que é o garante da coesão do Estado. Neste âmbito, a identidade pode ser entendida, segundo a definição de Rafael da Conceição (2006:51), como “essa **consciência de si partilhada por um grupo**¹, um sentimento que nasce da diferença e que pressupõe a oposição.” Como escreve Taylor (1994), o problema da reivindicação da identidade nos nossos dias, deve-se a ausência do reconhecimento ou ao mau reconhecimento das pessoas ou grupos sociais. A falta do reconhecimento ou o reconhecimento incorreto, segundo Taylor (1994), prejudica as pessoas na medida em que resulta numa identidade distorcida, pejorativa, degradante e falsa. Além de sofrer estigmatização na sociedade em que vivem, as pessoas podem interiorizar essa identidade negativa, chegando então a perder a sua autoestima, a autoflagelarem-se e a sentirem ódio de si mesmas.

1.2. Etnia e nação

¹ Grifo do autor.

Na Grécia antiga, *ethnos* (etnia), designava um grupo humano com a mesma origem em oposição a *polis* que se referia a cidade-estado. Na etnia os laços são ou supõe-se que sejam baseados em afinidades biológicas e culturais, enquanto na *polis*, são de ordem civil. Com a colonização, o termo etnia passou a ter um sentido negativo, na medida em que foi reservado para designar as chamadas sociedades primitivas, a-históricas e imorais. É justamente nesta perspetiva que muitos consideram a etnia uma invenção dos administradores coloniais e dos etnólogos sejam eles profissionais ou missionários (Serra,2007).

Outros autores ocidentais que reconhecem a universalidade das etnias, passaram a usar o conceito de tribo para os povos colonizados, de modo a manter o discurso da inferiorização dos africanos. Seja como for, tribo ou etnia passam a ser termos usados para justificar o racismo e a colonização, na medida em que designam povos sem Estado, atrasados e selvagens, que precisam da missão “civilizadora” do ocidente (Okwidibai, 1992; Chichava, 2008:3).

Para uns, etnia e nação são conceitos sinónimos, para outros são diferentes. Em função dessas diferenças, temos igualmente diferentes teorias que explicam a constituição da identidade nacional. Os que consideram nação como sinónimo de etnia, defendem que a identidade nacional tem de ser construída com recurso aos elementos culturais originários da etnia ou dos grupos étnicos em causa. Para os que consideram nação como um fenómeno moderno e portanto, distinto das etnias, consideram que a nação deve basear-se nos valores cívicos e no projeto de sociedade no qual todos os cidadãos se revém. Do ponto de vista teórico, estas linhas de argumentação, são conhecidas por primordialismo e modernismo (Cuche,1999), ou ainda objetivismo e subjetivismo respetivamente (Nascimento, 2003). No entanto existe uma terceira possibilidade que embora considere o nacionalismo como uma criação moderna, reconhece que, a sua construção requer sempre o uso do material primordial.

A *teoria do primordialismo*², assevera que são os “laços psicológicos e étnicos, de carácter linguístico, racial, religioso ou tribal”, que formam a identidade nacional (Geertz,1963 apud

²Pode subdividir-se em duas abordagens que geralmente se interpenetram: a genética, que entende a identidade como herança provinda do grupo, família de origem. Algo inato ao individuo ou a um dado grupo e nesse sentido, determina naturalmente o fenótipo e a psicologia do individuo ou do grupo. A perspectiva culturalista, segundo a qual a identidade é uma herança cultural, uma propriedade essencial inerente ao grupo

Nascimento,2003:8). A identidade é entendida como uma essência, que pode ser definida na base de critérios objetivos tais como língua, religião, psicologia coletiva.

Se considerarmos que os critérios objectivos acima referidos são os que definem as etnias, fica claro que a nação, nesta perspectiva coincide com o conceito de etnia. Satálin (apud Nascimento, 2003:8) entende por nação “uma comunidade histórica e estável formada com base em uma língua comum, território, vida económica e psicológica manifestada em uma cultura comum”. Nação seria assim, um resultado deste sentimento de pertença a uma identidade comum primordial, ou seja anterior à criação do Estado. O modelo étnico, para além do território, assenta basicamente na descendência e na cultura comuns do grupo. Os laços biológicos, ou consanguíneos, reais ou supostos é que constituem a base do nacionalismo étnico. Assim, independentemente de estar numa terra estranha, a pessoa continua a pertencer necessariamente à comunidade da terra de origem, da mesma forma que um residente, que pertence a uma outra comunidade consanguínea, será sempre tido como estrangeiro.

No entanto, nas actuais sociedades multiculturais, encontram-se evidências que mostram claramente que as nações não são constituídas necessariamente por povos que partilham a mesma língua e a mesma cultura. Os elementos objectivos não são fixos, eles mudam com a própria sociedade, o que significa que mesmo ausentes, haverá outros fatores determinantes para que a consciência de pertença a uma identidade nacional prevaleça.

Assim para a perspectiva *subjetivista ou moderna*, a nação surge como “um sentimento de pertença ou uma identificação, a uma colectividade mais ou menos imaginária”, em função de um ideal comum e não necessariamente, em função de afinidades étnicas (Cuche,1999:126). A identidade nacional será, produto de uma consciência cívica, ou seja o sentimento de pertença a um mesmo Estado e a um projeto comum de sociedade. Para que haja unidade nacional, é necessário que o “nacionalismo cívico” prevaleça sobre o “nacionalismo étnico”, pois a identidade nacional, mais do que qualquer outra, “liga cada indivíduo diretamente à nação, para além da filiação deste a esta ou aquela identidade parental, tribal, étnica, religiosa ou de classe” (Nascimento, 2003). Neste sentido, a identidade não é algo dado, recebido uma vez por todas, mas sim uma construção social em função das necessidades contextuais.

Segundo Smith (1997:27), ao contrário do modelo étnico da nação baseada numa identidade consanguínea, o modelo cívico, que a partir de algumas nações europeias, se impôs também nas nações africanas, assenta em elementos que não vinculam de forma biológica o indivíduo a nação, a saber: “território histórico, comunidade politico-legal, igualdade politico-legal dos membros e ideologia e cultura cívica comuns”.

Outros autores que consideram a nação como um fenómeno moderno, como Eric Hobsbawm, Michael Mann (apud Sobral, 2003), acham que os Estados-nação, enquanto invenções modernas, teriam-se formado a partir dos elementos culturais existentes. Antes do nacionalismo, teria existido o protonacionalismo étnico, enquanto identidade sustentada na base de pertença aos mesmos valores culturais, a mesma língua, religião, a mesma terra de origem.

Ainda no mesmo diapasão, Anthony Smith e Adrian Hastings (apud Sobral, 2003), defendem a precedência das identidades étnicas, no processo da formação do Estado-nação. Ainda que sejam modernas, as nações surgiram ao longo da história, mediante a convergência ou não de diferentes identidades étnicas e valores culturais numa única identidade nacional.

Como argumenta Nascimento (2003), nem sempre a consciência cívica consegue separar-se da consciência étnica. Com o passar do tempo, os valores étnicos acabam por se misturar com os valores da identidade nacional. De acordo com Nascimento (2003), Kai Nielsen (1996/97) e Kymlicka (1995), figuram entre aqueles que recusam a distinção entre nacionalismo étnico e cívico e argumentam que as duas formas de nacionalismo estão presentes na formação da identidade nacional. Para estes autores, uma nação existe como tal, se “possui uma cultura pública e societária, compartilhada por seus cidadãos, e capaz de dar sentido às atividades individuais e coletivas dos membros da sociedade”. Como escreve Smith, (1997:27), “todos os nacionalismos contêm elementos cívicos e étnicos em vários graus e formas diferentes. Por vezes predominam os elementos cívicos e territoriais; outras vezes, são as componentes étnicas e vernáculas as que se salientam”.

Renan, referido por Sobral (2003), defende que a construção da nação requer três elementos a saber: “as *memórias* do passado; o *desejo* por viver em conjunto; a perpetuação da *herança*”. Ou seja, o discurso da identidade nacional, mesmo na sua forma moderna, não prescinde de elementos primordiais. A identidade nacional é uma convergência da política e dos particularismos culturais, por isso nunca chega a ser homogénea. Ao lado da crescente homogeneização cultural, assiste-se a uma

resistência por parte das culturas periféricas, de modo que mesmo ao nível nacional, a identidade é construída tendo em conta outras identidades particulares, com as quais mantém uma relação de convergência, de conflito ou mesmo de contradição (Hall, 2006).

1.3. O sector informal

O conceito foi usado pela primeira vez na conferência da Organização Internacional do Trabalho (OIT) havida em 1971 em Gana, mas foi popularizado pela missão da OIT a partir do Quênia 1972 (Maposse, 2011). Segundo a OIT, o setor informal apresenta as seguintes características: “ (1) pequena escala produtiva; (2) propriedade familiar; (3) dependência de recursos locais; (4) atividade intensiva do trabalho com tecnologia adaptada às condições locais; (5) habilidades adquiridas fora do sistema escolar formal; (6) facilidade de ingresso à atividade e (7) operação em mercados não regulados e competitivos (Swaminathan (1991), citado por Andressa de Sá Paschoal et al (2013:325). A partir desta caracterização, o setor informal foi, em muitos estudos, definido em oposição ao setor formal (Amaral, 2005).

Na verdade, o setor informal apresenta características muito diversificadas. Esta deve ser a razão por que não se encontra uma definição consensual deste conceito. Contudo, a revisão da literatura, indica que os fatores legal e económico, juntos ou um deles, constituem, em muitos casos, os principais elementos definidores do sector informal.

O setor informal, também chamado economia informal, inscreve-se na chamada economia não observada (ENO ou NOE em inglês). A principal característica da economia não observada é a ausência de registo e, em função das razões do não registo, ela subdivide-se em três grupos a saber: a) subterrânea cuja falta de registo é deliberada, por forma a fugir ao fisco e por não estar conformado com as disposições legais e administrativas; b) ilegal cuja ausência de registo decorre do facto de ser uma pratica proibida por lei e portanto, criminosa ou, pelo facto de ser realizada por pessoas não licenciadas, ainda que em si a atividade seja legal; c) informal que é uma produção familiar para a sua sobrevivência (INE, 2006; IBGE, 2007).

Do ponto de vista jurídico, a informalidade dos vendedores, decorre do fato de exercerem a sua atividade ilegalmente. Eles não possuem licença para exercer o negócio, nem para ocupar os locais onde vendem, para o caso do comércio informal fixo. Neste sentido, o setor informal seria, o

comércio realizado à margem e por vezes contra as leis que regulamentam o comércio, do ponto de vista fiscal, laboral e sanitário.

Do ponto de vista económico pode-se considerar setor informal as atividades comerciais ou de prestação de serviços para efeitos de sobrevivência; uma pequena produção em que o proprietário é, ao mesmo tempo, o trabalhador ainda que, em alguns casos possa ter alguns colaboradores sejam eles familiares ou não. Neste sentido, é considerado uma prática alternativa e marginal ou seja um conjunto de atividades de sobrevivência das camadas sociais pobres e marginalizadas no mercado de trabalho que escapa ao controle do estado (Martins, 2003; Raimundo de Sousa, 2009; Quive(s/d), Lopes(s/d)).

Esta última concepção, inscreve-se na perspetiva inicial da OIT, que nos seus estudos datados da década 70, considerava o setor informal urbano nos países em desenvolvimento, como resultando da exclusão ou da inserção precária no sistema capitalista, daí a sua vinculação com as camadas pobres e marginalizadas (Krein e Proni, 2010).

No entanto, actualmente ficou demonstrado que o setor informal não só abrange os pobres ou os menos escolarizados e nem se quer é uma atividade passageira como antes se pensava. Pelo contrário, é uma prática que vem crescendo e se consolidando em muitos países, tanto pobres como ricos, servindo como oportunidade de emprego, de sobrevivência e até de prosperidade para muitas famílias. Para o Estado, o setor informal afigura-se como espaço de ocupação da força de trabalho que, de outro modo, estaria desempregada, mas também de encaixe de alguma receita proveniente da cobrança das taxas.

O crescimento do sector informal está associado a fenómenos que afetam também os países desenvolvidos, designadamente a globalização e a liberalização da economia. Muitos países desenvolvidos que atravessaram momentos de crise económica, com implicações no mercado laboral, viram o comércio informal a crescer rapidamente, atingindo sobretudo as mulheres e os jovens, segmentos sociais mais vulneráveis ao desemprego. É o que se verificou nos EUA em 2008, com crise da zona euro, associada ao aumento da carga tributaria (Paschoal et al, 2013).

Além da simples sobrevivência, o setor informal também garante rendimentos médios ou altos. Vários estudos revelam que há pessoas no sector informal que ganham muito mais do que os que trabalham no sector formal ou na função pública, de modo que nem todos os operadores informais são pobres (Matsimbe, 2013; Maposse, 2011). Para dar conta desta complexidade, Capecchi (1989: 192-193), citado por Miguel de Barros (s/d:7), “propõe a tipologia de economia informal baseada

em três tipologias fundamentais: Economia informal de subsistência (actividades de produção e troca de bens e serviços realizadas no quadro da economia familiar, com finalidades de auto-consumo ou no âmbito das relações de reciprocidade e de solidariedade familiar e vizinhança; Economia informal de sobrevivência (actividades orientadas para a geração de rendimentos indispensáveis à sobrevivência dos actores e dos respectivos agregados familiares); Economia informal de rendimento (actividades orientadas para a geração de rendimentos, com a finalidade de promover a satisfação das necessidades dos agregados familiares, mas também de permitir a acumulação de riqueza e capital) ”.

Além da sua persistência, também constatou-se que a informalidade da economia atravessa todos os níveis, incluindo o setor formal, no sentido de que, por razões de fuga ao fisco e à regulamentação, muitas instituições e actividades comerciais, registadas ou não, realizam-se de forma informal. Se a informalidade está presente em toda a economia, então a distinção entre setor formal e informal não faz sentido.

Assim, na sua 90ª Conferencia Internacional em 2002, a OIT abandonou o conceito de setor informal, passando a usar o de economia informal, entendido como “todas as actividades económicas de trabalhadores e unidades económicas que não são abrangidas, em virtude da legislação ou da prática, por disposições formais”. (OIT, 2006 referido por Paschoal et al (2013: 327).

Este novo conceito ressalta dois aspectos importantes. Em primeiro lugar, não é o simples registo, ainda que seja importante, que garante a formalidade, mas também a observância dos requisitos estabelecidos na lei. Qualquer actividade não abrangida por disposições formais, independentemente de tal dever-se ao facto de o comércio realizar-se à margem da lei ou ao facto de, estando dentro da lei, não lhe ser aplicada, ela torna-se informal. A lei pode ser violada quer pelo Estado, quer ainda pelo comerciante contra os seus clientes ou contra os seus empregados.

Em segundo lugar, com este conceito passa-se a dar mais ênfase não tanto no julgamento moral ou na transformação da economia informal em formal, mas sim na necessidade de garantir condições básicas que assegurem decência do trabalho e dignidade humana aos seus praticantes. Trata-se portanto, de olhar o comercio informal do lado daquilo que a OIT chama de trabalho decente, entendido como “aquele trabalho que seja produtivo e de qualidade, garantindo ao trabalhador condições de liberdade, equidade, segurança e dignidade (OIT, 2006, apud Paschoal, 2013:329).

Um outro aspecto digno de registo, é a associação que se faz entre o setor informal e o comércio subterrâneo. Para os autores que consideram a evasão fiscal como critério definidor, o setor informal corresponde ao que se chama economia subterrânea ou mercado negro (Krein e Weishaupt Proni 2010). Como a palavra elucida, economia subterrânea, refere-se ao que está escondido e portanto invisível. Nesse sentido, pode designar tanto as actividades comerciais lícitas, mas realizadas à margem das leis, sendo por isso, oficialmente inexistentes; como pode designar actividades comerciais ilícitas, na medida em que também estas, são realizadas às escondidas (Infopédia, 2014). Lícitas ou ilícitas, todas as actividades comerciais informais são subterrâneas no sentido de que são invisíveis nas estatísticas oficiais e no fisco. Apesar de o comércio informal, regra geral, não estar abrangido no pagamento de impostos, há que distinguir entre aqueles que fogem de forma deliberada e os que não pagam simplesmente por falta de organização e legalização do negócio. Tendo em conta esta distinção, alguns autores reservam o conceito de economia subterrânea para os primeiros, isto é os que ocultam os seus produtos e serviços e, ou fogem deliberadamente ao fisco (Cabral,1983; Martins, 2003).

Todavia, entre os que fogem deliberadamente, também há que distinguir os legais, como por exemplo as empresas formais que, por razões de excesso de burocracia ou por achar o imposto pesado demais, ocultam a informação ou recorrem ao suborno e os que realizam negócios ilícitos, daí que ocultam não só o negócio, como também os respectivos rendimentos para efeitos de tributação sob pena de serem descobertos e responsabilizados. Para distinguir o setor informal lícito, com ou sem fuga deliberada ao fisco, do setor informal criminoso, alguns autores reservam o conceito de economia subterrânea ao conjunto de actividades comerciais que além da fuga ao fisco, são ilícitas e portanto criminosas, como o tráfico de drogas, armas, órgãos humanos, fraudes, lavagem de dinheiro, contrabando, roubo, tráfico de influência e corrupção (Francisco e Paulo, 2006; Infopédia, 2014). A economia subterrânea começa por ser criminosa e como consequência, foge ao fisco.

No caso específico de Moçambique, interessa para efeitos deste estudo, a definição proposta por Teresa Cruz e Silva (2003) num estudo que discute a contribuição das associações dos vendedores informais na organização e defesa dos interesses dos associados. De acordo com o estudo, por sector informal refere-se “aos indivíduos que participam numa actividade comercial, sem possuir licença legal para o seu exercício, e que não sendo directamente taxada, e portanto não reportada

oficialmente, no cofre geral, está abrangida pelo pagamento de taxas específicas às autoridades municipais” (Cruz e Silva, 2003:3).

Esta atividade, começa oficialmente em 1987, altura em que se inicia o processo da liberalização da economia no âmbito do programa de reajustamento estrutural liderado pelas instituições de Bretton Woods, designadamente, o Fundo Monetário Internacional e o Banco Mundial (Cruz e Silva, 2003; Frias (s/d). Logo a partida, foi considerada ilegal, tal como se pode atestar pelo uso de termos hostis e pejorativos como “*candongá*”³ e mais tarde “*dumba nengue*”⁴ (Cruz e Silva (2003:3), ou *mukhero*⁵, no caso do comércio transfronteiriço. A partir dos trabalhos de Chichava (1998); Francisco e Paulo (2006), Maposse (2011), também argumenta que o sector informal ter-se-ia desenvolvido a partir de 1987 com a introdução o programa de ajustamento estrutural, que ficou conhecido como Programa de Reabilitação Económica (PRE). Este programa, que marca a transição de Moçambique do sistema socialista para o estado liberal, caracterizou-se pela restrição de despesas e contenção de gastos, o que resultou na subida da inflação e no encarecimento da vida, sobretudo para as classes baixas. Tendo em conta os efeitos nefastos que este novo modelo comporta, decorrentes da rapidez e da violência com que se impôs leva alguns autores a designá-lo de “economia selvagem”, pois nem as mínimas regras do próprio liberalismo são aqui observadas (Ngoenha, 2011).

Todavia, Francisco e Paulo (2006), apesar de reconhecerem o peso da economia liberal, defendem que o surgimento do setor informal é anterior à liberalização e apontam a imposição da economia centralizada, como causa do surgimento da economia informal. A escassez dos produtos e o controle de preços pelo Estado, resultou na emergência de um comércio alternativo, praticado às escondidas. A introdução do PRE em 1987, apenas retirou o setor informal dessa clandestinidade forçada. O que é crítico, observam os autores, é que assim como não havia distinção entre o setor informal lícito e o setor informal ilícito ou criminoso, antes do PRE, depois da sua introdução, essa distinção também não existiu e as duas práticas foram toleradas (Francisco e Paulo, 2006). Seja

³ De acordo com Lopes (2004), a expressão é de uma das línguas angolanas, o *kimbundu* e identifica os negócios ilegais, clandestinos, com finalidade especulativa. Surge no final no dos anos 70 no quadro da economia centralizada

⁴ Termo *chanagana*, que, numa tradução livre, significa *confia na perna*, nesse caso para fugir da polícia camarária

⁵ De acordo com Chivangue (2012), em Namaacha, os estrangeiros que atravessavam a fronteira a pé, tinham o hábito de pedir aos residentes para ajudar a carregar as suas trouxas, dando-lhes depois alguma gorjeta. Do termo inglês “*carry*” usado pelos estrangeiros, os residentes de Namaacha, criaram a palavra “*mukhero*”, para designar este ato de carregar produtos atravessando a fronteira e muito rapidamente a palavra passou a ser usada mesmo para designar os nacionais que atravessavam a fronteira para comprar bens de consumo e de venda. Neste sentido, *mukhero* também pode significar contrabando quando feita por vias alternativas para fugir ao fisco.

como for, o facto é que as classes pobres, sem outras alternativas de sobrevivência, encontraram no setor informal a única estratégia de sobrevivência.

A cidade de Maputo viu, e continua vendo, a população pobre crescer exponencialmente, resultando daí o respectivo crescimento do setor informal. Por um lado, o êxodo rural das populações que procuravam na cidade o emprego e as melhores condições de vida, os regressados da ex- RDA, o retorno dos refugiados de guerra, que se encontravam em países vizinhos, os desmobilizados de guerra, e o conseqüente aumento da taxa de natalidade daqui decorrente, fizeram de Maputo, uma das cidades com maior índice de crescimento em África (Teresa e Cruz, 2002). E as conseqüências desse aumento populacional, para um país, já debilitado e subordinado a políticas de ajustamento estrutural impostas, são a pobreza, o desemprego⁶ e a exclusão social e por conseguinte, a desqualificação. Enfraquecido e ausente (Ngoenha, 2010), o novo Estado neoliberal, saído dos escombros do Estado socialista, torna-se, desde logo, incapaz de defender os “direitos dos cidadãos, o que leva conseqüentemente a uma crise do próprio conceito de cidadania” (Teresa e Cruz, 2002:78).

Paradoxalmente, a liberalização da economia, que é apontada como causa do surgimento da economia informal na medida em que criou muitos pobres, por outro lado é vista como solução do problema. Paschoal et al (2013), consideram que a regulamentação e a carga fiscal são os principais factores que promovem o sector informal, na medida em que forçam os comerciantes formais a migrar para o informal como forma de fugir ao fisco e às leis laborais, consideradas rígidas.

Por seu turno, Francisco e Paulo (2006) analisam o impacto da economia informal na protecção social, pobreza e exclusão social. No seu estudo, evidenciam que o sector informal, inscreve-se na informalidade que caracteriza de um modo global a economia moçambicana: “Cerca de 90% da economia nacional, e da sociedade moçambicana em geral, encontra-se mergulhada na informalidade. Isto é válido, tanto em relação ao mercado de trabalho, como para os mercados dos demais factores de produção: mercado de capitais produtivos e mercado de capital improdutivo imobiliário”. Nos mesmos termos, Mosca (2010:5), observa que o processo de reprodução tanto da riqueza como da pobreza na economia moçambicana inscreve-se dentro desta informalidade, entendida como o conjunto de “todas as relações de natureza económica, jurídica, sociais ou

⁶ Atualmente, “estima-se que anualmente ingressem no mercado de emprego cerca de 300.000 jovens” (Republica de Moçambique, 2014).

burocráticas que não estando reguladas parcial ou totalmente, existem e fazem parte das regras de funcionamento da sociedade e contribuem para que os padrões de reprodução da sociedade e economia persistam”. Portanto, se é verdade que a liberalização da economia determina em grande medida o florescimento do sector informal, importa igualmente, notar que outros fatores como o neopatrimonialismo, a corrupção e a falta de políticas sociais acertadas, concorrem não só para o crescimento do sector informal, como também da própria informalidade que acaba por afetar toda a economia e a sociedade em geral.

Neste sentido, Francisco e Paulo (2006) sustentam que é difícil distinguir entre o formal e o informal, dado que a linha que os separa não está clara. Referindo-se a economia informal, adoptam a definição proposta por Feliciano, (2004), segundo a qual, por economia informal se entende “todo o conjunto de actividades e práticas económicas legais realizadas por agentes económicos total ou parcialmente ilegais” (Francisco e Paulo, 2006:8).

Esta definição mostra que a ilegalidade do sector informal não está nos produtos ou nos serviços comercializados, mas sim no facto de os respectivos comerciantes não estarem licenciados. Em outras palavras, o sector informal refere-se a produtos e serviços lícitos ou legais, comercializados por pessoas não licenciadas, excluindo-se deste modo as actividades ilícitas, delituosas e criminosas como o tráfico de armas e droga, evasão fiscal, contrabando, roubo e corrupção. Já a definição da Teresa Cruz e Silva (2003), revela, na perspectiva de muitos comerciantes informais, a ambiguidade com que são tratados pelas autoridades governamentais. Ainda que não tenham licença e registo legal para o exercício da sua actividade, a partir da altura em que o Município lhes cobra taxas⁷, significa um reconhecimento, ou por assim dizer, um licenciamento da sua actividade, ainda que de forma implícita. De contrário, deveriam ser ignorados também na cobrança de impostos.

1.4.Exclusão social e Pobreza

Exclusão social e pobreza são conceitos próximos e nalgumas vezes se confundem. Mas nem por isso, deixam de ser diferentes. Das leituras efetuadas, notámos que em muitos estudos, no lugar da exclusão social, fala-se mais da pobreza, ou seja o conceito de exclusão social é usado ou como

⁷ Além das taxas diárias, os vendedores informais, têm a possibilidade de cumprir as suas obrigações fiscais, via Imposto Simplificado de Pessoas Singulares (ISPC), criado especificamente para o setor (Maposse, 2011).

sinónimo de pobreza ou como um dos seus indicadores. Esta situação pode explicar-se pelo peso que a pobreza representa na sociedade, ou ainda pelo facto de os estudos que se realizam, a semelhança do que acontece com a imprensa pública, seguirem o discurso do governo mais centrado no conceito de pobreza do que no da exclusão social (Maleane e Suaiden, 2010).

No Plano de Acção para a Redução da Pobreza Absoluta (PARPA I), o governo, define pobreza como “a incapacidade dos indivíduos de assegurar para si e para os seus dependentes um conjunto de condições básicas mínimas para a sua subsistência e bem-estar, segundo as normas da sociedade” (Relatório Anual da Pobreza, 2005). Esta definição responsabiliza o pobre pela sua condição de pobreza. Justamente por isso, foi prontamente criticada pela Sociedade Civil pois na sua óptica, existem “pobres capazes de assegurar as condições básicas de subsistência e bem-estar mas estão impossibilitados de o fazer” (RAP, 2005). Já no PARPA II, depois das críticas que recebeu, o governo define a pobreza como sendo a “impossibilidade por incapacidade de/ou falta de oportunidade de os indivíduos, as famílias e comunidades de terem acesso às condições básicas mínimas, segundo as normas básicas da sociedade”. Ao contrário da primeira, esta definição coloca as duas alternativas em jogo: o pobre como responsável da sua pobreza e como vítima de condições estruturais que o impossibilitam de se emancipar da sua condição de pobre. A Sociedade Civil, queda-se mais para a perspectiva estruturalista, considerando a pobreza absoluta como uma vulnerabilidade decorrente “da não criação do acesso às condições básicas de vida e bem-estar dos cidadãos e das famílias, e dos agregados familiares” (RAP, 2005). Para as organizações da Sociedade Civil, a pobreza é um conceito multidimensional, podendo subdividir-se em dimensões humana, social, económica e política (RAP, 2005).

Os estudos qualitativos, que têm sido desenvolvidos visando ajudar o governo na monitoria e avaliação do PARPA II, apresentam uma contribuição valiosa sobretudo pela sua preocupação em definir a pobreza a partir das percepções locais (Paulo et al, 2007), traduzindo assim o reconhecimento do carácter contextual dos conceitos de pobreza e exclusão social (Nascimento e Matias, 2008; Maleane e Suaide, 2010). Mesmo havendo ligeiras diferenças na percepção da pobreza dependendo do contexto em que os estudos foram realizados (campo, semiurbano, cidade), de um modo geral, os trabalhos revelam percepções comuns, o que permitiu às autoras sistematizar a definição da pobreza em três eixos: “ausência do rendimento e bens necessários para atender às necessidades básicas; um sentimento de não ter voz e de impotência nas relações com

as instituições da sociedade e o estado; e uma vulnerabilidade face a choques adversos” (Paulo et al,2007: 13).

Tal como documentam autores como Rodrigues (s/d), Nascimento e Matias (2008), Fernandes da Silva (2009), exclusão social é um conceito mais abrangente relativamente à pobreza. Já Maleane e Suaiden (2010:69), consideram que os dois conceitos não têm necessariamente alguma subordinação, daí que afirmam que alguém pode “ser pobre e não ser excluído, como também nem todos os excluídos são pobres”. Rodrigues (s/d)⁸, defende que “enquanto a pobreza tem uma vertente basicamente económica, entendida como ausência de recursos ou de rendimentos, o conceito de exclusão social refere-se a um processo complexo e multidimensional, com efeitos progressivos e cumulativos nos indivíduos e nos grupos nos espaços locais e nas regiões, assim como na sociedade em geral”. Nos mesmos termos, Fernanda da Silva et al (2009:9), destacam que relativamente à pobreza, a exclusão social é um conceito complexo e multiforme, pois “a pobreza diz respeito à privação de certos recursos por dada parcela da população, ou seja, a questões económicas, enquanto a exclusão social remete a problemas de ordem: social, económicos, políticos, relacionais...”

De acordo com Leal (2004:2), o uso deste conceito, “tem suas raízes nas ciências sociais francesas e dialoga com outras noções, como a de marginalidade e *underclass*”. Apoiando-se no trabalho de Paugam (1996), defende que os primeiros usos, atribuídos a Pierre Massí e J. Klanfler, na década de 1960, “remetiam à ideia da sobrevivência de uma população à margem do progresso económico e da partilha dos benefícios da sociedade industrial”. O conceito de marginalidade, como sinónimo de exclusão, pode ser lido sob duas perspetivas: a culturalista que responsabiliza o pobre pela sua situação e a estruturalista, para a qual, o pobre é vítima de condições estruturais que o cercam. A partir da sua análise histórica, Leal (2004), identifica três usos do conceito exclusão social: rotura de laços sociais, integração precária na sociedade capitalista, impossibilidade de usufruir os direitos da cidadania. Enquanto rotura de laços sociais, a exclusão designa tanto o processo, o conjunto de vulnerabilidades que levam o indivíduo a se desvincular do mercado de emprego e, ou dos laços familiares e comunitários, como também o próprio ponto de chegada, o estado extremo desse processo de ruturas e isolamentos sucessivos. Como inserção precária, a exclusão revela o carácter contraditório do capitalismo: para a sua existência e reprodução, produz necessariamente excluídos. A este respeito, Nascimento e Matias (2008) apoiando-se em Xiberras

⁸ Disponível em <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/1477.pdf>

(1996) e em Sawaia (2006), também sublinham que enquanto parte integrante da sociedade capitalista, a exclusão será necessariamente caracterizada por esta contradição, pois toda a exclusão implica alguma inclusão, não havendo por isso, uma exclusão absoluta. Desta análise resulta a sua definição segundo a qual, a exclusão, é “um processo dialético, que só existe conjuntamente e em relação à inclusão, podendo, portanto, ser entendido como *exclusão/inclusão social*” (Nascimento e Matias, 2008:90).

Neste sentido, consideramos que, sendo a exclusão social mais abrangente que a pobreza, não é possível ser pobre sem ser excluído, pois a pobreza em si já é um tipo de exclusão. Uma pessoa desprovida de recursos financeiros ou outros recursos de sobrevivência, também pode ser excluída nas redes sociais, no acesso a serviços sociais básicos como atendimento hospitalar, educação, acesso a corrente elétrica, entre outros. Claro que a exclusão social, nas suas diversas manifestações, também pode contribuir no empobrecimento das pessoas, na medida em que a falta de acesso a determinados serviços como a educação, o crédito bancário, impede as pessoas de produzir, ganhar dinheiro ou aceder a determinadas oportunidades rentáveis. Porém, a exclusão nem sempre significa pobreza.

O segundo elemento da definição de pobreza proposta por Paulo et al (2007), que se prende com o não ter voz e impotência nas relações com o estado e as instituições sociais, remete-nos para a dimensão política da exclusão. Há um distanciamento que as pessoas experimentam com as instituições estatais e, mesmo quando conseguem se fazer ouvir, as suas preocupações não são atendidas, daí o sentimento de impotência. Esta situação, pode ser resultado ou indutora da pobreza, mas em si mesma não é pobreza.

Determinadas pessoas ou segmentos sociais podem usufruir de seus direitos de votar, de opinar, mas mesmo assim, serem pobres (Nipassa, 2010). Mesmo ao nível do setor informal, há vendedores que apesar de estarem excluídos dos direitos laborais como a segurança social, segurança no local de trabalho, rendem o suficiente para não serem colocados no grupo dos que são considerados pobres. Muitos deles, particularmente os do comércio transfronteiriço, vulgarmente conhecido por *mukhero*, têm rendimentos que, de longe superam o que se paga na Função Pública ou nas empresas (Matsimbe, 2013).

CAPÍTULO II

REVISÃO DA LITERATURA

2.1. A opressão colonial e a gênese do conceito de unidade nacional

Para Eduardo Mondlane (1995), primeiro presidente da Frelimo e principal teórico da unidade nacional, se o distanciamento dos colonos com as populações moçambicanas e a subordinação de Moçambique aos interesses de Portugal contribuiu para promover o tribalismo, por outro lado, a crueldade do próprio colonialismo, facilitou o desenvolvimento de uma consciência de união e solidariedade de todos os moçambicanos. Todos partilhavam a mesma experiência de sofrimento e opressão sob o jugo do mesmo inimigo. Segundo Mondlane (1995:89), a ideia da unidade nacional, que levou muito tempo a desenvolver-se, começou nas zonas urbanas entre algumas minorias⁹, na sua maioria assimiladas já “destribilizadas”, não só porque viam de perto o colonialismo, mas porque compreendiam claramente que a força do colonialismo reside na nossa fraqueza, que é a desunião. Estas minorias, agrupadas em organizações, “desenvolveram acções políticas sob a capa de programas sociais, ajuda mútua, e actividades culturais e desportivas” (Mondlane,1995:90). A elas juntou-se o esforço dos escritores ainda que se encontravam distantes das populações, o trabalho da NESAM (Núcleo de Estudantes Secundários Africanos de Moçambique), e a resistência activa dos operários, por meio de greves nas empresas, o movimento cooperativo das populações nas zonas rurais, com particular destaque para a população de Mueda em Cabo Delgado. Como agiam isoladamente, todas estas iniciativas, foram facilmente esmagadas, mas foi essa experiência que contribuiu para elucidar a importância estratégica da unidade de todos os moçambicanos, enquanto condição essencial para lutar contra o colonialismo.

Mesmo os três movimentos nacionalistas, criados nos países vizinhos, fora do alcance da PIDE, não lograram grandes sucessos porque agiam separadamente. Porém com a ajuda de Julius Nyerere e de Kwame Nkrumah, presidentes de Tanganhica (hoje Tanzânia) e de Gana respetivamente, e da Conferencia das Organizações Nacionalistas das Colónias Portugueses (CONCP), os três

⁹Entre as organizações criadas neste contexto, destaca-se a Liga Africana, O Grémio Africano mais tarde Associação Africana, da qual surgiram a ala mais radical, o Instituto Negrófilo, isso na década 20 e o jornal de protesto, intitulado, O Brado Africano. Uma outra terceira organização, a Associação dos naturais de Moçambique, inicialmente concebida para defender os interesses dos brancos, alargou-se para outros grupos étnicos e lutou muito contra o racismo (Mondlane, 1995:90).

movimentos uniram-se e deram, em 1962, origem a Frelimo. O 1º Congresso da Frelimo, no qual Mondlane foi eleito Presidente, definiu a unidade nacional como condição primeira para a vitória dos moçambicanos (Mondlane, 1995).

Os pressupostos teóricos que influenciaram a definição da unidade nacional, subjacentes nos fundadores da nação moçambicana inscrevem-se, quer na visão pan-africanista, na altura em voga, que definia a unidade do continente e das respetivas nações como um imperativo político, capaz de garantir a independência e a soberania da África (Machili,1995), quer ainda no pensamento moderno, conhecido pela sua visão dicotómica e pelo seu evolucionismo (Ngoenha,2000; 2010). Para a modernidade, os africanos são selvagens, primitivos que carecem da civilização, ou seja de serem introduzidos no modo de vida ocidental. Se por um lado, a Frelimo era contrária à colonização e a discriminação racial, de alguma maneira caucionadas pelo pensamento moderno, por outro lado reconhecia na modernidade valores inovadores e imprescindíveis para uma sociedade que se quer civilizada. Assim do ponto de vista sócio cultural, a Frelimo entendia que era preciso substituir os valores tradicionais moçambicanos que se mostravam contrários à ciência e ao progresso (Ngoenha,2000).Em termos políticos, devia passar-se das tradicionais identidades étnicas, para uma identidade nacional, condição fundamental para a constituição do estado nação homogéneo. Em nome da construção do Estado moçambicano moderno e coeso, justificaram-se a concentração e o monopólio do poder pelo partido libertador bem como a imposição de uma única identidade nacional oposta às identidades étnicas.

A unidade nacional, brota não da partilha de uma base cultural comum ou de uma vontade deliberada dos povos, mas sim como uma estratégia de sobrevivência. Foi o próprio colonialismo que, sem querer, forçou a unidade dos moçambicanos. Trata-se de uma unidade política, entendida como a convergência de todos os moçambicanos oprimidos ou contrários à opressão, sob direção de um único partido, pela causa da libertação da terra e dos homens. A diversidade étnica tolerada por Portugal, e entendida por Mondlane como promotora do tribalismo, constitui o principal inimigo da unidade nacional. Esta ideia basilar, foi retomada com vigor por Samora Machel e manteve-se viva no seio da Frelimo¹⁰ até a instauração da democracia multipartidária.

¹⁰Por exemplo, no seu manifesto de 1991, a Frelimo, propôs-se a “combater todos os factores de divisão baseados na tribo, origem étnica, raça, religião e região e todas as manifestações que possam perigar a unidade nacional” (Frelimo, 2009:11).

2.2.Unidade nacional e gestão da diversidade étnico -cultural: modelos teóricos

O conceito de unidade nacional, sempre mereceu o respeito e aceitação de todos os moçambicanos. As divergências que seguiram colocavam-se ao nível da sua interpretação. A ala “revolucionária” da Frelimo reduzia a unidade nacional a uma perspectiva meramente política, cuja operacionalização, passava pela assimilação de um conjunto de valores novos consentâneos com o estado moderno em construção, representados pela figura do “Homem Novo”. No imaginário das populações e dos chefes tradicionais, a unidade nacional passava justamente pela apropriação ou reapreciação de valores culturais locais, reprimidos primeiro pelo colonialismo e depois pela própria Frelimo. O desafio que se colocava era o de saber como gerir a diversidade cultural, no contexto de uma sociedade multicultural: nivelar as diferenças em nome de uma identidade e de um projeto nacional comuns, ou construir o estado, mantendo as especificidades culturais de cada etnia.

Ainda que não se possa falar seguramente da existência de uma política de gestão da diversidade cultural moçambicana, se quisermos comparar estas abordagens com os modelos europeus, podemos identificar duas perspectivas multiculturais diametralmente opostas: “o multiculturalismo assimilacionista e o multiculturalismo diferencialista” (Candau, 2008:50), ou, se quisermos usar os conceitos de Boaventura de Sousa Santos (1999:6), universalismo anti-diferencialista e universalismo diferencialista respetivamente.

O multiculturalismo pode ser usado numa perspectiva descritiva, para significar a simples coexistência de diversas culturas na mesma sociedade ou numa perspectiva prescritiva para indicar as políticas de gestão da diversidade cultural (Santos,1999; Candau,2008). Como política de gestão da diversidade, Candau (2008:50) destaca três abordagens que têm sido adotadas nos diferentes contextos, designadamente: “o multiculturalismo assimilacionista, o multiculturalismo diferencialista e o multiculturalismo interativo, também denominado interculturalidade.”

A perspectiva assimilacionista, defende a integração dos diferentes grupos minoritários, que se encontram marginalizados, discriminados e desfavorecidos, na sociedade hegemónica. A preocupação aqui é construir uma cultura homogénea, o que implica a adoção da cultura da

sociedade hegemónica por parte das minorias¹¹ (Vala, 2003). O assimilacionismo, ou “universalismo anti-diferencialista”, advoga a homogeneização cultural e coloca a cidadania política acima das especificidades culturais.

É assim como pretendiam os revolucionários da Frelimo: destruir os valores coloniais e tradicionais na sociedade moçambicana e impor novos valores revolucionários e compatíveis com o Estado-nação. Tal como argumentava Samora Machel (2011:52) “unir todos os moçambicanos, para além das tradições e línguas diversas, requer que na nossa consciência morra a tribo para que nasça a Nação”. É verdade que não se abandonam todos os valores culturais tradicionais ou de origem, mas boa parte dos valores étnicos ou específicos a um dado grupo, cede lugar a um novo conjunto de valores de carácter universal. Em nome do universalismo, os direitos de cidadania são iguais e extensivos a todos os moçambicanos enquanto sujeitos singulares e não como comunidades específicas.

Ao contrário da assimilação, a abordagem diferencialista, preconiza o reconhecimento e promoção da diferença, enquanto garantia da expressão das diferentes identidades culturais que compõem a sociedade. Então, em nome do direito a diferença, as populações insurgiram-se às imposições da Frelimo. Se considerarmos o carácter relativo e histórico da cultura, é evidente que o universalismo não passa de uma cultura particular imposta sob capa de valores universais (Santos, 1999; Ngoenha, 1993). Mas a diferenciação ou segregação também não foi e nem é uma boa proposta, para um povo que se quer unido. Esta abordagem tem o inconveniente de essencializar as culturas e de enfatizar as relações categorizadas em detrimento das relações personalizadas (Vala, 2003). Levada ao extremo, resulta num verdadeiro *apartheid* cultural, ao favorecer a separação das pessoas em função das suas diferenças culturais. Exacerbar as diferenças, não só dificulta a consolidação da unidade nacional, como também acaba por ser uma oportunidade não só para a promoção da mesma exclusão que se quer prevenir, como também de vedar às pessoas, a possibilidade de experimentarem outros modos de vida.

Na perspectiva de Taylor (1994), foi a partir do conceito de igual dignidade de todos os cidadãos em oposição ao conceito de honra que preconizava um tratamento preferencial e diferenciado, que resultou a política do universalismo ou de igual dignidade de todos os cidadãos. Esta política

¹¹ No entanto, outros argumentem que a assimilação, não significa homogeneização, ou perca total dos valores do endogrupo. A assimilação ocorre ao nível dos valores mais gerais, nacionais, mas os valores culturais específicos são preservados (Pires, 2003).

preocupa-se com a promoção e defesa dos direitos civis, políticos e económicos de todos os cidadãos mas exclui ou pelo menos procura nivelar as diferenças culturais. Muito cedo, ficou evidente que mesmo a neutralidade ou indiferença em relação aos valores culturais, em favor da cidadania universal, resulta na subjugação e discriminação dos grupos desfavorecidos. Assim, a partir da ideia de identidade, ou seja do direito, também universal, que todo o homem tem, de individual ou coletivamente, formar a sua identidade, surge a política de diferença em reconhecimento das identidades culturais ignoradas, disfarçadas ou assimiladas pelo grupo dominante. Se é verdade que os cidadãos precisam de receber o mesmo tratamento, os mesmos direitos e privilégios, não é menos verdade que, também precisam de ter o direito de desenvolver as suas identidades específicas.

Portanto, a política de igual dignidade, tem de ser promovida, respeitando as identidades culturais. Por outro lado, o reconhecimento das particularidades culturais, por legítimo que seja, se não for acompanhado pela protecção dos direitos e liberdades individuais das pessoas, leva consigo o risco de violação dos direitos humanos universalmente consagrados. Determinadas práticas que atentam contra a dignidade humana, como por exemplo a excisão feminina, os casamentos prematuros, podem ser defendidos em nome da cultura.

Ainda que nenhuma delas tenha conseguido se impor efetivamente, a assimilação e a diferenciação são duas perspetivas, cada uma com seus defensores. Tal como evidenciamos, cada uma delas apresenta inconveniências para a construção de uma sociedade que se quer intercultural. As relações interétnicas são mais categorizadas do que personalizadas, o que faz com que ainda persistam estereótipos sobre outros grupos, principalmente sobre os do centro e norte do país, daí que, mais do que a simples tolerância da diversidade étnica, sugerimos, à luz das teorias de Vala (2003) e de Candau (2008), uma política de gestão da diversidade mais focalizada nas relações e na convivência entre pessoas de diferentes pertenças identitárias.

A terceira abordagem, a do multiculturalismo interativo, ou da interculturalidade, afigura-se como a mais apropriada, na medida em que rompe com a visão essencialista da cultura e com os relacionamentos categorizados entre as pessoas. “Concebe as culturas em contínuo processo de elaboração, de construção e reconstrução” (Candau, 2008: 51). Esta abordagem, considera as relações culturais como sendo conflituosas e historicamente determinadas e as sociedades modernas como sendo culturalmente híbridas, feitas de identidades abertas e em contínua transformação (Candau,2008). Ela está de acordo com o que Vala (2003:58) designa por

“individuação e dinâmicas das identidades comuns”. Nesta perspetiva enfatizam-se as relações interpessoais em detrimento das relações grupais. Ainda que as identidades étnicas sejam relevantes, considera-se que existem outros espaços ou grupos de pertença, que fazem com que as pessoas tenham identidades múltiplas. Dependendo do contexto e das necessidades, as identidades étnicas podem sobressair em detrimento das outras, mas o contrário também vale. Há casos em que as identidades étnicas perdem relevância em detrimento de outras identidades, o que significa que uma pessoa pode se identificar mais com pessoas de outras etnias do que com as do seu grupo étnico. Reconhecer e promover as identidades múltiplas, ajuda muito a promover relacionamentos baseados não só na etnicidade mas também, em outras identidades partilhadas por pessoas de diferentes grupos étnicos.

2.3.Unidade nacional como homogeneidade: A prática do multiculturalismo assimilacionista

Durante a luta de libertação nacional, a Frelimo, adotou uma espécie de multiculturalismo assimilacionista, que consistia em juntar militares de diferentes regiões e grupos etnolinguísticos nas mesmas unidades, onde eram promovidas danças e cantos de diferentes partes do país. A preocupação não era tanto o fortalecimento da diversidade étnica e cultural, mas sim a proteção desses grupos de uma eventual etnicidade, seja ela provinda dos membros ou da mão do inimigo (Mondlane, 1995; Cabaço,2007). Neste contexto, ninguém podia fazer uma reivindicação ou simples referência de natureza étnica, sob pena de ser interpretada como promoção do tribalismo e afronta à unidade nacional (Meneses,2009).

Não obstante o reconhecimento do peso da tradição na vida das pessoas, ela foi combatida com todas as armas e quando fosse reapropriada, selecionavam-se apenas valores ou práticas que facilmente se ajustavam aos princípios da modernidade. Havia assim, uma distinção entre práticas reacionárias, aquelas que eram contrárias ao espírito do progresso, tais como a poligamia, o alcoolismo, o *lobolo* e o curandeirismo, e por outro lado, figuravam as revolucionárias, consentâneas com o projeto da nova sociedade, entre as quais os sistemas de produção e de troca, a solidariedade e as artes (Cabaço,2007). Como escreve Lundin (1995), na verdade as práticas próprias do universo sócio cultural moçambicano rotuladas de obscurantismo foram combatidas e por conseguinte, “da cultura local, ficou aquilo que os antropólogos classificam de folclore, como

por exemplo, danças para a recepção de dignatários em visita ao País ou para festivais” (Lundin, 1995:438).

Igualmente, os líderes tradicionais foram estigmatizados e banidos, pois eram associados com os dois inimigos da revolução: a tradição e a administração colonial. Com efeito, durante a luta de libertação, a Frelimo e os líderes tradicionais tiveram um relacionamento conflituoso sobre a gestão social e económica nas zonas libertadas. Este conflito, foi interpretado pela Frelimo como resultado de diferenças ideológicas, entre por um lado a ala revolucionária e os líderes tradicionais que queriam fazer da liberdade, oportunidade para enriquecimento próprio, a custa do povo. Uma vez que o inimigo era identificado com o sistema opressor, os líderes tradicionais, a menos que provassem a sua desvinculação com o poder linhageiro e as práticas coloniais, passaram também a ser considerados inimigo; um “inimigo interno” de natureza ideológica cujo combate era decisivo para a construção do Homem Novo (Cabaço,2007:408).

Muito cedo, Mondlane (1995: 129), sustentava que, o poder dos chefes tribais atingiu os seus objetivos na sociedade pré-colonial porque restringia-se a uma zona limitada, mas não podia “satisfazer as necessidades de um estado moderno”, pois traz consigo valores negativos do colonialismo: o feudalismo, o autoritarismo e o elitismo. Nesse sentido, ao contrário do sistema colonial de dupla administração, no novo estado em construção, só haveria espaço para um único poder.

Neste contexto, os chefes tradicionais¹², tidos como principais rostos do tribalismo, eram equiparados com o sistema colonial, por isso foram combatidos na mesma medida. Acusados de serem colaboradores e representantes da mentalidade colonial, viram o seu poder confiscado a favor, numa primeira fase, dos Grupos Dinamizadores¹³ e mais tarde dos Secretários de Bairro.

¹² Citando a Voz da revolução, Mondlane (1995:130), conta o caso do régulo Nhapale da região de Mutarara em Tete, que foi submetido a um julgamento popular, liderado por um dirigente da Frelimo e foi condenado a morte, acusado de colaborar com o colonialismo

¹³ Os Grupos Dinamizadores (GD), que segundo Jossias (2004), foram o embrião daquilo que seria o poder local, surgem durante o governo de transição em 1974. Tratava-se de uma estrutura composta por pessoas eleitas nas reuniões públicas, de reconhecida idoneidade, capazes de organizar e mobilizar a população e que não estivessem associadas com práticas reacionárias ou obscurantistas. Funcionavam nas instituições públicas, nas empresas, fábricas e nos bairros residenciais e primeiramente, tinham como missão divulgar as decisões dos Acordos de Lusaka e a política da Frelimo. Mais tarde, asseguraram a gestão de serviços e das empresas. Ao nível das populações, serviam como agentes da administração, mediavam conflitos, promoviam o policiamento e outras atividades sociais, económicas e culturais. Com a criação das Células do Partido, os GD, deixaram formalmente de representar o Partido e passaram a ser simplesmente organizações de massa (Jossias,2004; Brito,2010).

2.4.Frelimo, tribalista anti- tribalista?

Os três movimentos que deram origem a Frelimo, eram na sua maioria compostos e liderados por pessoas do centro e norte do país, mas a direção da Frelimo foi constituída na sua maioria por pessoas do Sul do país. Por causa disso, as pessoas do centro e norte sentiram-se excluídas e as relações no seio do movimento, ficaram muito tensas, o que resultou em conflitos e deserções. Com a morte de Mondlane, a situação ficou mais crítica ainda. Uria Simango, um nacionalista do centro, que na altura ocupava o cargo de Vice-Presidente da Frelimo, era visto como sucessor natural de Mondlane. Contudo, foi preterido por ser considerado reacionário e foi indicado Samora Machel. Mas para as pessoas do norte do Save, a rejeição de Uria Simango tinha a ver com o tribalismo das elites do sul, particularmente os *changanes*. Como era do centro do país, então escolheram Machel que é de Gaza. O próprio Uria Simango, escreveu em 1969 um documento, que lhe teria custado a expulsão no seio da Frelimo, intitulado *Glomy Situation in Frelimo (Triste Situação da Frelimo)*, denunciando o tribalismo dos sulistas e a marginalização dos grupos de centro e norte, nos seguintes termos:

“Desde 1966, tem-se manifestado uma tendência no grupo, infelizmente composto por gentes do sul, que incluíam o falecido presidente da Frelimo, no sentido de tomarem decisões por eles próprios e impô-las aos outros por meio das suas manobras. O falecido presidente foi criticado por certas pessoas do Sul pelas consequências que este método poderia trazer na causa final. Não se fez caso deste aviso. Este grupo continua com este método. Realizaram-se vários encontros na casa de Janet [esposa de Eduardo Mondlane] tendo tomado parte neles só os membros da tribo.” (apud Chichava,2008:5).

Confundindo “unidade e unicidade” (Chichava, 2008:10), a Frelimo tentou implantar um estado igualitário e monocultural, o que implicava a assunção de uma cidadania nacional oposta a cidadania étnica. Em 1977, dois anos depois da independência, a Frelimo transforma-se num partido marxista-leninista e hegemónico. Ai o círculo ideológico fecha-se cada vez mais. Todas as formas de organização que não se enquadravam no novo figurino desapareceram e em seu lugar emergiram organizações populares ou de massa; na verdade braços da própria Frelimo, nomeadamente a Organização da Mulher Moçambicana (OMM) e a Organização de Jovens Moçambicanos (OJM) e as organizações profissionais como a Organização Nacional dos Professores (ONP). É igualmente criada a figura de Grupos Dinamizadores, cujos membros

acumulavam as funções administrativas e político-partidárias (Brito, 2010). Com esta postura, a Frelimo não só perdeu a sua legitimidade, mas também passou a ser vista como prolongamento do sistema colonial, enquanto única entidade digna de decidir o que é o bem comum, mesmo quando vai contra os direitos e liberdades dos outros. Ribeiro (2007), sustenta que em termos comparativos, pelo menos do ponto de vista da sua relação com a sociedade ou do exercício do poder, o Estado pós colonial da 1ª República (socialista), esteve mais próximo do Estado colonial do que com o estado multipartidário da 2ª República. Independentemente das boas intenções, a violência e as limitações das liberdades, fazem da primeira República, pelo menos na perspetiva dos governados, o prolongamento do Estado colonial (Ngoenha, 2010).

Em segundo lugar, a sua governação centralizada, aliada à incapacidade do próprio Estado em providenciar condições sociais e económicas em igual medida a todos os moçambicanos, continuou a criar no seio dos moçambicanos, sobretudo os do norte do Save, o sentimento de exclusão e de tribalismo¹⁴. O nivelamento cultural, longe de consolidar a unidade nacional, fomentou a etnicidade, no sentido de que grupos étnicos do norte do Save, sentiram-se vítimas do tribalismo dos sulistas e reivindicaram os seus direitos e a sua inclusão no panorama sociopolítico nacional em termos étnicos. A direção da Frelimo era vista como tribalista, uma vez que era constituída sempre por pessoas do sul de Moçambique¹⁵, particularmente os *changanas*. O facto de os três primeiros presidentes da Frelimo, serem oriundos de Gaza, foi interpretado como sendo a reedição do antigo império de Gaza, liderado pelos soberanos *changanas* (Sochangane, Muzila e Ngungunhana), que se estendia do sul até ao rio Zambeze (Lundin,1995). A despeito de todos os esforços empreendidos, no sentido de combater o tribalismo e o regionalismo, sempre em nome da unidade de todos os moçambicanos, a Frelimo foi vista como sendo tribalista; como uma aliança entre os intelectuais do sul e os macondes (Abrahamsson e Nilsson,1998:34; Chichava, 2008).

Rafael da Conceição (2006), num estudo antropológico realizado entre os grupos sociais de CaboDelgado, também chega a mesma constatação. A união no seio do movimento foi mais formal do que real, visto que o embrião da identidade nacional ficou circunscrito aos combatentes da luta

¹⁴De acordo com Lundin (1995: 425, 426), existem muitas hostilidades quer de natureza étnica, quer de natureza religiosa em Moçambique, algumas delas criadas e, ou exploradas pelo governo colonial ao tratar de forma diferenciada diferentes grupos moçambicanos, em função da religião, da origem étnica, da educação ou da pele.

¹⁵Esta generalização não corresponde a realidade, de modo que a afirmação não pode ser tomada literalmente. Nem todos os grupos do sul, nem mesmo os *changanas* de Gaza, têm acesso ao poder e aos recursos económicos. Desde sempre, nestes grupos, existiram outras pessoas que se sentem excluídas e que não se identificam com a Frelimo (Lundin, 1995: 459,460).

de libertação nacional. Dado que os *mwani* (um grupo étnico costeiro), não participaram na luta de libertação nacional e professam a religião islâmica acabaram tendo uma identidade própria que não compactuava com a das elites macondes e dos grupos do sul, que participaram na luta e professam a fé cristã (católicos e protestantes). Esta situação, explica segundo Rafael da Conceição (2006), a razão por que os *mwanis* foram excluídos e perderam a sua relevância político-económica em detrimento dos *macondes* na província de Cabo Delgado. Portanto, nos termos em que foi definida, a identidade nacional acabou sendo percebida como uma imposição de um grupo, neste caso as elites do sul e os macondes e excluiu outras identidades consideradas suspeitas ou incompatíveis.

A hegemonia dos grupos do Sul, segundo alguns argumentam, explica-se pelo facto de que estes nacionalistas apresentavam-se mais informados e com uma educação relativamente mais avançada, mercê das várias oportunidades de que se beneficiaram na capital Lourenço Marques (hoje Maputo). De um modo geral, o sul gozou de algumas vantagens, enquanto o norte do Save ficou marginalizado (Chichava, 2008). As Igrejas Protestantes, que só podiam operar na zona sul, também contribuíram muito no processo de formação, à margem da educação colonial, de elites intelectuais negras com uma consciência crítica muito forte e que vieram a constituir a liderança da Frelimo (Ngoenha, 2000; Saúte, 2005). Foi com base nesta vantagem, que as elites do sul, deliberadamente ou não, marginalizaram os grupos do norte do Save. A designação *xingondo*¹⁶, termo pejorativo usado desde esse período de luta de libertação até hoje por pessoas do sul, para se referir a pessoas do norte do Save, indica claramente que houve ou ainda existe alguma estigmatização contra estes grupos.

O sentimento de exclusão, sobretudo entre os grupos étnicos do centro e norte de Moçambique, resultou na resistência ao projeto nacionalista e na exploração da etnicidade para fins políticos, tal como fez a Renamo. Se para muitos, a Renamo, foi criada por potências estrangeiras para enfraquecer o projeto da Frelimo, ela argumenta que a sua luta tinha em vista acabar com o comunismo e o tribalismo da Frelimo (Chichava, 2008:9) e a conseqüente reintegração dos régulos

¹⁶*Xigondo* é um conceito formado a partir de *ngondo* que em *maconde* significa guerra. Durante a guerra de libertação nacional, a palavra era usada para designar guerreiros, porém muito cedo, foi usada por pessoas do sul do país para designar indiscriminadamente, todas as pessoas do norte e centro país, consideradas gente de baixo nível cultural e educacional. Do *ngondo*, passou-se para o termo changane *xingondo* que significa “indivíduo rude; boçal; selvagem” (Dicionário da Língua Portuguesa, 2003).

e dos valores culturais tradicionais¹⁷. Aliás, parte dos seus fundadores, incluindo o seu líder, Afonso Dhlakama, são dissidentes que saíram da Frelimo, na sequência destas clivagens e polarização étnica (Lundin, 1995).

Christian Geffray, um antropólogo francês, desenvolveu um estudo na província de Nampula, procurando perceber, por que a guerra movida pela Renamo, em princípio assumida como agressão externa, teve muita adesão por parte das populações moçambicanas. De acordo com Florêncio (2002), Geffray, reconhece a interferência tanto da Rodésia como da África do Sul na guerra, mas acha que, a teoria da agressão externa sozinha não explica completamente as causas da guerra, justamente porque não toma em consideração a adesão voluntária das populações rurais na causa desta guerra. As populações, terão aderido à guerra, como reação à imposição de um sistema político económico desajustado com a sua realidade (Brito, 2010; Costa,2009). A Renamo explorou bem o erro de tentar impor um estado monocultural, contrário aos valores socioculturais locais. A sua guerra encontrou simpatizantes no seio do povo, particularmente os líderes tradicionais, sobretudo no centro e norte do país porque respondia ao sentimento de exclusão étnica e regional, mas também em alguns círculos do sul do país, provavelmente por razões de exclusão social de que se sentiam vítimas. A Renamo justificava a sua luta em nome do resgate da tradição, por isso incorporou as autoridades tradicionais na sua luta e na gestão das zonas por si controladas (Lundin, 1995). Conta-se que, estas lideranças facilitaram a penetração da Renamo em algumas zonas de Cabo Delgado (Lundin,1995) e Nampula (Meneses,2009).

A Frelimo acreditava que, através do trabalho ideológico¹⁸ e dos próprios resultados da luta, seria possível garantir a passagem das identidades étnicas a uma identidade cívica e de âmbito nacional, o que também significaria a passagem da tradição à modernidade. Todavia, a forma unilateral e violenta como esta passagem foi realizada criou resistência no seio da população. Enquanto para a Frelimo as práticas e os valores locais representavam atraso, obscurantismo, superstição e restos do colonialismo, para as comunidades, cujos rostos eram os régulos, representavam a cultura pela

¹⁷ Para IraeLundin (1995:442), “estas duas versões não são necessariamente, excludentes, mas complementam-se em diferentes momentos de análise, e em diferentes visões de diferentes protagonistas e atores do processo da criação, estruturação, e desenvolvimento do estado moçambicano”.

¹⁸Além do discurso, o trabalho ideológico esteve presente nos símbolos (bandeira, hino e emblema nacionais,) e em certos atos como a celebração das datas nacionais, os jogos escolares e festivais de cultura que congregam representantes de diferentes grupos e sensibilidades no mesmo espaço por algum tempo; as homenagens aos heróis da libertação nacional (Nhamaze, 2000).

qual se devia lutar. Involuntariamente, a Frelimo reproduziu a dicotomia colonial, entre indígena e cidadão, agora representados respetivamente pelas figuras de homem velho e homem novo. O homem velho é tribalista, reacionário, obscurantista, retrógrado, explorador, enquanto o homem novo é o homem moderno, imbuído de valores socialistas (Meneses, 2009).

2.5. Neopatrimonialismo e cooptação: a emergência de novas formas de exclusão social

A avaliar pelas organizações políticas e cívicas criadas, pode-se dizer que para muitos moçambicanos, a introdução da democracia multipartidária em 1990, representou uma oportunidade, de poderem ver as suas liberdades alargadas e efetivadas e por outro lado de poderem viver de acordo com os seus valores culturais, antes reprimidas. Ainda que a lei 7/91 tenha proibido a criação de partidos de natureza étnica ou tribal, muitos deles, tinham claramente uma conotação étnica e regional, quer do ponto de vista das bases, quer do ponto de vista dos ideais defendidos. De facto, a maior parte dos partidos cujas lideranças ou bases se situam no centro e norte do país, optaram pelo federalismo¹⁹ como sistema de governação, por considerar que este sistema permitiria a descentralização do poder, dando ao povo o direito de decidir por si os seus destinos, a inclusão económica e política das regiões centro e norte e, a promoção da diversidade étnica e cultural, fortemente combatida (Lundin,1995;Machili, 1995;Chichava,2008). Outra manifestação da etnicidade, foi o surgimento de muitas associações étnicas ou regionais²⁰. Algumas destas Associações chegaram mesmo a apresentar publicamente as suas reivindicações de inclusão ao governo. Por exemplo a SOTEMAZA, uma Associação sena, liderada por Pedro Comissário, membro do partido no poder, dirigiu uma carta ao então Presidente da República, Joaquim Chissano, pedindo a inclusão dos Senas no poder, como forma de garantir a coesão

¹⁹Partidos que defenderam o federalismo: Partido Democrático de Moçambique (PADEMO), União Nacional Moçambicana (UNAMO), Confederação Democrática de Moçambique (CODEMO), Partido Liberal de Moçambique (PALMO), Partido Nacionalista Federalista (PANAFE), Partido Progressivo e Liberal Federalista das Comunidades Religiosas de Moçambique, mais tarde chamado Partido do Progresso Liberal de Moçambique (PPLM) (Chichava, 2008:10),Partido do Progresso do Povo de Moçambique (PPPM),Partido do Congresso Democrático (PACODE),Partido Renovador Democrático (PRD),Partido Social-Liberal e Democrático (SOL) (Machili,1995).

²⁰ É o caso da ASSANA (Associação dos Amigos de Nampula), a ADESSO (Associação para o Desenvolvimento de Sofala), SOTEMAZA (uma associação englobando Sofala, Tete, Manica e Zambézia) e da PROTETE (Associação para o Desenvolvimento de Tete), Movimento Cívico de Solidariedade e Apoio à Zambézia (MOCIZA), Associação dos Nativos e Amigos de Maputo (Ngiyana) (Lundin, 1995:462,463; Chichava,2008).

nacional. Algumas destas Associações, como a Ngiyana, contaram com a direção e ou militância de personalidades que eram dirigentes e, ou membros do partido Frelimo (Chichava, 2008:11).

Se o governo da 1ª Republica, considerava as etnias e com elas as autoridades tradicionais, inimigas a combater, com as críticas que se seguiram, a perda da legitimidade e muito provavelmente por razões eleitorais, o governo multipartidário da 2ª Republica, viu-se obrigado a aproximar-se cada vez mais daquilo que outrora representou o rosto do atraso, do obscurantismo e da superstição. Mais do que o simples reconhecimento destas instituições, politicamente, a medida apresenta-se como uma estratégia de recuperar a confiança e legitimidade perdidas, mas sobretudo de corrigir aquilo que do ponto de vista político, poderia ser aproveitado pelos adversários.

Esperava-se que com a introdução da democracia multipartidária, houvesse definitivamente inclusão e liberdade política efectivas em Moçambique. No entanto, a Frelimo, habituada ao regime monopartidário da 1ª Republica, não se mostrou disposta a desembaraçar-se do estado. Continuou com a mesma prática desta vez usando estratégias diferentes, cuja consequência, foi a transição da exclusão étnica para a exclusão política. Ou seja, no regime multipartidário, houve tentativa de combater a exclusão étnica²¹, mas reforçou-se o sentimento de exclusão baseada na filiação partidária.

Uma das estratégias, conhecida por cooptação, consistiu em incluir na sua estrutura interna e no poder governativo, figuras influentes da sociedade e elementos de outras origens étnicas e regionais (Mazula,2000; Chichava, 2008). Segundo Lundin (1995), esta inclusão ocorrida no final dos anos 70 e 80, foi feita, para além do mérito, mediante alianças matrimoniais com as linhagens nobres do sul. No entanto, a teoria das alianças matrimoniais, parece difícil de ser provada, uma

²¹ Ainda que os presidentes da Republica são, até agora provenientes do sul do país, nota-se que na composição dos sucessivos governos, desde as primeiras eleições multipartidárias de 1992, tem havido o cuidado de incluir muitos ministros das regiões centro e norte. Nos dois mandatos do Presidente Guebuza, os três Primeiros-ministros²¹ por si nomeados são provenientes do centro do país. Dos três candidatos da Frelimo às eleições presidenciais de 15 de outubro de 2014, nenhum deles é do sul e pela primeira vez, espera-se que teremos provavelmente um presidente da Republica oriundo do centro ou do norte do país. Esta inclusão dos diferentes grupos étnicos no poder reflete-se também nos escalões inferiores e acaba com o sentimento recorrente de que o poder é monopolizado pelas changanas.

vez que mesmo durante a luta de libertação houve casamentos entre elementos do sul e do norte do Save²². A cooptação de líderes e personalidades influentes, ficou mais evidente na era da democracia multipartidária, provavelmente porque a Frelimo precisava de ganhar aceitação nas regiões do norte do Save, que detém o maior número de eleitorado nacional, para poder manter-se no poder. Por exemplo, nessa altura, os líderes da MOCIZA e da ASSANA, que representavam as duas províncias mais populosas do país, foram promovidos a altos cargos de governação (Chichava, 2008).

A segunda estratégia é o que alguns chamam neopatrimonialismo (Forquilha, 2010; Sande, 2011) ou partidarização do Estado (Relatório Sombra, 2007). Segundo Forquilha (2010:23), o neopatrimonialismo foi sistematizado por Eisenstadt (1973), partindo do conceito weberiano de patrimonialismo. De acordo com Badie&Hermet (2001), citados por Forquilha (2010:23), o neopatrimonialismo designa um ‘sistema político essencialmente estruturado à volta do príncipe, que tende a reproduzir um modelo de dominação personalizado, essencialmente orientado para a protecção da elite no poder e que procura limitar, ao máximo, o acesso da periferia aos recursos detidos pelo centro’. Trata-se de uma manifestação que reflecte o baixo nível de institucionalização, onde o informal se sobrepõe ao formal, o público confunde-se com o privado. O neopatrimonialismo ou partidarização do Estado, consiste no uso de recursos públicos pelo partido no poder para consolidar a sua hegemonia, atrair mais membros e simpatizantes. De acordo com o Relatório Sombra (2007:7), desde 2004, a partidarização do Estado, tem-se manifestado por seguintes sinais:

“...campanha de angariação de membros para o partido no poder nas repartições públicas, durante as horas de serviço, o que não é uma possibilidade oferecida aos outros partidos da oposição; a realização de reuniões para a revitalização das células do partido no poder, nas instituições do Estado, também dentro do horário laboral; a orientação partidária para os funcionários públicos estudarem os discursos do presidente da República e presidente do partido com base regular no local de trabalho; as promoções baseadas nos méritos de uma carreira partidária”.

²² As esposas de Joaquim Chissano e Armando Guebuza, antigo e atual presidente do Estado e do Partido, respetivamente, são do norte do Save.

O estudo realizado por Paulo et al (2007; 2010) nos bairros da cidade de Maputo, confirma esta questão de sobreposição entre o partido e o Estado, quer em termos de funções, quer ainda em termos de infraestruturas, e a exclusão com base na filiação partidária. As autoras argumentam que a Frelimo, controla a eleição de todos dirigentes do bairro, desde o secretário do bairro, o chefe do quarteirão e o chefe de dez casas, assegurando que tais pessoas não sejam da oposição. No seu relatório, o Fórum Nacional do Mecanismo Africano de Revisão de Pares (MARP), observa que, não obstante as recomendações das personalidades eminentes do MARP, a partidarização do Estado, atestada, quer pela manutenção das células do partido nas instituições públicas, como pela interferência no poder judicial, promovendo e nomeando magistrados judiciais e do Ministério Público em função da confiança política, ainda prevalece. Esta situação, acaba vedando aos funcionários que não se identificam com o partido a possibilidade de serem nomeados para cargos públicos. Como o próprio Fórum alerta, a sobreposição do partido ao Estado, é uma prática sedimentada desde o tempo de partido único, de modo que, independentemente de haver ou não uma orientação expressa, há uma tendência, por assim dizer, natural, por parte de dirigentes públicos de pensar o Estado como monopólio da Frelimo (Fórum do MARP: 2013).

As leis, enquanto expressão teórica da institucionalização do Estado existem, mas elas são instrumentalizadas e ou, violadas em função dos interesses do partido no poder. De facto, o estudo de Forquilha (2010) mostra que, independentemente de haver ou não uma orientação oficial do partido, os recursos financeiros colocados nos distritos no âmbito do Orçamento de Investimento das Iniciativas Locais (OIL)²³, são orientados maioritariamente para os membros do partido Frelimo e os próprios mutuários acreditam que as facilidades que obtêm no acesso aos fundos derivam da sua filiação partidária. Igualmente, o acesso aos Concelhos locais, ainda que esteja claramente definida pela lei, tende a ser feita em função de afinidades partidárias. Corroborando com estas constatações, Sande (2011:216) observa que “informalmente, os “7 Milhões” são um instrumento na mão do governo, representado pelo partido no poder, para conquistar espaço político, redistribuir rendimentos para os membros, indivíduos e grupos de cidadãos leais ou que se identifiquem com a sua causa. E as consequências de um Estado com essas características são a exclusão social, económica e política e o controlo do poder político e económico e dos recursos

²³A alocação deste fundo nos distritos começou em 2006 e estava fixado no valor de 7 milhões de meticais, daí que embora o valor tenha crescido nos anos subsequentes, ficou vulgarmente conhecido por “7 milhões”. Em 2009 foi transformado em Fundo Distrital de Desenvolvimento (FDD)

pelas elites e pelo partido no poder, pois o critério de pertença ao partido é o que mais domina para a participação e emancipação dos cidadãos, quer politicamente quer economicamente”.

Tanto a partidarização do Estado, como a restrição do acesso a recursos e oportunidades apenas aos membros do partido no poder, são refutadas pelo governo. Mas, quanto a nós, o fundamental é saber que esta percepção existe e determina o comportamento das pessoas, independentemente de ser verdadeira ou não. Ademais, ela ganha espaço porque o próprio governo, em termos de transparência na gestão da coisa pública, pouco ou quase nada faz para mostrar que realmente não existe interferência política na gestão da coisa pública.

A ser assim, a Reforma do Setor público, que inclui entre outras coisas, a descentralização e o combate a corrupção, está condenada ao fracasso, uma vez que tudo continuará a funcionar em função do clientelismo e do nepotismo. Ademais, está prática compromete a luta contra a corrupção, dado que o desrespeito ou a instrumentalização da lei a que está associada, acaba criando cumplicidades na longa e complexa teia de entidades e indivíduos, desde o topo a base.

A reintrodução das autoridades tradicionais, obedece a esta lógica do neopatrimonialismo e de cooptação (Mazula, 2000; Chichava, 2008). Como forma de recuperar a legitimidade, a Frelimo sentiu a necessidade de enquadrar este poder no moderno espaço urbano e rural. Neste âmbito, 25 anos depois da independência, o decreto 15/2000, cria condições para o reconhecimento dos líderes tradicionais, que juntamente com os Secretários de Bairro e outras figuras, compõem a chamada autoridade local/comunitária (Jossias, 2004). Contudo, segundo Jossias, trata-se de uma “pseudo-integração”, “porque ao mesmo tempo que estão integrados, pelo menos ao nível da legislação, estão na prática excluídos do processo de exercício do poder efectivo” (Jossias,2004: 13).

No período colonial, o lugar e as funções dos líderes tradicionais estavam bem definidos. A administração colonial, instituiu dois regimes legislativos, que correspondiam igualmente a dois sistemas de governação²⁴: o direito moderno, aplicado aos portugueses, e o direito costumeiro aplicado aos indígenas. Em termos geográficos, o direito civil moderno funcionava geralmente nas zonas urbanas conhecidas por Concelhos, onde residiam os cidadãos portugueses e o direito costumeiro, vigorava nas zonas rurais, conhecidas por Circunscrições subdivididas por regedorias, sob a liderança dos régulos, auxiliados pelos cabos. Nestas áreas, os régulos tinham funções bem

²⁴ A distinção jurídica entre cidadãos e indígenas foi revogada em 1961 na sequência da eclosão das guerras de libertação em Angola, Guiné Bissau e Moçambique (Meneses, 2009:23).

definidas como a coleta de impostos, a distribuição de terras, a resolução de problemas, organização do recrutamento de trabalhadores para as plantações e para as minas e o controle das culturas obrigatórias. Como estímulo, recebiam alguma comissão proveniente da cobrança de impostos. Mas o régulo que não cumprisse com as suas obrigações, era destituído e em seu lugar, colocava-se um outro que fosse capaz de satisfazer a exigências do colonialismo. Isto mostra claramente que, mais do que o respeito pelas estruturas e pelo direito costumeiro moçambicanos, ao instituir os régulos, o colonialismo estava mais preocupado com os seus interesses estratégicos (Jossias, 2004; Meneses, 2009:20,21). Mesmo assim, os régulos tinham legitimidade diante da população dada a relevância do seu papel na resolução dos problemas e na manutenção da estabilidade social e espiritual no seio da comunidade.

Se no passado, os régulos tinham poder e espaço de manobra, o mesmo não se verifica no atual contexto. Durante o tempo em que foram banidos, emergiram outros atores, sendo de destacar, tal como já referimos, os Grupos Dinamizadores mais tarde substituídos pelos Secretários de bairro. Estas estruturas, passaram a fazer parte da administração pública, cabendo-lhes por isso, o direito de exercer ao nível local, as funções administrativas antes exercidas pelos régulos. Mesmo com a sua restauração, em termos práticos, os régulos continuam desenquadrados na atual arquitetura governativa. As funções administrativas são exercidas pelos secretários dos bairros e eles são apenas considerados órgãos de consulta e de apoio na difusão de mensagens e programas do governo, para além das suas funções espirituais, enquanto elo de ligação entre a comunidade viva e os mortos. Uma vez restaurados, eles querem ter sob sua alçada aquelas funções que no passado eram exercidas por régulos, mas que hoje são exercidas pelos secretários de bairro. Esta situação, cria descontentamento e conflitos entre eles e os secretários de bairro, (Jossias, 2004).

A Frelimo tem desenvolvido esforços no sentido de fazer dos régulos seus membros, numa clara disputa com a Renamo. Sem poder e dinheiro suficientes para ombrear com a Frelimo, em muitos casos, a Renamo vê muitos régulos, seus antigos aliados, a filiarem-se no partido Frelimo, seduzidos pelos bens materiais que lhes são oferecidos. O que é problemático nisto é que o partido no poder usa os meios e bens públicos para cimentar a sua hegemonia. Deliberadamente ou não, esta prática acaba por confundir o Estado e o partido, como também exclui aqueles que com ele não se identificam.

Em resumo, a polarização não é tanto entre grupos étnicos ou regionais, do sul e norte do Save, mas sim entre o partido no poder e os partidos da oposição, especialmente os de maior expressão (Renamo e MDM). A democracia multipartidária, está longe de efetivar-se, por um lado porque sua introdução foi resultado de uma imposição externa (Cruz e Silva,2002; Ngoenha,2010) e não propriamente um consentimento deliberado e por outro, porque as instituições e funcionários individualmente, ainda não conseguiram se desembaraçar da lealdade ao partido no poder, tal como foi durante o período do monopartidarismo.

2.6. Etnias e etnicidade em Moçambique

Tal como aconteceu na era colonial, os primeiros estudos antropológicos sobre a etnicidade em Moçambique estavam ao serviço do governo (Serra, 1997; 2005; Macagno, 2000). Não obstante a diferença dos contextos, as motivações, pelo menos da parte dos governos, são similares. Em nome da unidade do Estado, a diversidade étnica foi desaconselhada. Se o governo colonial não se mostrou hostil às etnias, como fez a Frelimo, durante muito tempo, também não mostrou algum interesse, até a década 50, quando começam a florescer movimentos de reivindicação pela independência (Magode, 1996; Serra, 1997. Assim, o interesse estratégico pelas etnias, tinha em vista a instrumentalização das divisões e das divergências étnicas, por forma a combater o projeto de unidade nacional. Para o governo da 2ª República, o estudo das etnias justificava-se pela necessidade de debelar possíveis reivindicações ou levantamentos políticos fundamentados na exclusão étnica. Em ambos casos, os governos precisavam acima de tudo, domesticar os grupos étnicos e ganhar a sua lealdade.

Num estudo co-financiado pelo MAE (Ministério da Administração Estatal), Iraê Lundin, referido por Macagno (2000), conclui que a tradição, enquanto conjunto de valores, normas e comportamentos das comunidades locais, e com ela, as autoridades tradicionais, manteve-se viva, não obstante as investidas do colonialismo e do governo da 1ª República. Num outro trabalho sob coordenação de João Magode (1996), Lundin (1996) e desta vez apoiada por Magode (1996) e Cahem (1996), reconhecem que a política de homogeneização e de combate ou de exclusão étnica/regional representa um sério risco a unidade nacional e recomendam por isso, a inclusão dos diferentes grupos étnicos no poder, mediante a promoção das suas elites. Para materializar este

pensamento, são sugeridas propostas que podem ser sintetizadas na chamada Lei Geral (Cahen, 1996)²⁵

Para estes investigadores, a fragilidade da nossa unidade nacional decorre da exclusão étnica. Argumenta-se que, ao contrário de alguns Estados europeus que foram criados a partir de uma nação homogênea, em África, dadas as arbitrariedades que presidiram a delimitação das fronteiras coloniais, os Estados saídos das independências, são plurinacionais (ou pluriétnicos). Se na Europa temos Estados-nação, em África, temos “Estados sem Nação” (Cahen, 1996:26). Todavia, fazendo tábua rasa desta realidade, os governos africanos, inverteram os termos, ou seja promoveram o nacionalismo cívico em detrimento do nacionalismo étnico. No lugar de fortalecer as identidades étnicas, que teriam sido a base sólida para a construção da identidade nacional, o governo reprimiu-as e como consequência, a unidade conseguida mostrou-se precária. O território, a nacionalidade, a língua, o sistema político e os símbolos (bandeira e hino nacional), não criam uma identidade nacional sólida, porque falta-lhes o fundamental: os valores socioculturais. A forma de acabar com esta situação passa pela inclusão das elites étnicas e das comunidades marginalizadas no poder, a criação de partidos étnicos e a reintegração dos líderes tradicionais na governação (Cahen, 1996; Lundin, 1996).

Para Carlos Serra (1997), estes estudos inscritos no paradigma do primordialismo e influenciados pelo pensamento eurocentrista, consideram etnias como grupos estáticos, primitivos, a-históricos, passíveis de ser identificadas por características objectivos (fenótipo, língua, território, cultura). É justamente este sentido convencional de etnia que Carlos Serra se propõe a desconstruir, endossando para o efeito, o paradigma relacional/situacional. Apoiando-se, nos trabalhos de Frederik Barth (1995) entre outros autores, argumenta que o primordialismo ou, para usar os seus

²⁵ Tal lei, que poderíamos chamar de política de multiculturalismo diferencialista, assenta nos seguintes termos:

“ (i) A correspondência entre os limites das regiões com as realidades étnicas; (ii) A designação de administradores com conhecimento da história, língua e cultura locais, para os distritos e postos administrativos; (iii) O uso das línguas locais como línguas de ensino, particularmente para a alfabetização, mesmo se fôr a aprendizagem posterior da língua portuguesa; (iv) A revalorização e inserção das chefias tradicionais nos meios sociais em que gozam de legitimidade;... (v) a eleição de deputados para o exercício de mandatos a dois níveis hierárquicos, nomeadamente através dos círculos eleitorais de um determinado espaço étnico e ao nível nacional...” (Michael Cahen, 1996:37),

termos, a “etnicidade – substância” perdeu relevância logo que se demonstrou que as etnias, resultam das interações e ou competição pelo acesso aos recursos e poder entre grupos sociais.

Barth, é um dos primeiros antropólogos a questionar a ideia recorrente de que a formação da identidade étnica resulta do sentimento de pertença a uma cultura comum. Em alternativa, ele propôs o que na linguagem de Cuche (1999), se denomina de *identidade relacional e situacional*, ou seja uma abordagem que explica a formação das identidades a partir da interação social. Segundo argumenta, as identidades étnicas não são formadas a partir de uma cultura comum, mas sim a partir da confrontação entre culturas diferentes. Pessoas ou coletividades, podem pertencer ao mesmo grupo étnico mas sem partilhar na totalidade os mesmos valores culturais. O facto de algumas pessoas ou famílias serem descendentes de um mesmo território ou grupo étnico, não significa necessariamente que todos partilharão os mesmos valores culturais ou terão algumas afinidades entre si. Dependendo da educação, do contexto de socialização, entre outros factores, as pessoas podem ter mais afinidades com pessoas da sociedade acolhedora ou com outras pessoas estranhas do que com as da sua etnia (Barth, 2005). Porém quando a situação exige, por exemplo quando tais pessoas ou grupos são objecto do mesmo estigma, podem unir-se e colocar de lado as suas diferenças, para em conjunto, construir uma nova identidade que seja favorável para si. A identidade de um grupo surge assim como uma construção, reapropriação ou transformação de uma imagem positiva a seu favor. É, em outras palavras, reacção a uma imagem imposta, a uma hétero-identificação (Cuche, 1999) ou, para usar o termo de Vala (2003), a uma hetero-etnicização.

É com base nestes pressupostos, que Serra (1997:113) avança a sua hipótese da “formulação processual da etnicidade como um **semáforo**²⁶ básico mas sempre alterável a partir de cujos sinais [...] são organizadas e renegociadas as diversas interpenetrações humanas...” Significa que, como grupos sociais, as etnias existem simplesmente na sua relação conflitual e competitiva com outros grupos. Denunciam, por assim dizer, relações de desigualdade, que por sua vez demandam estratégias ofensivas (para aceder aos recursos ou a determinadas oportunidades) e defensivas (para manter o *status quo* para os que estão numa posição favorável). A luta pelos recursos, gera dois grupos opostos: o grupo dos estabelecidos, daqueles que estão numa situação vantajosa e o dos excluídos, que também luta pelo acesso e controle dos mesmos recursos. As etnias que conhecemos em Moçambique resultam da invenção de antropólogos e missionários, da

²⁶ Grifo do autor.

mestiçagem, da manipulação política e da integração de certos segmentos num outro grupo nesta lógica de luta pelo acesso e controle dos recursos. Como realidade primordial, biológica e originária, elas não existem. A existirem, não passarão de pura invenção, como fizeram e ainda pretendem fazer alguns antropólogos (Serra, 1997).

Ainda no mesmo diapasão, Ruí (2003:58) argumenta que a etnicização e as identidades daí decorrentes, surgem como reacção dos grupos desfavorecidos ou minoritários à hetero-etnicização enquanto imposição de uma identidade negativa. Assim, eles mobilizam e reconstróem “fragmentos de identidades anteriores, muito variadas em função das suas origens e inserções sociais”, visando construir uma identidade étnica positiva. Neste sentido, podemos dizer que a etnicização é a construção simbólica de uma identidade positiva por parte de um determinado grupo, como forma de se proteger ou de reivindicar direitos e oportunidades postos em causa por outro ou outros grupos sociais.

A etnicidade, resulta da diferença, em termos de acesso a recursos e oportunidades, percebida como elemento determinante nas relações intergrupais. Somente nesses casos, é que os grupos se *eticizam* e ou são *eticizadas*. Uma vez que o critério de definição da etnia é a relação conflitual e ou competitiva entre os grupos ou organizações sociais (que Serra chama de “instancias”), então qualquer grupo ou organização, na sua interação conflitual com o outro, passa a ser etnia e a etnicidade passa a ser sinónimo de identidade do grupo ou da organização em causa²⁷.

“A etnicidade, enquanto gramática da relação “Nós/Eles” é o modo de funcionamento, a “linguagem” da vida identitária de cada uma delas [instâncias] e da sua interpenetração conflitual. Dois partidos, duas confissões religiosas, o patronato e os trabalhadores, dois jornais, duas linhagens, dois Estados, duas nações podem estar em luta. Os capitais de pertinência e de sentido dessas instâncias, de per si ou agrupadas em hierarquias de

²⁷Em função dos interesses contextuais dos grupos, Serra (1997) identifica três tipos de etnicidades. A etnicidade espontânea, entendida como “a crença numa comunidade subjectiva instintiva, emocional”, numa “endo-identidade” (ego) confrontada com uma diferença (alter) e, portanto, com a “exo-identidade”. Do ponto de vista da intensidade, é muito limitada daí as suas estratégias são defensivas e pré-políticas (Serra, 1997:204). A etnicidade relacional, mais sistemática e pré-política, pode ser atestada entre grupos imigrantes, que, ao confrontarem-se com uma identidade negativa imposta, mesmo que tenham diferenças de origem entre si, vêm-se obrigados a unir-se e em conjunto afirmar e ou defender uma identidade positiva. Aqui a etnicidade continua defensiva, mas mais sistemática e proto-política. Por fim, a etnicidade estratégica, que ocorre frequentemente quando, líderes influentes que se sentem excluídos, acionam mecanismos de mobilização das massas e de pressão do grupo dominante. É uma etnicidade de pressão aos grupos dominantes e como tal, é claramente política

pertinência e sentido, serão tão mais importantes e determinantes quanto mais “agudas”, “prementes” ou “perigosas” forem as situações sociais” (Serra,1997:200).

A desconstrução levada a cabo por Serra (1997), é pertinente, sobretudo ao insistir no caráter relacional das etnias. Com as transformações sociopolíticas e económicas havidas no país, surgiram outras identidades com forte influência, que devem ser tidas em conta no processo da consolidação da unidade nacional. Igualmente, é acertada a crítica que faz contra a ideia de integrar as etnias e comunidades excluídas via inclusão dos respetivos líderes no poder. Mais do que acabar com a exclusão, esta ideia promove-a. Primeiro porque, são apenas os líderes e não as comunidades ou grupos étnicos, que são integrados. E porque a questão é poder, enquanto caminho para o bem-estar, estando no poder esses líderes, servirão mais ao governo e não às suas “queridas” etnias. Na verdade, a estratégia de cooptação só beneficia o governo, que ganha para a sua causa, os seus reais ou potenciais opositores. Se o assunto é “bolo”, então é melhor dividi-lo com um pequeno punhado de pessoas, com a garantia de que passarão ser serventes do sistema, do que partilhar com comunidades inteiras. Por outro lado, com esta prática pode-se gerar um círculo vicioso, que consistiria no ressurgimento de novos líderes, a promover etnicidade como forma de forçar a sua promoção para cargos no governo.

Há que reconhecer que as próprias identidades étnicas não são as únicas referências ou lugares de pertença. Reduzir a problemática da construção da identidade nacional ao reconhecimento dos direitos étnico-culturais, acaba por limitar ou ofuscar a luta pela inclusão de outros grupos sociais, muito importantes no Moçambique de hoje, alguns deles também sujeitos a identidades estereotipadas e humilhantes, dada a sua condição de “subclasse”. A ênfase no reconhecimento do direito à diferença, da promoção de identidades culturais no mesmo espaço social, até é, aos olhos dos governantes, uma alternativa preferível e cómoda, pois exige pouco, se não mesmo nenhum esforço. Tal como vem acontecendo no nosso país, a prática do governo é exatamente esta: deixar as pessoas praticar as suas crenças, as suas tradições e rituais livremente e até, se for preciso, participar nessas actividades. O Estado é neutro ou indiferente em relação aos particularismos culturais e religiosos, desde que não estejam em contradição com as leis e valores supremos nacionais. Mas a tolerância ou se quisermos, o respeito pelas diferenças, só oculta e não resolve o verdadeiro problema de Moçambique, que está na origem da precária unidade nacional,

designadamente, a desigualdade social galopante entre uma minoria rica e uma maioria a minguar nas profundezas da pobreza.

Bauman (2003), sustenta que a ênfase nos direitos culturais específicos em nome da afirmação das identidades, em muitos casos resulta em violência ou, na pior das hipóteses, em genocídio, isto porque fomenta o segregacionismo entre os diferentes grupos culturais. Mas se a luta pelo reconhecimento fôr associada a defesa da justiça social e particularmente da justiça distributiva, torna-se integradora e reconciliadora.

Quanto maior forem as desigualdades, maior é a possibilidade da etnicização e da emergência de “identidades de protesto” e, ou “desviantes” (Serra, 1998:182). No cenário actual, o surto de particularismos, mesmo que tenham uma coloração étnica ou racista, encontra a sua explicação em dois fatores, de certa forma, complementares: a globalização e o neoliberalismo. Estes elementos, enfraquecem a soberania do Estado, fomentam o individualismo e o consumismo, onde as elites preocupam-se com a satisfação dos seus interesses individuais em detrimento do bem-estar social e de todos os valores cívicos da nação. O Estado torna-se incapaz de prover serviços sociais e como consequência imediata, assiste-se ao drástico aumento da pobreza em intensidade e em quantidade e a desintegração da cidadania universal integradora (Serra, 2000; Ngoenha, 1998).

Como observa Catiano (2010), no lugar das etnias, já enfraquecidas e incapazes de constituírem um movimento político relevante, a unidade nacional deve ser fundamentada a partir dos grupos sociais marginalizados. Na atual conjuntura, a unidade nacional deve ser repensada tendo em conta outros segmentos ou identidades que emergem na sequência da entrada da economia do mercado. A economia liberal, ao mesmo tempo que criou oportunidades para o enriquecimento das elites, acentuando desse modo as desigualdades e as injustiças, empobreceu cada vez mais os moçambicanos, originando aquilo que Castiano (2010:49), chama de “classe dos perdedores da globalização”, ou, já na linha de Beck, “a classe dos afectados pelos riscos globais”. Trata-se da classe dos excluídos pelo sistema capitalista, dos atingidos pelos riscos globais; daqueles que Bauman (2005), chamou de lixo humano ou subclasse, que existem em todas as culturas e etnias, muitos deles que encontram no sector informal, estratégias de sobrevivência e de se integrar na sociedade que insistentemente os quer excluir. Portanto, a unidade nacional deve ser fundamentada a partir da economia e não da cultura, pois: “...nos países africanos de hoje, a maior ameaça à estabilidade dos regimes democráticos (baseados na democracia liberal), é a falta de uma democracia económica e não da diversidade de culturas” (Castiano, 2010:52).

Dizendo isto, não se pretende negar a existência das etnias ou reduzi-las a uma função meramente instrumental e por via disso, subestimar o seu papel sociocultural, enquanto espaços de socialização e solidariedade. Por isso mesmo, consideramos que o critério das relações conflictuosas e ou competitivas entre grupos sociais, sozinho não define as etnias (no sentido processual ou relacional) como pretende Serra (1997).

Ainda que a sua génese resulte da imposição, manipulação ou miscigenação, o facto é que elas existem, no sentido em que temos pessoas que se identificam com esses grupos. Além da consciência subjetiva, a língua, os traços culturais e a terra de origem, continuam certamente a ser elementos indicativos, das identidades étnicas. Os próprios países africanos, foram criados arbitrariamente pelas potências coloniais, sem o mínimo respeito pelos povos nativos, mas não deixam de ter uma existência real, muito menos de serem reconhecidos. Assim, também não importa a artificialidade e a manipulação que estiveram por detrás da criação de muitas etnias, o facto é que elas existem. Não sendo essências fixas no tempo e no espaço, deve-se reconhecer que não desaparecem nem com decretos, muito menos com a sua redução a qualquer agrupamento humano (ocasional ou sistemático) como pretende Serra (1997).

Não obstante o fato de terem perdido a sua hegemonia na sociedade em virtude de existirem outras identidades concorrentes, as etnias continuam como espaços de pertença claramente distintos dos outros grupos sociais. É claro que como qualquer grupo social, os grupos étnicos são dinâmicos, podendo por isso receber, reapropriar e ou perder determinados valores ao longo da história. As etnias não são os únicos ou os mais importantes espaços comunitários, mas também não se confundem com os outros.

Mesmo reconhecendo que o processo de formação de unidades políticas de natureza étnica, foi interrompido quer pelo colonialismo (Castiano,2010) - esmagando as lideranças desses grupos e impondo um governo repressivo, ou ainda controlando o exercício do governo indireto²⁸, - quer pelo esforço do partido Frelimo, há que reconhecer que as comunidades étnicas sobreviveram e refletiram-se ao longo da luta de libertação e mesmo depois da independência, tal como muitos estudos atestam. Tal como o próprio Castiano (2010) constata, a instrumentalização política das etnias esteve na ordem do dia em Moçambique e é justamente este aspeto que não pode ser posto

²⁸ São ideias explicativas que avançamos a título de hipóteses. Castiano (2010) não explica claramente em que medida o colonialismo interrompeu a formação de comunidades políticas de natureza étnica.

de lado. Aliás, a consideração pela diversidade étnica como factor de unidade nacional, não deve ser motivada não só pelo medo de conflitos étnicos, mas sobretudo pelo respeito e pelo reconhecimento dos direitos étnico- culturais (Declaração Universal Sobre a Diversidade Cultural, 2002). Concordando claramente com a perspectiva económica proposta por Castiano (2010), acreditamos, seguindo de perto Bauman (2003), que a construção da unidade nacional, deve ter em conta tanto a diversidade étnica, como também a questão da exclusão social, que está na origem de muitos grupos pobres. Prestar atenção à diversidade étnica, não só previne a emergência da etnicidade e da sua instrumentalização política, mas também é uma forma de reconhecer a liberdade que as pessoas têm de poder viver de acordo com os seus valores étnico- culturais e de se vincular livremente a este tipo de comunidades, desde que tais escolhas não resultem na violação dos direitos humanos e da dignidade da pessoa. Dito de outra forma, a inclusão económica e a promoção da diversidade étnico- cultural, complementam-se e por isso são elementos fundamentais no processo da consolidação da unidade nacional.

2.7. Caracterização do sector informal

A dissertação de mestrado de Maposse (2011), consiste numa interpretação quantitativa dos dados obtidos pelo Inquérito ao Sector Informal 2004 que constam no questionário para actividade principal não- agraria, realizado pelo Instituto Nacional de Estatística (INE, 2006). Caracteriza a força do trabalho envolvida no sector informal, bem assim como a contribuição do sector na ocupação da força do trabalho e no sustento das famílias.

O Inquérito, define o setor informal seguindo uma perspectiva jurídico formal, considerando de formais apenas as unidades de produção registadas ao nível provincial ou na Repetição das Finanças e com um documento oficial, podendo ser o Alvará ou Ficha de Registo (INE,2006).

Trata-se, na óptica de Maposse (2011), de um uso restritivo do conceito na medida em que deixa de fora outras atividades comerciais registadas ao nível do município ou a qualquer outra instituição diferente. Segundo argumenta esta prática encerra uma contradição pois se o critério é o registo, então não se compreende por que alguns operadores, mesmo estando registados em alguma instituição pública, que não seja a repartição das Finanças, são ainda considerados de informais. E mais, mesmo não estando registados, não se compreende por que os municípios

cobram taxas, que contribuem muito para a operacionalização das atividades dos próprios municípios quando oficialmente não são reconhecidos.

Maposse (2011), citando o estudo de Hope (1996), afirma que com a crise económica, associada a despedimentos de trabalhadores, aos baixos salários e provavelmente, a necessidade de fuga ao fisco e a corrupção, muitos trabalhadores tanto do sector público como do privado e agentes económicos formais, entraram também nos esquemas do sector informal. Assim, um mesmo operador, pode simultaneamente ser formal e informal, conforme as circunstâncias.

Segundo Chichava (1998) e Amaral (2005) referidos por Maposse (2011: 26), o sector informal em Moçambique, apresenta as seguintes características:

- “Para o início das actividades conta apenas a iniciativa pessoal;
- É uma organização individual ou familiar, livre e flexível;
- É de fácil entrada e integração, mas com muitos riscos de se extinguir;
- As instalações geralmente são inexistentes;
- Emprega mão-de-obra barata, jovem e com predominância do sexo feminino em certas actividades como a venda de produtos, hortícolas, vegetais, e outros produtos agrícolas;
- Comercializa uma vasta gama de produtos e presta serviços diversos que não envolvem grande tecnologia ou equipamento;
- A formação profissional é reduzida ou inexistente, privilegiando-se as práticas de aprendizagem no processo de trabalho;
- Usa insumos conseguidos nas unidades do sector formal e às vezes, abastece também o sector formal;
- O salário é celebrado entre pessoas, sem vínculo contratual;
- O crédito é concedido por pessoas singulares ou familiares e pelo recurso a associações de poupanças e crédito;
- A margem de lucros é elevada por unidade, mas pequena por volume.
- Jovens recém-formados aos vários níveis (médio e superior) que não encontram emprego; no sector formal ou que não se contentam com os salários do Aparelho do Estado”.

Num universo de 506.620 inquiridos, segundo Maposse (2011:36), “50,7% são mulheres e 49,2% correspondem a homens com idades compreendidas entre os 7 e os 65 anos e mais.” Deste

universo, 4.4% são empregadores, 75.2% trabalham sozinhos e por conta própria e 20.4% são empregados. Mesmo sem quantificar, a mesma autora, constata que os trabalhadores, podem ser assalariados ou não assalariados. Estes últimos, geralmente são familiares do empregador residindo com ele na mesma casa. Neste caso eles realizam o trabalho como parte do seu próprio sustento na família. Mas também podem ser aprendizes, como por exemplo aqueles que frequentam as oficinas de carpintaria e mecânica para aprender o ofício, ou ainda empregados domésticos provenientes, que por falta de condições, trabalham simplesmente para recompensar a vida e o sustento que encontram na casa do seu empregador. Das diferentes actividades do comércio informal analisadas, o comércio a retalho, em que o presente estudo se insere, ocupa o primeiro lugar com 72,1% em todo o país.

Em termos etários, o setor informal é claramente dominado por jovens, sendo esta faixa, a maioria da população e da força de trabalho. Quanto ao género, as mulheres são a maioria, porém quando se compara as três regiões do país, verifica-se que no norte e no centro, com 28.3% e 32.5% respectivamente, as mulheres são uma minoria. Já no sul a situação inverte-se, passando as mulheres a uma maioria evidente de cerca de 66% em relação aos homens (Maposse, 2011:46).

Segundo Maposse (2011), há duas razões que explicam este facto. Primeiro, no norte e no centro o tipo de negócio (produtos não acabados como pedaços de madeira e açúcar em bruto no norte e medicamentos, milho em grão, produtos de pasto, sabão, sacos no centro) que se faz, é tendencialmente dominado pelos homens, enquanto no sul comercializam-se maioritariamente produtos acabados para consumo imediato (pão, bolachas, biscoitos, feijão, arroz e vestuário) que são mais preferidos pelas mulheres. Uma outra razão que ela evoca prende-se com o baixo nível educacional, que faz com que a mulher, a semelhança de todos os outros segmentos sociais de baixa escolaridade, esteja no sector informal. Assim, no sul há mais mulheres no sector informal do que os homens, devido a falta de educação, já que por razões culturais, a mulher é relegada para o último plano. Por outro lado, no sul muitos homens trabalham na África do Sul e as mulheres como chefes de agregados familiares são obrigadas a entrar no sector informal para sustentar a família.

Não tivemos outros dados estatísticos para efeitos de análise comparativa, mas se considerarmos o cenário atual, pelo menos para o caso da cidade de Maputo, parece que o número das mulheres no setor informal, está a crescer. Se elas estão em menor número em relação aos homens, a diferença não deve ser tão grande. A ideia de que as mulheres do sul são menos educadas do que

as do centro e norte é questionável. O sul, pelo menos até a este momento, teve mais vantagens, em termos de acesso a educação e de outros serviços sociais básicos, do que as regiões norte e centro, de modo que, ainda que em geral as mulheres do sul tenham tido poucas oportunidades do que os homens, não nos parece que sejam menos educadas do que as das regiões centro e norte. Em segundo lugar, o que determina a entrada no setor informal não é tanto o tipo de produto disponível para vender, mas sim a necessidade de sobrevivência. Sabe-se, por exemplo, que tendencialmente, as mulheres preferem vender produtos alimentares (Frias(s/d), mas tal como a própria Maposse(2011) afirma, temos um número expressivo de homens no norte do Save a vender milho e açúcar no norte do Save.

Segundo a mesma autora, a maior parte dos homens chefes de agregado familiar pratica o comércio informal como atividade complementar, o que significa que muitos deles estão empregados noutra sítio, auferindo salário que não chega para satisfazer as necessidades familiares. Sendo tradicionalmente, responsabilidade do homem sustentar a família, então eles entram no comércio informal para reforçar os seus salários. As mulheres praticam o comércio informal como actividade principal (do ponto de vista financeiro). Com ela não só reforçam o orçamento familiar, como também lutam para ganhar a sua autonomia, desafiando desse modo os cânones da tradição segundo a qual, o trabalho da mulher é exclusivamente doméstico.

De acordo com os dados analisados, a maior parte dos comerciantes informais só tem nível primário (75,6%), sendo que 12,9% tem ensino secundário e 10% nunca estudou. Do ponto de vista de género, as mulheres são as mais penalizadas, pois cerca de 68,3%, não estudaram. Em termos profissionais, a maioria dos vendedores, cerca de 93,7 %, ganhou experiência sozinha, praticando a actividade.

Maposse (2011) aprecia o setor informal como actividade (alternativa ou complementar), de sustento das famílias. Se é verdade que alguns fazem o comércio informal para a simples sobrevivência, outros conseguem criar empresas para ganhar melhores salários (40,1% para homens e 59,9% para mulheres). Mas também observa que esta actividade contribui negativamente no processo educativo, pois tem sido a causa das desistências de muitos jovens, no ensino primário e secundário. Muitas crianças entram no sector informal, quer por pressão da família que vê nelas força de trabalho, quer por iniciativa própria, como forma de ganhar dinheiro.

Em relação ao Estrela, foram identificados alguns trabalhos realizados no âmbito da conclusão de cursos de Licenciatura. O primeiro, da autoria de Rodrigues (2012), aborda a questão da

sociabilidade e da constituição das redes sociais entre um grupo de vendeiras informais de bebidas alcoólicas. De acordo com o estudo, as mulheres autocompreendem-se como um grupo específico inscrito no grupo maior dos vendedores informais da Estrela Vermelha. Neste sentido, entre si estabelecem relações de socialização, manifestadas por exemplo, pelas redes de entreajuda e outras relações com os restantes vendedores com. Há aqui a consciência de pertença a uma identidade comum, definida em função da pertença ao mesmo espaço e grupo que persegue o mesmo objetivo (Rodrigues, 2012). O segundo, desenvolvido por Lia (2011), debruça-se sobre a integração dos vendedores informais provenientes da província da Zambézia. Este trabalho, evidencia o papel central das redes de parentesco ou étnicas, tanto no processo da emigração e na integração dos zambezianos na cidade de Maputo. Os vendedores zambezianos, sentem-se discriminados na sociedade acolhedora, o que os leva a fecharem-se no seu ambiente restrito. Aqui o grupo define-se primeiro em termos de pertença étnica e só em segundo lugar como pertencente ao grupo maior dos vendedores da Estrela Vermelha (Lia,2011).Outro estudo, tendo como objecto as redes de integração dos zambezianos na cidade de Maputo, também destaca a importância das redes de parentesco no processo de integração. Os zambezianos dão mais valor a estas redes em detrimento de outras, quando existem, por serem aquelas que realmente respondem melhor aos seus desejos e a suas necessidades (Pedro, 2008).

Ainda que a investigação não seja muito aprofundada, dadas as suas limitações, as suas constatações demonstram que tratar os vendedores informais apenas numa perspectiva económica ou como grupo homogéneo, por importante que seja, corremos o risco de camuflar possíveis práticas de estigma e discriminação que podem justificar esta etnicidade dos grupos do centro país, no caso os zambezianos. Em segundo lugar, os estudos evidenciam que, do ponto de vista de relações interculturais, parece haver no Estrela uma coexistência multicultural, no sentido de que coexistem pacificamente no mesmo espaço vendedores de diferentes grupos sociais e culturais, mas parece faltar ainda a interculturalidade, isto é o diálogo, a partilha e a aproximação cultural e social entre os grupos de vendedores de diferentes proveniências étnico- culturais.

PARTE II – ESTUDO EMPÍRICO

CAPÍTULO III

METODOLOGIA

Sendo de natureza descritiva, o estudo usará basicamente o método qualitativo, ainda que dados quantitativos possam ser usados como complemento.

A necessidade de compreender a cultura dos vendedores que surge e, ou determina as suas relações, leva-nos a optar pelo método etnográfico, enquanto observação participante.

O método etnográfico surge com um polaco que dá pelo nome de Bronislaw Malinowski. Em 1914 numa dessas expedições científicas que os antropólogos ocidentais faziam na altura, Malinowski, ficou por mais de três anos nas ilhas Tulon, Trobriand e Austrália, tendo inclusive aprendido a língua nativa. Dessa experiência, concebeu e aplicou o método etnográfico, enquanto observação participante, isto é um estudo baseado no engajamento activo e profundo com o outro (os nativos). Com ele, rompe-se o paradigma eurocêntrico na antropologia, passando esta, a ser a compreensão do outro, seja ele índio, africano, europeu, primitivo ou moderno, segundo o seu próprio ponto de vista (Uriarte, 2012).

Michael Genzuk, também referido por Fino (2012:5,6) diz que a “etnografia é um método de olhar de muito perto, que se baseia em experiência pessoal e em participação, que envolve três formas de recolher dados: entrevistas, observação e documentos, os quais, por sua vez, produzem três tipos de dados: citações, descrições e excertos de documentos, que resultam num único produto: a descrição narrativa”.

Ainda citando Genzuk, afirma Fino (2012) que o método etnográfico é presidido por três princípios: o *naturalismo*, que consiste na recolha de dados no contexto natural do grupo ou grupos estudados, como condição para compreender o seu comportamento; a *compreensão*, isto é o pressuposto de que a investigação etnográfica tem em vista compreender a cultura do grupo em estudo para explicar o seu comportamento; por fim, o princípio da *descoberta*, segundo o qual, mais do que testar hipóteses previamente estabelecidas, a pesquisa etnográfica tem em vista descobrir novos fenómenos e factos.

Estas ideias são igualmente sustentadas por Uriarte (2012), para quem o método etnográfico, enquanto “mergulho profundo e prolongado” compõe-se de três fases: a teo

ria, o trabalho de campo e a escrita. Uma boa etnografia, pressupõe um profundo conhecimento teórico e específico da realidade a estudar, o que de alguma maneira implica a formulação de algumas hipóteses. Mas o trabalho de campo, essa vivência profunda com os outros, que consiste em dialogar, ver e ouvir, resultará em dados que poderão surpreender o etnógrafo (Uriarte, 2012:1).

Bogdan e Taylor (1975), citados por Fino (2012:4) definem a observação participante “como uma investigação que se caracteriza por um período de interações sociais intensas entre o investigador e os sujeitos, no meio destes, durante o qual os dados são recolhidos de forma sistemática”.

As fontes de recolha de dados na etnografia, incluem, para além da observação participante propriamente dita, as entrevistas, as conversas ocasionais e os documentos tanto oficiais como pessoais dos seus observados.

A partir de Lapassade, Fino (2012:5), estabelece três tipos de observação participante, a saber: a *observação participante periférica* segundo a qual, o investigador deve ter um envolvimento periférico com o grupo em estudo e para manter o seu distanciamento crítico. Um engajamento profundo do investigador, até se tornar membro do grupo, acabaria por lhe retirar a sua análise crítica e objectiva. Em segundo lugar, a *observação participante activa*, adoptado por aqueles que consideram importante ter um estatuto ou papel no seio do grupo em estudo que permitirá ao investigador participar em todas as actividades do grupo e ter acesso a informações que doutro modo não as teria. Por fim, a *observação participante completa*, que ao contrário do primeiro tipo, preconiza o envolvimento profundo e completo do investigador, até tornar-se parte do objecto em estudo. Este envolvimento pode ser por oportunidade, quando o investigador já é parte desse grupo ou por conversão, nos casos em que ele se torna parte por necessidade.

Cada uma destas formas de observação participante tem as suas fraquezas e potencialidades. A partir da interpretação do modelo da Janela de Johari, Carmo e Ferreira (2009), evidenciam que enquanto a observação participante activa ou completa (mergulho profundo), possibilita ao investigador aceder a área secreta, do grupo-alvo, que de outra forma não teria, dificulta o acesso a área cega, que só se obtêm estando de fora, isto é com um certo distanciamento crítico. A observação participante periférica, tem a vantagem de facilitar o acesso a área cega do grupo em estudo, devido o distanciamento crítico que proporciona ao investigador, porém dificulta o acesso

a área secreta, isto é aquela informação restrita ou submersa que só pode ser conhecida sendo membro do grupo.

O presente estudo adopta a observação participante periférica, não tanto por razões da objectividade científica, mas por razões de tempo. Não obstante o risco que acarreta, o engajamento profundo, quando bem gerido é deveras benéfico (Carmo e Ferreira, 2008) mas exige mais tempo, de que não dispomos. Em termos mais concretos, a observação periférica aqui adotada, consistiu numa presença do investigador no campo de estudo em pelo menos dois dias por semana, numa média de duas horas de presença, durante seis meses. Dado que o espaço geográfico, onde os vendedores exercem a sua actividade é relativamente pequeno, o tempo que tivemos para o trabalho de campo foi razoável.

Tendo em conta o princípio da compreensão que preside a etnografia, este estudo apoia-se igualmente no interaccionismo simbólico. O conceito de interaccionismo simbólico foi cunhado por Blumer em 1937, inspirando-se nos trabalhos de Charles Cooley e, sobretudo, de George Mead, principais expoentes da Escola de Chicago na área da comunicação para se referir ao estudo das significações elaboradas pelos actores sociais quando entram em interacção (Cancian,s/d).

O interaccionismo baseia-se no pressuposto de que as pessoas agem interpretando significados que o seu mundo lhes oferece, e que tais significados são provenientes ou criados pelas interações sociais que se estabelecem entre si e com outras pessoas. Para o seu relacionamento, as pessoas encontram símbolos carregados de algum significado de que se servem para se relacionar com outras pessoas, instituições, objectos físicos ou não. À medida que vão se relacionando, também produzem outros símbolos significantes. Nas suas interações, as pessoas são, individual e coletivamente, produto e produtoras de símbolos significantes. Os símbolos significantes são dinâmicos e flexíveis em função da dinâmica social. Eles representam normas, valores, práticas, percepções, sentimentos, enfim vários significados, que determinam o comportamento e atitudes das pessoas no seu relacionamento. O trabalho de campo deve consistir, primeiro na apreensão dos símbolos e em seguida dos seus respetivos significados para se poder perceber o comportamento das pessoas. O estudo procurou ver que símbolos, valores e práticas, quer encontrados na sociedade, quer criados no próprio mercado, são usados nos relacionamentos entre vendedores e com que significados.

3.1. Objectivos e Questões de partida

Este estudo pretende saber o que afecta a unidade entre moçambicanos, se é a exclusão económica ou a discriminação étnica ou ainda, se são os dois factores.

Partindo, a título de hipótese, da ideia de que a exclusão económica e a desqualificação étnica interferem de forma interdependente na fragilidade da unidade nacional, defende-se a integração das identidades excluídas, surgidas na sequência do actual sistema de economia do mercado e por outro, a promoção das relações interculturais entre pessoas de diferentes grupos étnicos moçambicanos.

Assim, será importante analisar a diversidade étnica e ver até que ponto ela afeta a unidade nacional, ao nível das relações interculturais entre os vendedores de diferentes grupos étnico-culturais. Se existe alguma discriminação ou desqualificação baseada na origem étnica no mercado e em que medida, caso esta exista, afecta as relações sociais entre os vendedores informais de Estrela Vermelha. Igualmente, pretende-se ver em que medida os factores étnico e económico determinam a constituição das redes sociais e das amizades entre os vendedores.

Em segundo lugar, serão analisados os principais indicadores da exclusão e as estratégias para as superar. Por outro lado, será importante ver em que medida a exclusão social, interfere no exercício da cidadania universal, enquanto condição fundamental para a solidificação do sentido de integração e de pertença ao seu meio social e ao seu país em geral.

A partir destas questões, foram definidos os objectivos específicos a serem alcançados, os principais aspectos por observar e os respectivos instrumentos de recolha, como ilustra o quadro abaixo. Para além das diferentes técnicas indicadas, a recolha de dados contou também com a pesquisa documental. Trata-se na verdade de uma triangulação que cruza as percepções dos vendedores e as suas práticas observadas no intuito de assegurar a fiabilidade dos resultados.

Objetivos	Aspectos a observar	Instrumentos de recolha
<ul style="list-style-type: none"> • Caracterizar o perfil socioeconómico e étnico dos vendedores informais do mercado de Estrela Vermelha. 	<ul style="list-style-type: none"> • sexo, faixa etária, pertença étnica, nível educacional, condição do vendedor (trabalhador ou proprietário) 	<p>Diário de campo</p>
<ul style="list-style-type: none"> • Analisar as diferentes formas de exclusão de que os vendedores informais do mercado de Estrela Vermelha são objeto. 	<ul style="list-style-type: none"> • Localização e delimitação do mercado, saneamento do meio (condições de higiene, casa de banho, limpeza, água), tipos de mercadorias, condições das bancas (fixas ou móveis). • Organização interna dos vendedores, relação com a direção do mercado e instituições públicas 	<p>Guião de entrevista, diário de campo, câmara fotográfica.</p>
<ul style="list-style-type: none"> • Identificar as estratégias que os vendedores informais do mercado de Estrela Vermelha usam para enfrentar as adversidades que minam os seus negócios e a sua sobrevivência; 	<ul style="list-style-type: none"> • Práticas e técnicas usadas na venda de produtos e na prestação de serviços; redes de poupança e proteção social. 	<p>Guião de entrevista, diário de campo, Câmara fotográfica</p>
<ul style="list-style-type: none"> • Analisar as relações interculturais entre os vendedores informais do mercado de Estrela Vermelha 	<ul style="list-style-type: none"> • Formação e tipos de grupos ou redes sociais, relações sociais e interculturais entre vendedores. 	<p>Guião de entrevista, diário de campo, Câmara fotográfica.</p>

3.2. Técnica de análise de dados

Para análise e interpretação de dados, elegemos a técnica de análise de conteúdo. A análise de conteúdo interessa-se “pelos sistemas de sentido que se destacam de diversos materiais concretos – enquanto testemunhos de estruturas preexistentes na mente do sujeito...” (Hiernaux, 1995:160). Como tal, comporta fundamentalmente dois objetivos: descobrir as categorias, entendidas como “classes pertinentes de objectos, de acções, de pessoas ou de acontecimentos” (Maroy, 1995:118), definir propriedades específicas e construir um sistema ou conjunto de relações entre essas categorias ou classes. Portanto, a análise de conteúdo descreve e interpreta os dados recolhidos (Carmo e Malheiro Ferreira, 2008), primeiro para detetar as representações, os sentidos e valores que estão por detrás das práticas e dos discursos e em segundo lugar, para determinar os modelos culturais e as condições sociais sob as quais se produzem, se reproduzem ou se transformam (Hiernaux, 1995).

De acordo com (Maroy, 1995:119) há três formas possíveis de operacionalizar estes aspetos, a saber: a “descrição simples” que consiste em classificar o material em função de categorias estabelecidas *a priori*. A “descrição analítica”, onde a grelha é elaborada indutivamente (*a posteriori*) em função dos dados obtidos na entrevista e por fim, a “teoria local” ou “*GroundedTheory*”. Desenvolvida por B. Glaser e A. Strauss, esta perspetiva, consiste numa descrição totalmente indutiva, sem nenhum pressuposto teórico inicial. A ideia é ir progressivamente, construindo uma teoria que não esteja dependente de nenhuma hipótese ou referência teórica, de modo que, segundo os seus mentores, o investigador não corra o risco de forçar a interpretação dos dados na tentativa de ajusta-los a sua teoria. Tal como Maroy (1995) argumenta, a ideia de descoberta de teorias proposta pela *GroundedTheory* é pertinente, porém existe o risco de se perder o rumo, quando se inicia uma investigação sem nenhuma teoria de base. Por outro lado, a descoberta da teoria não é posta em causa com as teorias existentes, desde que o investigador não se prenda a elas: “...o investigador pode utilizar, a título provisório e heurístico, teorias ou hipóteses já produzidas na literatura. Se forem contraditas e se se revelarem excessivamente afastadas dos primeiros dados recolhidos, o investigador poderá abandoná-las; caso contrário, permitir-lhe-ão ganhar tempo” (Maroy, 1995:125). Adoptando a descrição analítica, estaremos assim atentos e abertos a fatos não cogitados previamente. Assim, procedemos a definição das categorias e das respetivas unidades de análise *a posteriori*, em função dos materiais recolhidos, que serão o *corpus* objeto de análise.

3.3. Decurso da pesquisa

Com a ajuda de Gilberto Jone²⁹, que na altura era meu aluno na Escola Secundaria Josina Machel, que também era vendedor empregado numa das bancas, consegui marcar a primeira entrevista no dia 1 de Março de 2014. Na hora da verdade, não foi fácil convencer as pessoas a aceder a entrevista. Mesmo com a ajuda do Gilberto e depois de uma detalhada explicação acerca da natureza e objetivos da entrevista, houve uma manifesta resistência, porque suspeitavam que eu era um polícia ou agente do município que, a coberto da investigação académica, estava a espionar os seus negócios. Dado que boa parte da mercadoria que se vende neste mercado é roubada ou contrabandeada, a polícia sempre tem feito algumas incursões que muitas vezes culminam com a recolha desses produtos, por isso qualquer estranho é suspeito. Ultrapassada a suspeita, passaram a exigir algum pagamento pelas informações que iriam fornecer. Na óptica dos vendedores, as informações que iria recolher me ajudariam a terminar os estudos o que significaria aumento do salário e do pretígio social. Ora, para me fazerem esse favor, pelo menos devia lhes dar um estímulo.

Outra dificuldade deveu-se ao próprio conteúdo das matérias a abordar. Ainda que seja uma realidade presente nas relações quotidianas, falar, questionar ou problematizar abertamente o discurso da desqualificação dos grupos do norte do Save, que gira em torno do termo *xingondo*, é tabú. Assim, numa entrevista formal, há sempre uma tentativa de filtrar a informação. Tanto num, como noutro caso, havia sempre o risco de colher dados que não correspondentes a realidade.

Por um lado, era preciso minimizar a desconfiança com que era visto e ao mesmo tempo, ganhar confiança e aceitação no seio dos vendedores, sujeitos da minha investigação. Uma das estratégias seria o uso das línguas moçambicanas. Há uma relação que existe entre a língua e a identidade étnica ou regional. Assim, com os vendedores do sul, identificava-me mais como *changana*, usando a língua *changana*, por vezes intercalada com a língua portuguesa. Mas com os vendedores do norte do Save, já não podia falar com eles em línguas da sua terra de origem, por não as conhecer. Podia falar duas ou três palavras em *chuabo* com os zambezianos, mas mais do que isso não podia. Claro que mesmo se pudesse falar todas ou algumas línguas faladas no norte do Save,

²⁹ Este nome, assim como os de outras pessoas que participaram nas entrevistas ou nas conversas referidas neste trabalho, são fictícios.

o meu sotaque seria sempre diferente, mas isso seria suficiente para criar conexões com relativa facilidade.

Esta limitação experimentada quase em todos os dias do meu trabalho de campo, criou-me algum mal-estar. Podia certamente falar com eles em português, mas uma conversa na língua da terra de origem, mesmo num contexto bilingue, é diferente. Com efeito, numa sociedade em que as comunidades de pertença (étnicas, religiosas, entre outras) precedem a identidade nacional, ser visto como parte integrante ou, no mínimo como quem se simpatiza com uma dessas comunidades de pertença, no caso a étnica, é certamente uma vantagem para ser aceite por membros dessa comunidade. Quando o pesquisador se comunica com a língua da terra de origem com o seu interlocutor, mesmo que haja consciência de diferenças étnicas entre eles, o sentimento de proximidade é outro. O investigador é tido como um dos nossos ou pelo menos como aquele que se identifica e se simpatiza conosco; que nos reconhece na nossa diferença e aprecia a nossa cultura. Perante esta limitação linguística, a única coisa que fazia era usar o português à moda do Estrela, ou seja misturado com expressões locais.

Em relação à direção do mercado, também experimentámos algumas dificuldades. Primeiro foi difícil encontrar-se com o chefe do mercado, dado que não fica por muito tempo no mercado. Depois de muitas tentativas acabei conseguindo marcar uma audiência, graças a um colega meu, que fora professor dele na Escola Secundária Estrela Vermelha. Chegado o dia, mostrou disponibilidade, mas com a condição de lhe trazer uma declaração da Universidade. Conseguida a declaração, fui ao seu encontro no dia marcado, mas acabei fazendo a entrevista com uma das suas colaboradoras, a senhora Oldia, por ele não estar disponível. Mesmo assim, insisti ter uma entrevista com ele visto que algumas informações não tinham sido esclarecidas, o que veio a acontecer dias depois, não obstante a exiguidade de tempo concedido. Rodrigues (2012:32), também relata a mesma experiência. Na sua investigação para a conclusão de licenciatura, observa que deparou-se com o que considera “burocracia do mercado”, ou seja a exigência de fazer a pesquisa depois da autorização do chefe do mercado. Na verdade, não é só trabalho de pesquisa; num desses dias que ia ter com o chefe do mercado, encontrei-me com uma estudante que queria entrevistar as mulheres que tinham recebido o fundo do Plano Estratégico para Redução da Pobreza Urbana (PERPU) e outras duas senhoras de uma organização comunitária. Todas, queriam pedir autorização do chefe para fazer o seu trabalho. A exigência em si, talvez não seria tão

constrangedora, não fosse a ausência sistemática do chefe do mercado a quem se deve pedir a autorização.

Pese embora a pertinência de todo o arcabouço teórico e metodológico que antecede a pesquisa, a prática mostra que nem sempre aquilo que foi projetado se conforma com a realidade encontrada no terreno. Há surpresas, imprevistos e dificuldades que acabam por obrigar o investigador a fazer reajustes do seu projeto. Mas nem por isso, o projeto perde a sua relevância, antes pelo contrário, quando bem feito continua a ser o guia orientador, não obstante as necessárias alterações consoante as situações.

Com o clima de forte suspeita, encontrado no terreno ficou claro que não iríamos conseguir fazer entrevistas nos termos em que tinham sido concebidas e mesmo quando fossem concedidas, havia o risco de termos informações filtradas e portanto não fiáveis.

A entrevista semiestruturada pareceu-nos mais adequada pelo facto de assegurar maior profundidade da observação e de ser facilmente adaptável tanto aos alfabetizados como aos analfabetos (Carmo e Malheiro Ferreira, 2008), como é o caso dos vendedores informais de Estrela Vermelha (Lia, 2011; Rodrigues, 2012). Tratando-se de um estudo qualitativo e tendo em conta as limitações em termos de tempo e dinheiro, não se esperava entrevistar muitas pessoas. O fundamental, não é quantidade, mas o grau de representatividade das pessoas a serem entrevistadas, da abrangência e da profundidade da própria entrevista em função dos objetivos da investigação, bem como o nível de saturação de informação (Ruquoy, 1995). Sem perder de vista a subjetividade das pessoas, consideramos que as ideias e percepções que o entrevistado veicula, são socialmente construídas e determinadas, daí que é considerado como representante do seu grupo social (Ruquoy, 1995).

No entanto, tendo em conta a situação encontrada no terreno, decidimos privilegiar mais as conversas ocasionais, em detrimento das entrevistas formais, como técnica mais apropriada para recolher informações. Esta opção exigia uma maior aproximação aos vendedores. Eles nunca iriam conversar abertamente comigo, enquanto me achassem estranho ou suspeito. Pensei em fazer negócio de modo que passasse também a ser vendedor do Estrela, mas o tempo não me permitiu. Na impossibilidade de ser vendedor, passei a ser cliente. Frequentei várias vezes ao mercado, a procura de produtos e serviços para a minha viatura, o que me dava melhores oportunidades para

observar o ramo automóvel, meu principal foco de estudo. Tive um interesse especial por este ramo pelo facto de as relações entre os vendedores de diferentes grupos étnicos serem mais intensas, tanto do ponto de vista da cooperação, como também em termos de competição pelos clientes e produtos. Este contexto, pareceu-me adequado para verificar em que medida, as diferenças étnicas interferem nessas relações. A segunda razão, é a facilidade da sua observação dado que ocorre, em grande medida, nas Avenidas que atravessam o mercado, com maior destaque para a Avenida Albert Lithuli. Como cliente bem conhecido, podia conversar com eles, mostrando sempre que entendo e simpatizo-me com a sua situação. Fiz inclusive algumas amizades e a qualquer altura podia lá estar a conversar como um amigo ou simples conhecido.

O que consideramos conversas informais, corresponde ao que Cardoso de Oliveira (1996), chama de prática de *ouvir*, considerado o segundo recurso de recolha de dados, depois do *olhar*. Para ele o *ouvir*, difere-se da prática da entrevista, pelo menos na sua acepção clássica. Se bem que o poder do etnólogo está, potencial ou ativamente, presente em todos os momentos, na conversa fica relativamente atenuado, graças a interação dialógica, que não se verifica na entrevista. Na conversa, o nativo não é informante tal como acontece na entrevista, mas sim interlocutor, com quem se dialoga. Neste sentido, prossegue o autor, o ouvir, enquanto interação, é melhor em relação a entrevista, pois

“ao trocarem ideias e informações entre si, etnólogo e nativo, ambos igualmente guindados a interlocutores, abrem-se a um diálogo em tudo e por tudo superior, metodologicamente falando, à antiga relação pesquisador/informante. O ouvir ganha em qualidade e altera uma relação, qual estrada de mão única, em uma outra mão dupla, portanto, uma verdadeira interação” (Cardoso de Oliveira, 1996: 24).

Tais conversas amigáveis e simpáticas com os vendedores do Estrela, tornaram-se importantes, primeiro porque permitiram-nos manter esta relação dialógica, pouco formal, tornando desse modo fácil aceder a área secreta do interlocutor. Na conversa, tornamo-nos mais próximos e assim, com alguma empatia, foi possível falarmos quase de tudo e de forma natural. Com efeito, alguns falavam naturalmente do seu envolvimento em roubos ou em consumo de canábis sativa (*soruma*), das chantagens, mas também das suas cumplicidades com a polícia, entre outras revelações, como esta de que “*xingondos* não têm cultura”, que em entrevistas formais dificilmente seriam feitas. Justamente por esta razão, os nomes verdadeiros destes interlocutores, não serão revelados.

Ao todo foram realizadas cinco entrevistas formais, três com vendedores simples e dois com vendedores que também são membros da direcção do mercado. Em termos de género, há neste número, uma vendedora e quatro vendedores. Um deles é da região norte do Save e os outros são do sul do Save. Fora destas entrevistas, como dissemos, houve muitas conversas com vendedores e com os clientes.

Já na senda do *olhar*, julgamos conveniente fixar no papel e partilhar algumas imagens que, tal como o texto, retratam a mesma realidade encontrada no terreno. Com as fotografias, revivemos e fazemos com que os leitores também vivam, claro com alguma limitação, aquilo que vivemos no Estrela. Na verdade, as fotografias oferecem a possibilidade de se fazer outras leituras, se calhar não reflectidas no texto.

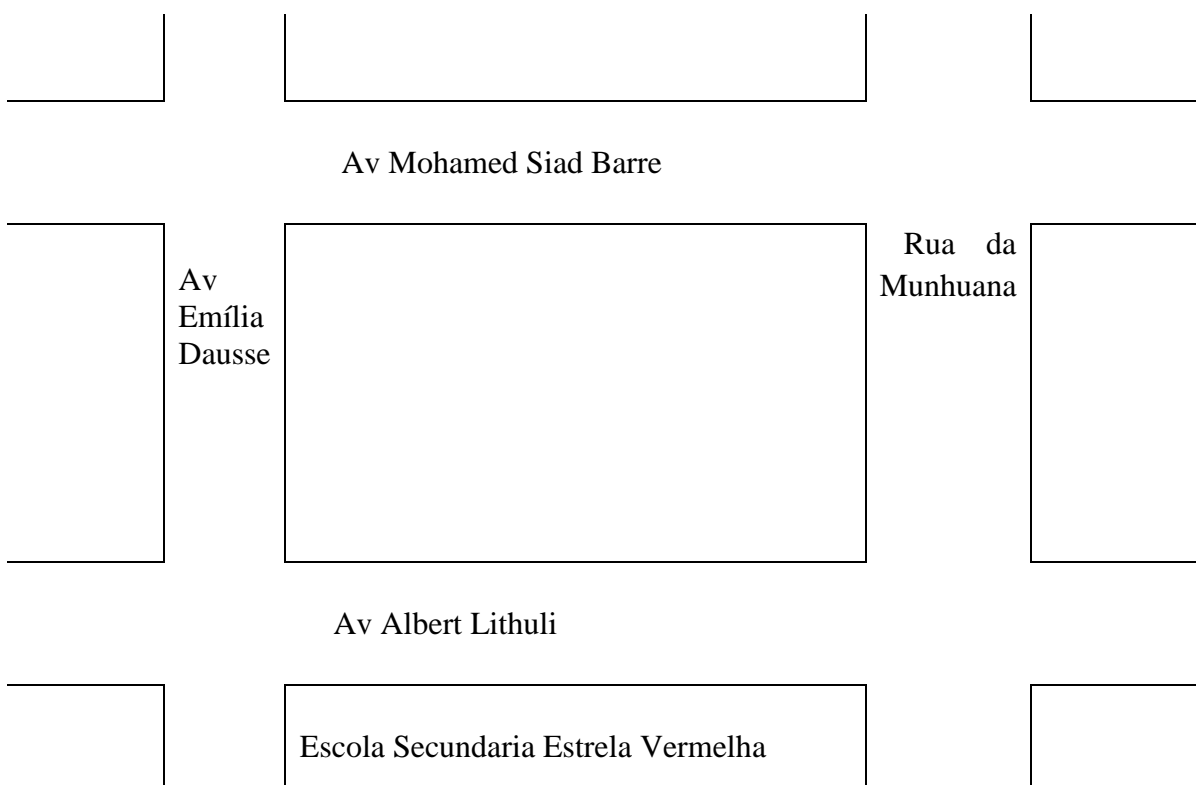
Étienne Samain (1995), a partir da leitura da obra de Malinowski, o fundador da etnografia, destaca a importância da fotografia enquanto complemento da escrita. Ao contrário dos entusiastas das tecnologias que, em nome da fotografia, relegam o discurso verbal, Samain (1995) observa que a fotografia não pretende substituir, nem mesmo pôr em causa a escrita; mas também, ao contrário dos conservadores, ele argumenta que, a fotografia constitui uma oportunidade para assegurar ao antropólogo uma descrição fidedigna ou no mínimo, mais próxima da realidade. Longe do antagonismo e absolutização, ele, considera estas duas técnicas como “duas aproximações complementares, duas tentativas de se responder a uma mesma necessidade: a de dizer o homem” (Samain, 1995:27). Nestes termos, entendemos que o uso da fotografia vai ajudar, por um lado a visualizar o local de estudo e os respectivos sujeitos no exercício da sua actividade e por outro, vai complementar e elucidar melhor o discurso escrito.

CAPÍTULO IV

DINÂMICAS DO SECTOR INFORMAL NO ESTRELA

4.1. Localização e origem do Mercado

O Mercado está localizado no distrito municipal Ka M'Pfumo, antigo distrito Urbano nº 1. O Mercado compreende duas partes: a zona central, muito movimentada e de intensa atividade comercial e a parte periférica, com um movimento relativamente calmo. É atravessado por três estradas importantes, nomeadamente as Avenidas Albert Luthuli e Fernão Fernandes Farinha que vem da baixa em direção a periferia da cidade. Já a Avenida Emília Dausse, faz um cruzamento com estas duas, mesmo na parte central do Mercado. Nas zonas periféricas, o Mercado é limitado a este pela Avenida Muhamade Siad Barre, paralela a Albert Luthuli, a oeste pela Escola Secundária da Estrela Vermelha, a norte pela rua da Munhuana e na parte sul, como se pode ver nesta figura.



Existe no mercado uma estrutura de gestão que compreende o chefe do mercado e outros dirigentes subdivididos em cinco áreas de trabalho, designadamente higiene, segurança, organização, mobilização e assuntos sociais. Para além dos chefes de cada uma destas áreas de trabalho, em cada sector de venda existe um chefe que funciona como elo de ligação entre os vendedores desse sector com a direcção máxima do mercado.

Antes mesmo da existência dos mercados, existiram na cidade de Maputo, os *dumba nengues*. Trata-se de esquinas consideradas estratégicas para o negócio, assim chamadas porque, tratando-se de locais proibidos, enquanto vendem, as pessoas também estão sempre prontas para fugir da polícia, quando esta as surpreender. Segundo a senhora Oldia, o mercado foi formado por essas pessoas que vieram de diferentes esquinas da cidade. Foram retirados pelo governo durante os preparativos do 5º Congresso³⁰, para não se “manchar o congresso”. Não se lembra com precisão quando foi o começo, mas tendo em conta que iniciou a vender no Estrela quando estava grávida do seu filho que completa em 2014, 24 anos de idade, considera que o mercado deve ter iniciado no ano de 1988 ou 1989. Já o chefe do mercado é mais preciso; situa o começo do mercado no dia 30 de Julho de 1989.

Segundo o depoimento da senhora Oldia, chegados ao Estrela, os vendedores tiveram que ajustar o produto de venda ao local. Ela por exemplo, vendia maçã no Ronil, mas no Estrela, o negócio de maçã não era viável, dada a escassez de clientes. Por isso, apostaram em produtos alimentares, como tomate, cebola, coco. Depois disso, alguém viu uma oportunidade de fazer dos vendedores seus clientes, servindo-lhes chá. A ideia valeu e daí surgiram, por assim dizer “restaurantes”, à moda de Estrela, servindo comida para os vendedores e progressivamente, a outras pessoas, que por várias razões, não podem comer em suas casas. Seguiram-se depois bancas de venda de material eléctrico. O resto veio mais tarde.

A disposição das bancas confirma de alguma maneira, esta narrativa da senhora Oldia. As bancas de produtos alimentares frescos e de confecção de comida, estão no centro do mercado, de onde certamente o mercado começou e se alastrou para as zonas periféricas. Igualmente, as casas de banho e as torneiras públicas, bem como o próprio escritório do mercado, estão nessa zona central, já engolida pelo mercado que a cada dia se torna mais extenso. Outra evidência, é o muro de

³⁰ O 5º Congresso havido na cidade de Maputo, no dia 17-07-1989, determinou a transição do sistema da economia centralizada para a economia liberal.

vedação, construído pelo Município, que circunscreve esta zona. Portanto, a partir destes dados, pode-se concluir que o mercado inicial era delimitado pelas Avenidas Emília Daússe na parte sul, Rua da Munhuana no norte; a oeste pela Avenida Albert Luthul e a este pela Avenida Fernão Farrinha. Com o passar de tempo, todas as ruas e Avenidas foram ocupadas, por pessoas que se dedicam a venda produtos e prestação de serviços no ramo automóvel e por outros que montam bancas móveis nas bermas das estradas. A avaliar pelas dinâmicas no terreno, esta ocupação desordenada não termina. A cada dia, as estradas, recebem novos vendedores, quer como ambulantes, quer como fixos, tornando a circulação cada vez mais difícil e perigosa, para todos os que por lá se fazem: clientes, vendedores, automobilistas ou simples transeuntes.

O surgimento do mercado, de acordo com a narração da senhora Oldia, pode nos remeter, para pelo menos duas leituras possíveis. Em primeiro lugar, a decisão do governo pode significar uma vontade explícita de reconhecer e organizar o sector informal, na sequência da transição do sistema de economia centralizada para o sistema liberal. Além dos *dumba nengues*, desorganizados e hostilizados, estava na hora de colocar os vendedores informais em locais fixos, onde pudesse haver organização, controle, disciplina e decência.

A segunda leitura, é a que nos é proposta pela própria senhora Oldia. Na sua interpretação, relaciona a decisão do governo com a necessidade de expurgar da cidade, ou pelo menos dos seus locais mais nobres, os vendedores de esquina, porque a sua presença daria mau aspecto diante dos membros e convidados do congresso. Trata-se, na linguagem de Foucault (1974:47), da biopolítica, ou seja do controle dos corpos pela política. No início do século XVIII, mas com grande ênfase no século XIX, quando os pobres se tornaram uma ameaça política e sanitária, o capitalismo fez da medicina um serviço social virado para controle dessas pessoas, consideradas perigosas. Segundo Foucault, a medicina social ou precisamente, a urbana nasce na França e na Inglaterra na sequência do medo dos indigentes e de todo o perigo que eles representam para a vida urbana: agitação, revolta, epidemias, pobreza, desordem e loucura. Sendo assim, o objetivo primordial da medicina, não é tanto a cura dos pobres, mas sim a proteção dos ricos. Na Inglaterra, escreve Foucault, “um cordão sanitário autoritário é estendido no interior das cidades entre ricos e pobres: os pobres encontrando a possibilidade de se tratarem gratuitamente ou sem grande despesa e os ricos garantindo não serem vítimas de fenômenos epidêmicos originários da classe pobre” (Foucault, 1974:56).

De igual modo, o nascimento do cuidado hospitalar, nada tem a ver com a cura, como seria de imaginar, mas sim com a reclusão e assistência aos pobres. Por isso, numa primeira fase, o hospital esteve associado a figura do religioso orientado mais para o cuidado espiritual, e só num segundo momento é substituído pelo médico, orientada quer para o cuidado somático do doente, quer a purificação do meio ambiente circundante, por forma a evitar a propagação e o contágio das doenças. Portanto, tanto a medicina como o hospital, duas realidades distintas que só mais tarde se unificam, surgem como mecanismos de reclusão, controle dos perigosos e enquanto mecanismos de proteção da sociedade dita normal.

Lembro-me aqui do esforço havido a quando da realização da cimeira da União Africana em Maputo. Foram erguidos muros para cobrir as casas precárias ao lado da estrada que dá ao Aeroporto. A ideia era mesmo encobrir essa indigência e toda a anormalidade que representa dentro da urbe. Além da exposição dessa vergonha aos visitantes, o problema é que esses pobres poderiam por exemplo, na tentativa de aproveitar a oportunidade, aproximar-se aos dignatários para lhes vender algum produto, ou pior ainda, para lhes pedir esmolas e no caso mais extremo ainda, lhes roubar bens. Mas não são apenas os visitantes que correm estes riscos. Com o crescimento das desigualdades, outros moçambicanos relativamente melhor posicionados, não podem se sentir seguros ao lado destes bairros pobres de onde saem, geralmente, criminosos e ou se planificam actos criminosos.

4.2. Vendedores e seus negócios

O negócio praticado consiste na venda de produtos diversos e na prestação de serviços. No Estrela, vende-se um pouco de tudo, mas os produtos mais destacados são as bebidas alcoólicas, telefones celulares, computadores portáteis, peças e acessórios de viaturas e motorizadas, câmaras fotográficas, eletrodomésticos, aparelhagem de som, material eléctrico e de construção. Outros produtos dignos de destaque, são a roupa e calçado, tanto novo como usado, produtos alimentares e comidas confeccionadas.

Ao lado da venda destes produtos, no mercado prestam-se serviços de gravação das matriculas, limpeza, reparação de avarias e montagem de peças e acessórios nas viaturas e nas motorizadas;

reparação de telemóveis e computadores, serviços de transporte de mercadorias composta maioritariamente por uma frota de carrinhas, vulgarmente conhecidas por *tchova*³¹.

Os *tchova* são mais usados pelas *mukheristas*, para transportar a sua mercadoria (maioritariamente bebidas), dos armazéns para o mercado nas manhãs e a tarde do mercado para os armazéns, que se localizam nas casas circunvizinhas. Além dos *tchovas*, também existem disponíveis viaturas de caixa aberta e pessoas prontas para carregar diversas trouxas, os chamados *gai gai*³². Encontram-se também, pese embora em número reduzido, engraxadores de sapatos, barbearias e alfaiatarias.

Do ponto de vista da ocupação do espaço, o comércio informal no Estrela divide-se em fixo e itinerante ou ambulante. O fixo, sendo o mais frequente, ocorre nas bancas fixas e nos passeios; o ambulante, é praticado por operadores que deambulam na estrada e dentro do mercado.

O comércio informal fixo ocorre em barracas de material convencional e em bancas precárias, geralmente feitas de material misto (uma base de estacas, madeira ou chapas de zinco, paredes de blocos ou de estacas, cobertura de chapas de zinco). As barracas e as bancas, estão dispostas em filas, com corredores muito apertados que permitem a circulação de pessoas. Todavia, as filas não são muito consistentes. A sua largura e o seu comprimento não são uniformes. Nalgumas vezes os corredores não passam de becos sinuosos, muito perigosos. As próprias barracas e bancas variam, não só em termos de material de fabrico, mas também em termos de dimensões. Algumas barracas têm as paredes e a cobertura feitas de chapas e apoiadas por varões; outras têm as paredes feitas de blocos. Este quadro indicia claramente, a ocupação desordenada do espaço, sobretudo no começo dos mercados informais.

No que concerne à organização, excepção deve ser feita em relação às bancas de bebidas alcoólicas, maioritariamente dominadas pelas mulheres *mukheristas*. Essas bancas, feitas de chapas de zinco e dispostas em filas relativamente consistentes, apresentam uma estrutura e dimensões quase uniformes.

³¹ Termo usado nas línguas Tsonga que significa empurra.

³² *Gai gai* é uma designação que se refere a pessoas se dedicam a carregar trouxas, sobretudo nos mercados.



F1, 2 e 3. Na primeira foto (F1) temos um homem transportando mercadoria por meio de *tchova*, em direção ao local de venda. Atrás uma senhora, responsável da mercadoria. As fotos 2 e 3, elucidam a disposição das bancas, no interior do mercado e na sua parte exterior, respectivamente. É o início de mais um dia de trabalho.

O *mukhero*³³, é um tipo de comércio transfronteiriço caracterizado pelo trânsito de produtos de um país para outro, escapando, total ou parcialmente, aos procedimentos legais e ao fisco. Trata-se de uma atividade praticada principalmente por mulheres, que compram seus produtos na África do Sul, Swazilândia e atualmente também na China (Mungoi, 2010; Chivangue, 2012; Matsimbe, 2013). As *mukheristas* compram o produto na vizinha África do Sul e para o trazer a Maputo, passam por vários esquemas pouco abonatórios, que envolvem chantagem, corrupção, troca de favores, incluindo por vezes os sexuais, com os agentes da migração e alfandegários para contornar as regras e os pagamentos oficiais considerados insuportáveis. Mas, diga-se, é o negócio mais rentável dos que se praticam no Estrela. Essas mulheres, verdadeiras empreendedoras, gerem boas somas de valor e motivam enormes quantidades de mercadoria. Fazendo isso, elas afirmam-se nas suas famílias e na sociedade, desafiando, com a sua coragem e inteligência, toda uma série de preconceitos que giram a volta da mulher em geral e em particular da *mukherista*.

³³ De acordo com Chivangue (2012), em Namaacha, os estrangeiros que atravessavam a fronteira a pé, tinham o hábito de pedir aos residentes para lhes ajudar a carregar as suas trouxas, dando-lhes depois alguma gorjeta. Do termo inglês “carry” usado pelos estrangeiros, os residentes de Namaacha, criaram a palavra “*mukhero*”, para designar este ato de carregar produtos atravessando a fronteira. Muito rapidamente, a palavra passou a ser usada mesmo para designar os nacionais que atravessavam a fronteira para comprar bens de consumo e de venda na Swazilândia ou na África do Sul. Neste sentido, *mukhero* também pode significar contrabando quando feita por vias alternativas para fugir ao fisco.

De facto, apesar dos ventos de mudança, o pensamento secular que restringe a esfera da atuação da mulher ao nível doméstico ainda persiste. Como observa Frias(s/d), as mulheres, pioneiras no comércio informal urbano, viram-se obrigadas, a encontrar estratégias de dissimulação, para desenvolver os seus negócios, pois os seus parceiros não se conformavam com essa realidade. Ora, as *mukheristas*, por ser aquelas que, potencialmente têm maior poder económico em relação aos homens e sendo por outro lado, associadas com a prática de prostituição, tornam-se as grandes vítimas do preconceito.

Ao longo das bermas da estrada perfilam vendedores que dividem o espaço, uns em bancas móveis, outros em bancas, digamos imaginárias. Imaginárias no sentido de que, não são feitas de material nenhum e não há fronteiras visíveis que as delimitam. Mesmo assim, os vendedores conhecem e respeitam as fronteiras imaginárias. É isso que faz com que não haja usurpação dos espaços por parte dos mais fortes ou dos que chegam primeiro. No olhar de qualquer pessoa que por lá passa, sobretudo antes de arrumação dos produtos, o espaço é livre, mas para os vendedores, as bermas da estrada representam filas de bancas devidamente ocupadas; sejam elas fixas ou móveis. Nessas bancas, vendem-se e prestam-se serviços de reparação de telemóveis, note-books e seus acessórios. Alguns vendem roupa, exposta no chão ou nas paredes dos muros, outros prestam serviços de reparação de motorizadas e de engraxar sapatos. Além dos passeios, os operadores informais de Estrela, aproveitam outros espaços que o mercado dispõe, como as paredes dos muros e as casas circunvizinhas.



F4, 5 e 6 - Bancas imaginárias e móveis, elucidando como os vendedores exploram tudo o que é espaço para montar os seus negócios.

Nas barracas vende-se maioritariamente peças e acessórios (novos e usados) de carros e motorizadas. Em algumas vende-se roupa, noutras vende-se e repara-se telemóveis e computadores. Nestes sectores, são os homens que dominam. As mulheres, por seu turno, dominam a venda de produtos alimentares e comida confeccionada. A confeção de alimentos no Estrela é um trabalho penoso. As mulheres levam água em bidões de 20 litros, pois nessas bancas não há água canalizada. Não obstante as dificuldades, elas garantem mantimento para os vendedores e outras pessoas, desde o pequeno-almoço, o almoço e em não poucas vezes o lanche. No seu estudo de fim do curso, sobre vendedores zambebianos no Estrela, Lia (2011), justifica a ausência das mulheres na sua amostra com o argumento de que as mulheres zambebianas, segundo o que lhe foi dita, não estão habituadas a fazer o negócio de confeção de alimentos, que é o mais praticado pelas mulheres neste mercado. Pelo menos durante o nosso trabalho de campo, foi possível encontrar mulheres zambebianas, vendendo em bancas fixas e outras na condição de ambulantes. Claro que estão em menor número, quer em relação às suas colegas do sul do país, quer em relação aos homens zambebianos, mas isso não quer dizer que não existem. É precisamente por serem poucas que acabam sendo invisíveis para um olhar muito apressado.

O comércio ambulante subdivide-se em dois grupos: os que ganham dinheiro prestando serviços no ramo automóvel e os que circulam no mercado vendendo produtos. Os prestadores de serviços, são, salvo raras exceções, jovens do sexo masculino. Geralmente não têm produtos de venda, se os tiverem são muito poucos. Contudo, uma vez que são os primeiros a entrar em contacto com os

clientes, muitas vezes são eles que vendem os produtos das bancas e depois, caso seja necessário, executam o trabalho de reparação e, ou de montagem. Quando o cliente chega eles procuram saber o produto ou serviço que precisa, negociam o preço e depois trazem o produto das bancas. Tanto o produto como o serviço, não têm preços fixos; tudo é na base do regateio. Na maioria dos casos, os clientes reclamam e daí segue um processo de negociação, que vai resultar em descontos. Mas se a pessoa que acertou primeiro o cliente tiver o produto vende, caso não, outros colegas, ali presentes, que tiverem o produto vendem.

Por vezes, depois de marcar o preço, eles próprios descontam imediatamente, para mostrar ao cliente que compreendem a sua situação de carência e que estão dispostos a colaborar. Se o cliente concordar com o valor proposto paga, mas se reclamar descontam mais, até um certo limite que não podem passar, pois eles sabem que depois dos descontos, deve restar dinheiro extra para eles, fora do valor real que vai ao dono do produto. Na verdade, o desconto é uma estratégia que visa convencer o cliente a adquirir o produto e, ou o serviço, se for o caso. É como se estivessem a fazer algum favor ao cliente, mas eles saem sempre a ganhar, porque no preço inicial, já está previsto o desconto. Feito o pagamento, entregam o valor real do produto ao dono do produto e ficam com a sua parte, que é repartida por todos aqueles que participaram no negócio.



F7,8 e 9 - Diferentes grupos prestando serviços diversos nas viaturas.

É uma actividade dominada por jovens da Zambézia e de Nampula que actuam em pequenos grupos solidários, em todo o circuito: assegurar o cliente, negociar os preços e depois executar o

serviço, caso seja necessário. Encontram-se também jovens do sul do país, mas estes geralmente trabalham individualmente, podendo haver alguma cooperação ocasional. Dinâmicos e astutos, estes jovens procuram, cada um à sua maneira, antecipar-se aos motoristas que passam pelas movimentadas Avenidas do Estrela, para tentar a sorte. Em nome do dinheiro, minimizam ou simplesmente ignoram o risco de atropelamento a que estão expostos durante os seus movimentos. Sendo um mercado já conhecido, muitos carros fazem-se ao Estrela, a procura de alguma peça, acessório ou de algum serviço lá prestado. Outros entram naquele mercado apenas de passagem, já que as estradas passam por lá. Mas os jovens operadores, não fazem distinção. Eles interpelam qualquer carro, anunciando os seus serviços e produtos consoante a situação exterior do carro, ao mesmo tempo que vão indicando ao motorista lugar para estacionar.

Um dos critérios usados para estipular os preços dos produtos e serviços providenciados é a condição económica do cliente. Como então saber que este ou aquele cliente tem muito dinheiro? Aqui os vendedores recorrem ao capital económico que, real ou aparentemente, ostenta o cliente, avaliado ou presumido pelos sinais exteriores como o tipo de carro, a cor da pele, a indumentária. Como se pode ver, as técnicas usadas prestam-se a algum subjectivismo, por isso os seus juízos nem sempre reflectem a realidade. Alguns clientes podem não ter nenhum sinal exterior de poder económico, quando na verdade o possuem. Outros, pelo contrário, que aparentemente possuem uma boa condição económica, podem na realidade não a possuir. Muitas vezes, os clientes marcam o preço com base nesses critérios e o cliente discute, pedindo desconto até ao limite.

Num certo dia, presenciei um acto de negociação que espelha esta situação. Um senhor, de pele branca, chega ao Estrela para comprar um vidro. Os vendedores disseram-lhe que custava 1500 Mt. Ele recusou-se, alegando que o preço era alto, comparado com o valor de 1000 Mt, praticado no mercado de Mandela, situado na baixa da cidade. Tal como outras pessoas pensam, este senhor esperava encontrar o produto a um preço mais acessível. Como o valor estipulado estava acima do esperado, pensou que aumentaram o valor por causa da sua pele branca, por isso disse-lhes que, não obstante a cor que ostenta, era moçambicano. Como prova mostrou-lhes o sinal da vacina no seu braço esquerdo. “Este sinal é do tempo do presidente Samora, você nem conhece este sinal” – disse ele, apontando-o. “Estamos a tentar a sorte, porque queremos viver” – respondeu um dos vendedores, já convencido de que com aquele homem nenhum extra teriam.

Diferentemente do primeiro, no grupo dos que vendem produtos também encontram-se mulheres. Na sua maioria, as mulheres vendem produtos alimentares, para consumo imediato como frutas

diversas, amendoim, biscoitos. Os homens dedicam-se a venda de produtos de entretenimento, como CDs, DVDs, *flash*, leitor de música, carregadores de telefones, cabos, enquanto outros, em número reduzido circulam no mercado com quinquilharia diversa. O tipo de banca varia. As mulheres usam geralmente peneiras, cestos, sacos e outro tipo de recipientes que garantem a exposição do produto e facilita a movimentação. Os vendedores de quinquilharia colocam os seus produtos em bancas retangulares feitas de caixas e os vendedores de produtos de entretenimento, usam o seu corpo como banca. Mesmo tendo uma pasta ou saco para os guardar, eles levam alguns produtos nas mãos e penduram outros nos ombros e nos braços para os expor aos seus clientes.



F10,11 e 12 – vendedores ambulantes, circulando no Estrela.

Alguns ambulantes circulam no Estrela todo o dia, mas outros ficam por algum tempo e depois passam para outros mercados. Uma das características dos negócios informais, sobretudo entre os ambulantes, é a flexibilidade na mudança dos produtos e serviços prestado, para além dos locais de venda. Quando conheci o Elias, vendia CDs, DVDs, leitores de discos e cabos de carregamento de telefones nos carros, mas três semanas depois, vendia acessórios de carros. Portanto, a condição de informalidade dá aos vendedores, mais espaço de manobra em termos flexibilidade e de adaptação dos seus produtos à demanda.

Entre estes vendedores alguns são proprietários dos seus negócios, outros são simplesmente trabalhadores. Não existem contratos escritos entre o proprietário do negócio e o seu empregado, o que significa que a qualquer hora e por qualquer motivo, os proprietários podem despedir os seus

empregos, sem direito a nenhuma indemnização. Os salários pagos estão geralmente, abaixo do salário mínimo fixado por lei. Mesmo assim, alguns vendedores mais experimentados, acabam tendo um pouco mais, devido a prática do *ku khusha*³⁴. Esta prática consiste em acrescentar um valor extra ao preço real do produto ou ao serviço prestado, que fica para o vendedor. Então os vendedores podem ganhar este dinheiro quer nos produtos do seu patrão, quer nos produtos de outras bancas, desde que, obtenham clientes e os convençam a pagar. Embora a intenção seja a mesma, difere-se do regateio praticado pelos vendedores de acessórios e prestadores de serviço do ramo automóvel. Tratando-se de bancas fixas, não há muita gente envolvida no negócio, salvo raras exceções, e o valor extra não é excessivo, tal como acontece no regateio.

De um modo geral, tanto a venda de produtos como a prestação de serviços ocorrem sem vínculos contratuais e sem proteção social. Tal como outros trabalhadores informais, os vendedores não se beneficiam de qualquer pensão, nem estão legalmente protegidos de qualquer situação que eventualmente lhes ocorra no exercício da sua atividade.

Um grupo de vendedores que chama atenção no Estrela é o das crianças. Um vendem em bancas fixas, outras são ambulantes. As que trabalham como empregadas nas bancas, na sua maioria estão no sector de confecção de alimentos. Algumas buscam água, limpam as bancas, lavam pratos, outras servem comida. As ambulantes, umas trabalham para patrões, outras trabalham por conta própria. Tanto as que que trabalham por conta própria, como as empregadas, geralmente vendem frutas diversas como maçãs, bananas, laranjas, tangerinas, ou amendoim (podendo ser cozido ou cru, fresco ou seco). Outras vendem ovos cozidos e quinquilharia diversa.

O trabalho infantil, muito comum em Moçambique, está em claro conflito com a lei³⁵, pois vai contra os direitos básicos da criança. Todavia, a violação deste direito, num contexto de carência, implica a garantia de outros direitos, que de outro modo não seriam satisfeitos. Com efeito, a participação de adolescentes no trabalho doméstico e na machamba nas zonas rurais, ou nos ofícios nas zonas urbanas, é encorajada e apreciada, pelo menos nas famílias pobres. De acordo com o

³⁴ Escrita livre.

³⁵ No artigo 32 da Convenção sobre os Direitos da Criança, pode-se ler: “ 1. Os Estados Partes reconhecem à criança o direito de ser protegida contra a exploração económica ou a sujeição a trabalhos perigosos ou capazes de comprometer a sua educação, prejudicar a sua saúde ou o seu desenvolvimento físico, mental, espiritual, moral ou social. 2. Os Estados Partes tomam medidas legislativas, administrativas, sociais e educativas para assegurar a aplicação deste artigo. Para esse efeito, e tendo em conta as disposições relevantes de outros instrumentos jurídicos internacionais, os Estados Partes devem, nomeadamente: a) Fixar uma idade mínima ou idades mínimas para a admissão a um emprego; b) Adoptar regulamentos próprios relativos à duração e às condições de trabalho; e c) Prever penas ou outras sanções adequadas para assegurar uma efectiva aplicação deste artigo.

INFOR 2004, cerca de 5,030.5 crianças dos 0 a 6 anos e 4,249.6 de crianças entre 7-14 anos, correspondentes respetivamente a 25,9% e 21,9%, trabalham no setor informal. Em termos regionais, o centro é a região com mais crianças de 0 a 14 anos no setor informal, seguida do norte e por fim a zona sul. As províncias de Nampula e Zambézia, têm mais crianças a trabalhar no setor informal. a cidade de Maputo, com cerca de 180.100 e 214,700 correspondentes respetivamente a 16.5% das crianças de 0 a 6 anos e 19,7% das crianças de 7- 14 anos, tem menos crianças no setor informal (INE, 2006/7:79). Se tivéssemos que incluir os dados das crianças de 15 a 18 anos, os números seriam mais assustadores ainda. Francisco et al (2011:31), a partir dos dados INE (2010), estimam que cerca de 1 332 630 de crianças dos 0 a 14 anos de idade, correspondentes a 57%, participa no trabalho infantil, sejam eles assalariados ou não. O valor está acima dos assalariados da função pública (13%) e do setor privado (30%). Como se pode ver, há muitas crianças sobretudo nas zonas rurais, a trabalhar no setor informal.

A subida da taxa de natalidade, sobretudo nas zonas rurais e a descida da taxa de mortalidade infantil, resultam no aumento das crianças e jovens na estrutura demográfica moçambicana. Como muitas dessas crianças vivem em famílias pobres, a consequência imediata é ingressarem muito cedo nas actividades produtivas para o auto sustento e apoio à família. Na verdade, como alguns argumentam, a alta taxa de natalidade, enquadra-se no esquema de protecção social costumeiro, segundo o qual, as crianças são o garante do sustento dos pais e avós. As famílias lutam para ter filhos, não apenas por seguir a lei da natureza, ou para perpetuar a linhagem, mas também como um investimento na segurança social dos pais, quando envelhecerem (Francisco et al, 2011). Visto que a protecção social formal cobre menos de 5% da população economicamente ativa, enquanto o acesso a recursos financeiros, bancários e informais cobre apenas 22% e deixa de fora 78% da população. Em outras palavras, mais de $\frac{3}{4}$ da população moçambicana está excluída dos sistemas formais de protecção, vendo-se desafiada a encontrar outras formas alternativas de fazer face a vida. Como a maioria, tanto dos que são abrangidos pela protecção social formal, como dos que têm acesso a algum sistema financeiro, devido aos seus salários ou negócios baixos, não ganham muito, para compensar os seus magros rendimentos, precisam de encontrar mecanismos alternativos de protecção social demográfica³⁶, particularmente ao aumento do número de filhos, enquanto força

³⁶ A protecção social demográfica, é definida como “o conjunto de relações e mecanismos intergeracionais, de género, familiares, comunitários e sociais que moldam e determinam, directa ou indirectamente, os componentes de

de trabalho. Como escreve Francisco (2011:37), na “sociedade moçambicana, onde cerca de 80% da população não tem qualquer acesso a sistemas financeiros, formais e informais, os pais esperam que os seus filhos comecem cedo a contribuir para a economia familiar e que, na sua velhice, tomem conta deles e os sustentem. Por isso, os filhos assumem um ‘valor’ económico e social elevado, comparativamente às sociedades desenvolvidas, onde os pais na verdade investem mais nos filhos (em educação, saúde, preparação e lazer) do que deles recebem em retorno”.

Muito cedo, as crianças são ensinadas e encorajadas a trabalhar. Pensa-se que o hábito e o gosto de trabalhar, são condições necessárias para a sua sobrevivência na fase adulta, mas por outro lado, o trabalho tem um efeito imediato positivo, na medida em que o adolescente, por si próprio custeia as suas necessidades e, ou apoia o orçamento familiar. Em muitos casos, este pensamento é bem correspondido pelas crianças que migram das zonas rurais para a cidade em busca de trabalho. Fernando, com quem conversei, vende maçãs por conta própria. Antes disso, trabalhou como vendedor para alguém. Usa o dinheiro que ganha para custear as viagens para a sua terra natal, comprar bens para si e apoiar as despesas alimentares na casa do seu tio onde vive. O segundo exemplo é do Admiro. É um adolescente de 15 anos de idade, natural de Chibuto, província de Gaza. Foi a Maputo com os irmãos aos 14 anos. Alguns dos irmãos, também estão em Maputo a desenrascar, mas outros trabalham na África do Sul. Admiro estudava na sua terra natal. Diz que desistiu de estudar na 4ª classe, por causa dos maus tratos infringidos pelos professores. Segundo ele, os professores tinham o hábito de bater as crianças, obrigando-as a tirar dinheiro. Então ele não aguentou com essa situação e decidiu ir a Maputo com os irmãos. Quando os pais souberam que desistiu de estudar ficaram zangados. Mesmo assim, ele veio a Maputo e procurou emprego. Actualmente trabalha como vendedor de ovos. Vive em casa do seu patrão, com mais colegas seus que também vendem ovos. Os seus colegas também são adolescentes originários de Chibuto. Quando acordam de manhã, primeiro varrem a casa, depois cozem ovos e levam-nos ao mercado. Ficam a vender até ao entardecer. Admiro vende no Estrela, mas de vez em quando sai para outros mercados. Por dia vende no mínimo 8 dúzias. Por mês recebe 1500 Mt. Quando recebe, manda algum valor e compra bens para os pais. Por exemplo, na altura em que conversei com ele, acabava de comprar bebida para o pai e capulana para a mãe.

mudança demográfica, nomeadamente: mortalidade, natalidade e, em certos casos, as migrações (Francisco et al, 2011:28).

Portanto, do ponto de vista antropológico, para muitas famílias moçambicanas, o trabalho infantil, considerado violação de direitos da criança, desde que respeite as limitações físicas das crianças, é um acto nobre e dignificante. Assim, a persistência do trabalho infantil pode significar o desconhecimento da lei, ou a sua violação consciente, por razões da própria sobrevivência da criança e da família. De facto, existem casos em que o trabalho infantil, é um mal menor, pois ainda que viole alguns direitos, permite à mesma criança o usufruto de outros direitos, como por exemplo o direito a alimentação, a educação e ao lazer, nos casos em que nem o Estado, nem a família conseguem os assegurar. Claro que no meio de tudo isso, há abusos praticados consciente e deliberadamente por pessoas de má-fé, que se aproveitam da pobreza e da inocência das crianças para as explorar em trabalhos domésticos, ou em negócios diversos. O caso de Admiró, é elucidativo. Ele e os seus colegas trabalham mais tempo acima das oito horas recomendadas e não lhes é pago o tempo extra. Aliás o dinheiro que ganham está abaixo do salário mínimo nacional. Não tem condições, muito menos encorajamento para continuar a estudar. Estas violações gravíssimas da lei, são protagonizadas por uma pessoa adulta e consciente, aproveitando a inocência e a pobreza das crianças por um lado, e por outro, a fragilidade do próprio Estado em defender os direitos das crianças.

Portanto, estas situações, não só revelam a exposição e vulnerabilidade das crianças, face a incapacidade económica e social das famílias e a atitudes reprováveis de pessoas sem escrúpulo, como também revelam a incapacidade do próprio Estado em garantir e proteger os direitos dos mais frágeis. Uma vez mais, é a corrosão da cidadania que esta em jogo.

Não obstante a dificuldade da sua observação, podemos aqui fazer uma menção ao comércio de drogas proibidas, com particular destaque à canábica sativa (vulgo soruma). Por tratar-se de uma actividade punível, nos termos da lei, não é feita a luz do dia. Mesmo assim, com a nossa permanência no Estrela foi possível perceber que há uma rede clandestina de venda e consumo de soruma.



F13



F14 Trabalho infantil. Na

F13, um adolescente servindo refeições numa banca e na F14, dois meninos vendendo ovos no interior do mercado.

4.3. Acesso a serviços sociais básicos

O acesso a serviços sociais básicos, designadamente, água, eletricidade e saneamento do meio (limpeza e casas de banho), concorre para a dignificação da vida humana e para o trabalho decente. Na generalidade, constata-se que o acesso a serviços sociais é precário. Algumas barracas têm ligação elétrica, mas a maioria delas e quase todas as bancas, não têm energia. Na verdade, mesmo que os proprietários quisessem, não seria fácil fazer instalação elétrica nas bancas e em algumas barracas por serem infraestruturas pequenas e extremamente precárias, não oferecendo um mínimo de segurança. Mesmo assim, quando as pessoas precisam de usar energia, por exemplo para carregar telefones, podem facilmente encontrar locais com energia dentro do mercado. O mesmo acontece com a água, mas neste caso as implicações desse acesso restrito são muito críticas. Como se diz, a água é vida e não pode de maneira alguma faltar. Mas falta água no Estrela. Dentro do mercado, há apenas dois furos sob gestão de privados onde as pessoas, sobretudo as mulheres que providenciam refeições aos vendedores, arranjam água. Cada bidão de 20 litros custa 2 Mt. E, para se ter essa água não tem sido fácil, pois como a demanda é maior, as pessoas são obrigadas a formar bichas nessas torneiras.

Em relação à limpeza, há pessoas organizadas que limpam o mercado muito cedo, antes do início das actividades comerciais. Segundo a senhora Oldia, de segunda a quinta feiras, a limpeza é individual e na sexta-feira, todos os vendedores se juntam de manhã e fazem a limpeza geral do mercado. Este grupo funciona sem meios mínimos, daí que não consegue deixar o mercado devidamente limpo. Faz o que pode, dentro das suas limitações, pelo menos para garantir que o mercado esteja em condições minimamente aceitáveis para as pessoas trabalharem. Porém, nem todos os vendedores participam nestas jornadas de limpeza. Por não poderem chegar em tempo oportuno, ou por não precisarem de fazer pessoalmente a limpeza, preferem pagar a outras pessoas, para fazer o trabalho. Em entrevistas, Hilário e Ponja, disseram que, no seu setor de venda de celulares, *lap tops* e seus acessórios, contribuem uma taxa de 10 Mt aos fins-de-semana para pagar o pessoal de limpeza.

O acesso a casa de banho, é o problema mais crítico do Estrela no que concerne ao saneamento. Dentro do mercado há duas casas de banho. Uma delas, é convencional e segundo a senhora Oldia, foi construída pelo município, mas a sua gestão está ao cargo do mercado. Foram indicadas algumas pessoas para limpar e cobrar as casas de banho. A outra, situada num beco dentro do mercado é muito precária. O bloco feminino da casa de banho convencional está sob o cuidado da senhora Oldia. Ela diz que cobram 2 Mt para as necessidades menores, 5 Mt para as maiores e 7Mt para o banho. É com esse dinheiro que compram o material de limpeza. Diz que o seu trabalho não tem sido fácil, porque as pessoas não colaboram. Por exemplo, costumava deixar sabão e outros produtos para higiene pessoal, mas as pessoas levavam. Além disso, as mulheres deixam sujidade na casa de banho. Ainda assim, com paciência, ela diz que consegue fazer o trabalho.

Mesmo assim, é frequente ver homens, a fazer necessidades menores nas partes laterais dos contentores e principalmente, no muro da Escola Secundaria Estrela Vermelha. De resto, a prática é bem conhecida em Moçambique. Em algumas províncias do norte do Save, como Nampula, Cado Delgado e Zambézia, não obstante os esforços empreendidos na sensibilização das pessoas, ainda pratica-se o fecalismo a céu aberto. Na cidade de Maputo não existe, ou raramente se pratica, o fecalismo a céu aberto, mas urina-se a céu aberto. Sem o mato de que dispõem os que vivem no campo, na cidade, quando as pessoas estiverem aflitas, servem-se das paredes de muros, dos contentores ou de troncos de árvores, como esconderijos para fazer necessidades menores. Por que urinar nos muros, se há casas de banho? Pode ser que as pessoas não tenham dinheiro ou não queiram pagar o valor definido para se ter acesso a casa de banho. Mas também há quem considera

a permanência desta prática, reflexo de um hábito cultural já enraizado, por isso difícil de combater. Para lá destas hipóteses claramente discutíveis, importa-nos apenas observar que, na cidade de Maputo e no Estrela em particular, a razão objectiva que concorre para ocorrência daquela prática degradante é a insuficiência das casas de banho, pois as que existem, estão distante dos vendedores que operam fora da parte interna do mercado. De facto, a avaliar pelas filas que se formam quer na busca da água, quer nas portas da casa de banho, fica evidente que as infraestruturas existentes, são insuficientes para atender às necessidades dos vendedores e clientes de um mercado extenso e intenso como Estrela.

4.4. Relações entre os vendedores informais e as instituições públicas

As relações entre o município e os vendedores informais são, por assim dizer, de amor e ódio. Se por um lado o município aprecia e reconhece a importância do setor informal, tanto do ponto de vista socioeconómico enquanto mecanismo de inserção social, de geração de emprego e combate a pobreza urbana e fonte de receitas para o próprio município, como do ponto de vista político, enquanto grupo que representa um expressivo número de eleitores, por outro lado, o setor informal representa para o município um sério atentado à postura urbana (Chicombo, 2008). Os vendedores informais invadem as estradas e os passeios, embaraçam o trânsito, aumentam o lixo, provocam uma concorrência desleal com os comerciantes formais, promovem o roubo na medida em que fazem parte dos principais clientes dos ladrões. Desenvolvem actividades fora do controle do Estado, do ponto de vista fiscal, laboral e sanitário e em condições precárias pondo em causa a sua segurança, a sua saúde e a dos seus clientes. Por causa desta situação, na verdade extensiva a outros mercados informais, a polícia camarária, tem estado nos locais considerados críticos, nos mercados, praças e passeios, para impedir a presença dos vendedores informais tanto ambulantes como fixos. Por exemplo, de acordo com notícia difundida pela Agência de Informação de Moçambique (AIM) do dia 19 de Março de 2012, o Município identificou cerca de 110 barracas localizadas próximo de escolas, unidades sanitárias e instituições de defesa e segurança, no distrito Ka Mpfumu, a serem removidas na sequência das reclamações que as instituições lesadas apresentaram ao município desde 2010.

Os vendedores informais argumentam que é legítima a sua presença nos mercados, pois os seus negócios servem não só para a sua sobrevivência, como também contribuem para as receitas municipais com as taxas que pagam. É nesta base que reclamam o seu reconhecimento oficial, pois a sua atividade, sendo ilegal e por vezes desleal, serve de alternativa para muitas famílias, alimenta o comércio formal, gera dinheiro que entra nos cofres do Estado por vias das taxas diárias e ainda mais, pagam os agentes do Estado via extorsão ou corrupção. Como escreve João Mosca (2010), o Estado tolera o sector informal porque reconhece, por um lado as suas limitações e por outro, a contribuição deste sector na redução da pobreza e do desemprego. Mais do que olhar para a ilegalidade ou para a desordem que causam, está em causa o desemprego de que são vítimas.

Quando se sentem pressionados pelo Município, exigem outros espaços condignos para fazer os seus negócios. Mas nos casos em que se criam condições em outros locais considerados apropriados, muitos deles abandonam esses locais, alegando falta de clientes. No lugar das bancas fixas e seguras, preferem posicionar-se em lugares de grande movimentação, daí a sua grande presença nas redondezas dos mercados formais, sobretudo nos corredores, nas praças e passeios, escolas, centros comerciais, entre outros sítios onde haja grande movimentação de pessoas. Justamente por esta razão, enquanto alguns vendedores informais reclamam espaços condignos para a realização da sua actividade, encontramos nos mercados formais, muitas bancas vazias. Esta situação, confirmada pelas estatísticas do município (CMM, 2013), pode ser observada em mercados como Xipamanine, Vulcano, entre outros.

No caso específico de Estrela, a situação é mais crítica ainda por se tratar de um mercado associado a prática de comércio ilícito, nomeadamente a venda de produtos roubados e, ou contrabandeados. O facto de o mercado ser considerado promotor e ou viveiro dos criminosos, aumenta a pressão que se faz às autoridades policiais para estancar a situação. De acordo com o *blog* Moçambique para Todos, alguns membros da Assembleia Municipal, numa das sessões denunciaram a proliferação de venda de produtos roubados, sobretudo acessórios de viaturas, e a inércia das autoridades em estancar tais actos. Sugeriram que, como forma de acabar com essa impunidade, alguns policia deviam ir a paisana para melhor identificar os supostos vendedores e, ou ladrões, bem como os locais de armazenamento. Fora da Assembleia Municipal, as Escolas Secundárias Estrela Vermelha e Josina Machel, denunciaram os prejuízos decorrentes da localização dos mercados perto daqueles estabelecimentos de ensino. Em entrevista ao jornal *O País* (20 de Agosto de 2009), a então directora da Escola Secundaria Estrela Vermelha, Ângela Agy, teria dito, no ano

de 2009 que aquele mercado “ contribui para a interrupção frequente das aulas, devido à desordem perpetrada por alunos após consumirem álcool nas “barracas circunvizinhas.”

Na sequência destas críticas, a polícia recolheu diversos acessórios entre os quais, piscas, faróis, espelhos e limpa-brisas, supostamente roubados nos carros ou desmontados em carros roubados, no dia 04 de Agosto de 2011. No entanto nenhuma pessoa, reclamou os tais acessórios na esquadra da Policia (Noticias RM, dia 04/08/2011). No dia 05 de Dezembro de 2011, uma vez mais, a polícia fez-se ao Estrela e desta vez recolheu electrodomésticos, entre os quais se destacam “computadores portáteis e seus acessórios, máquinas fotográficas, aparelhos de telefones celulares, baterias, leitores de DVDs, entre outros bens comercializados informalmente naquele mercado” (Kamba de Almeida, Noticias, 05/12/2011).

No entanto, a atuação da polícia não agrada os vendedores de Estrela. Acusam a polícia de oportunismo, pois os produtos que vendem independentemente de serem da segunda mão foram comprados. De facto, a venda de produtos da segunda mão é frequente no Estrela e noutros mercados da cidade. Há pessoas que roubam produtos nas suas empresas e levam-nos ao mercado para vender. Os vendedores, por seu lado, compram esses produtos para depois os revender. Em alguns casos esta prática é ocasional, noutros é um circuito bem desenvolvido. Outros produtos, são de facto vendidos por ladrões. Mas para os vendedores a proveniência não lhes importa muito. O que lhes interessa é comprar um produto procurado a um preço baixo, que depois dará um bom lucro. Roubado ou não, uma vez comprado, o produto passa, na sua óptica a lhes pertencer legitimamente.

Numa sociedade marcada pela informalidade e em que a venda de produtos da segunda mão, passou a ser normal, a suposição de que todo o produto da segunda mão e sem factura foi roubado, nem sempre é verdadeira. Se no passado, era apenas roupa usada que se vendia em segunda mão, hoje vende-se loiça, electrodomésticos e tantos outros produtos usados no sector informal. Num desses dias, vi loiça de segunda mão a venda na rua. Em conversa, me disseram que muitas famílias na cidade oferecem loiça usada às suas empregadas ou vendem-na a preço barato. Além disso, quando, por alguma razão, as pessoas entram em crise, vendem alguns bens da casa. Esses produtos acabam entrando no sector informal. Nestes casos, dificilmente se pode encontrar factura, por um lado porque as pessoas não têm o hábito de guardar facturas e por outro, porque os que compram

os bens não exigem factura normalmente. Em muitos casos, mesmo no sector formal e nos serviços públicos, as pessoas pagam produtos e, ou serviços e não exigem factura, salvo se tal pagamento for feito em nome duma instituição ou demandar alguma justificação em algum lugar. Verdade ou não, um dos vendedores, Charmadan Sumail, que viu o seu produto a ser confiscado pela polícia, disse que ele tem comprado produtos da segunda mão na África do Sul e os revende no Estrela (Kamba de Almeida, Noticias, 05/12/2011).

Esta situação está na origem da antipatia que, grosso modo, nutrem os vendedores em relação á polícia. Há um sentimento de que a polícia, aproveitando-se do poder que detém, está a ser oportunista, diante das fragilidades dos vendedores, tal como se pode perceber nestas palavras:

“...quando vêm (os polícias) é porque desapareceu uma coisa...mas não procuram produtos desaparecidos, aproveitam-se...não mostram documentos (credenciais ou mandato)...só levam as coisas e não controlam...eles dizem somos policia, somos capazes de fazer tudo o que quisermos. (Hilário, entrevistado no dia 1 de Março de 2014).

Mas a recolha não se circunscreve apenas a produtos da segunda mão. A polícia, tanto de protecção como a camarária, é acusada de arrancar os produtos dos vendedores ambulantes e fixos alegadamente por estarem a vender em locais inapropriados. O que é mais crítico ainda, é que segundo os vendedores, se a policia leva produtos não se recuperam mais. Quando isso acontece, o vendedor ou vendedora vítima, tem que juntar dinheiro e recomeçar tudo de novo. Alguns ficam dias ou meses a juntar dinheiro e como dependem do negócio, durante esse tempo passam maus bocados.

Como já notámos, este facto de Estrela estar associado ao comércio subterrâneo, mas também o oportunismo da polícia, contribuem sobremaneira para esta recolha indiscriminada de produtos, prejudicando desse modo pessoas inocentes. Contudo, entendendo a situação a partir do Estrela, a distinção entre o sector informal e o comércio subterrâneo, não é clara. A maioria dos vendedores, se não todos, com maior ou menor frequência, vende naturalmente produtos considerados ilegais.

Misse (2007), no seu estudo sobre o comércio subterrâneo brasileiro, argumenta que, para lá dos códigos legais, a sociedade também tem os seus critérios para julgar o comércio subterrâneo. Os brasileiros, no caso específico, distinguem, no conjunto das actividades enquadradas no comércio

subterrâneo, as que são toleráveis e as que são intoleráveis, como se pode atestar no trecho que abaixo se transcreve:

“A atividade ilegal de vendedores ambulantes, por exemplo, pode envolver diferentes tipos de mercadorias. No entanto, no Brasil geralmente diferenciamos aqueles que transacionam produtos “piratas” ou contrabandeados daqueles outros que vendem drogas ilícitas: os primeiros são “camelôs” e a acusação social lhes é muito menos severa do que a que recai sobre os que transacionam maconha ou cocaína a varejo, por exemplo. Esses são chamados de “traficantes”, o mesmo termo aplicado aos operadores do tráfico internacional” (Misse, 2007:141).

Esta situação também se verifica no Estrela e por extensão, em todo o país. Com efeito, vender drogas proibidas como a canábica sativa é objecto de maior repúdio, mas a venda de discos pirateados, ainda que seja ilegal, é uma prática comercial tolerável na sociedade. De igual modo traficar ou sequestrar pessoas são práticas muito condenadas, mas a prática da corrupção nos serviços públicos básicos não causa tanta repulsa e indignação social. Aliás, em algumas relações, como as que ocorrem entre doentes e enfermeiros e agentes de saúde nos hospitais ou entre polícias e motoristas, a corrupção tornou-se uma prática normal. Ver um condutor de transporte de semi-colectivos (vulgo *chapa 100*) a subornar o polícia, para não pagar a multa por uma infracção cometida tornou-se normal nas vias públicas. E apesar de se saber que é errado, as pessoas não se escandalizam tanto, como acontece noutras situações.

Fora das leis civis, os vendedores do Estrela também fazem a sua distinção entre o sector informal ilegal, mas aceitável num contexto de luta pela sobrevivência e aquele sector informal ilegal e inaceitável. Considerando que a vida e as relações socioeconómicas em Moçambique são determinadas em grande medida pela informalidade, no sentido de Mosca (2010), e em segundo lugar, tendo em conta a vida de desenrasque, que estes vendedores levam e que demanda muitas estratégias, eles não veem nenhum problema com a compra e venda de produtos pirateados, roubados e, ou contrabandeados. Não lhes falta o senso moral para distinguir o certo e o errado. Eles sabem que piratear, roubar³⁷ e ou contrabandear é mau e é crime, mas também sabem que é assim como se vive em Moçambique. Na verdade eles são a última parte, ou a mais penalizada

³⁷ O exemplo disso é quando alguém rouba no mercado. Basta um só grito: *a muyivi* (ladrão em changana), para as pessoas se aproximarem e cercar o suposto ladrão, caso não consiga fugir. É assim no Estrela e é assim como acontece também noutros mercados.

nesta teia de informalidades que atravessa todos os sectores da economia. Se vendem produtos roubados, é porque há gente que rouba e lhes vende; da mesma forma, os *mukheristas* que contrabandeam produtos fazem-no por dificuldades deliberadamente impostas ou com conivência de alguns agentes das alfândegas. Se vendem discos pirateados é porque há quem lhes fornece. É neste sentido que a recolha indiscriminada de produtos por parte dos polícias só por serem da segunda mão é simplesmente inaceitável para os vendedores. Primeiro porque, o simples facto de serem da segunda mão, não prova que foram roubados e em segundo lugar porque, mesmo sendo roubados, é toda a cadeia que deve ser combatida e não responsabilizar apenas os vendedores. Não se pode combater a pirataria recolhendo produtos no mercado, mas sim indo atrás dos respectivos fornecedores ou fabricantes.

Em segundo lugar, os vendedores do Estrela, têm consciência de que, como disse Castiano, são os perdedores da globalização, ou, retomando Bauman, são o lixo, os restos do sistema capitalista. Nesse sentido, a via que lhes resta é lutar para sobreviver, é desenrascar, o que requer estratégias, astúcia, oportunismo, criatividade e imaginação. Independentemente do julgamento que se possa fazer, o desenrasque, nessa luta pela sobrevivência, afigura-se para eles como o aproveitamento de todas as situações e oportunidades consideradas justas para ganhar algum dinheiro. É neste sentido que interpreto, por exemplo a exigência de algum valor por parte de alguns vendedores como condição para aceitar a entrevista ou ainda o pedido de um valor por parte dos jovens a quem pedi que me mostrassem o gabinete do chefe do mercado. Aliás, para elucidar esta questão, permito-me aqui citar as palavras de um dos jovens vendedores, quando pedi que me mostrassem o gabinete do chefe do mercado: “meu irmão, aqui tudo é *bolada*; se queres que te mostremos dá alguma coisa. Pode ser um dez (10 Mt)” (Diário de Campo, 21/4/2014).

Bolada, é uma expressão usada no mundo informal para designar produtos de negócios ou o próprio acto de negociar. Pode – se dizer “tenho *boladas*” ou “fiz uma *bolada*”, o que significa dizer, respectivamente, tenho produtos a venda ou fiz um negócio. Antes destes jovens tinha recebido a explicação dos homens do *tchova* e dos polícias, para chegar ao chefe do mercado. Só que, o caminho é feito de becos sinuosos e era preciso perguntar sempre, sob pena de me perder. Para os primeiros a explicação foi gratuita, mas para os outros, dar essa informação constituiu uma oportunidade para ganhar dinheiro, pois, como dizem, no mercado tudo é negócio. Nas relações ditas formais as coisas também funcionam assim. Por exemplo, basta pagar um valor e ou ter

alguma influência (costas quentes, como se diz), para se conseguir uma vaga de emprego ou uma boa nota na escola.

Com a instauração da democracia, que preconiza a escolha e legitimação dos governantes, por via de voto, lidar-se com os informais, tornou-se uma questão melindrosa, para os governantes. Estão em jogo, por um lado a postura urbana e por outro, sobretudo em tempos eleitorais, o voto que garante o poder. Sabido que os vendedores informais são a maioria dos cidadãos e que a sua atividade, dada a sua importância para as famílias, encontra apoio popular, qualquer tentativa de combater o setor pode acarretar riscos. Por exemplo, o edil da cidade de Maputo, David Simango, candidato a sua própria sucessão, teria em 2013 ameaçado a retirada das barracas de museu e dos vendedores nos passeios. Os vendedores insurgiram-se e o presidente teve que voltar a explicar novamente o que considerou de mal-entendido, dizendo que não pretende acabar com o comércio informal, nem se quer retirar os vendedores dos seus locais, mas discipliná-lo de modo que não embaracem os transeuntes. “As pessoas praticam o comércio informal porque não têm emprego. O que vamos fazer é estimular esta actividade. Formalizá-la e oferecer alternativas. Devemos atrair mais investimento e criar mais postos de trabalho” (David Simango, citado pelo jornal a *Verdade*, de 09/11/2013).

Para o presidente do Município, não se tratava de combater o sector informal, como alguma imprensa tentou dizer. A ideia é organizar, disciplinar e criar condições mínimas de higiene e segurança, de modo que o comércio informal ocorra sem perturbar o curso normal da vida e das instituições na cidade. Mas na prática, a atuação do Município, pelo menos para com os vendedores informais, tende mais para a reposição da ordem e da disciplina, do que para a dignificação do sector. O que é mais frequente e visível, são as incursões da polícia camarária, recolhendo produtos dos vendedores no sentido de desencorajar a compra e venda de produtos roubados no caso de Estrela ou, para desencorajar a venda de produtos em locais inapropriados como nos passeios e praças.

CAPÍTULO V

RELAÇÕES SOCIAIS E INTERCULTURAIS NO ESTRELA

5.1.O princípio de cooperação solidária

Na perspectiva de análise que aqui seguimos, a das interações sociais e interculturais, podemos considerar Estrela como um sistema complexo, em que os vendedores, enquanto principais atores, operam e interagem entre si e com outros atores, sempre orientados pela lógica da cooperação. Ainda que o negócio tenha em si um grande potencial de conflitualidade, visto que os vendedores estão na maior parte do tempo a concorrer entre si pelos mesmos produtos e, ou pelos mesmos clientes, também sabem que só podem lograr sucesso, na condição de cooperarem.

Cada um deles, quando sai de casa, espera no fim do dia obter dinheiro suficiente, pelo menos para aguentar o dia seguinte ou que lhe permita sonhar um pouco mais do que a simples sobrevivência diária. Então, podemos pensar que a cooperação que estabelecem entre si é *solidária*, no sentido em que Comte-Sponville (2000:31), usa este termo: uma ajuda ou cooperação baseada na convergência de interesses e desafios. Segundo escreve, “a solidariedade é uma maneira de nos defendermos em grupo”, ou seja, no caso em apreço, quando o vendedor coopera com os outros, mesmo quando os benefícios imediatos dessa cooperação sejam apenas para o outro, espera que tarde ou cedo, receba a mesma ajuda quando precisar. Enquanto a generosidade é desinteressada, a solidariedade é guiada pelo interesse próprio. A solidariedade é uma maneira inteligente de defender os interesses próprios, ao mesmo tempo que se preserva os interesses dos outros. A cooperação também pode ocorrer num acto generoso, porém a diferença é que nesse caso, a pessoa que se predispõe a cooperar em favor da outra, não espera receber nada em troca. Já na solidariedade, a cooperação implica alguma retribuição, ainda que não seja necessariamente equitativa. Em outros termos, podemos dizer que a solidariedade representa o necessário equilíbrio, entre o conflito que ameaça desintegrar a sociedade e a cooperação, enquanto garante da coesão. O conflito, nas suas diversas manifestações, quando não encontra elementos integradores muito fortes, enfraquece ou elimina a coesão social (Simmel, 1983). A prevalência da

coesão entre os vendedores significa que os elementos integradores, são mais fortes em relação aos elementos de conflitualidade.

Segundo esta lógica da cooperação solidária, podemos distinguir três níveis de interações sociais entre os vendedores, correspondentes, por assim dizer, a três espaços de identificação, a saber: os vendedores de Estrela em geral, os vendedores de Estrela do mesmo sector de atividade e por fim, os vendedores de Estrela do mesmo sector e do mesmo grupo étnico ou regional. Em todos eles, o princípio da solidariedade está presente e determina as interações sociais, mas com graus de intensidade e diversificação diferentes. Quer dizer, a cooperação é inversamente proporcional ao nível da grandeza do grupo de identificação. Assim, no nível mais reduzido, a cooperação é mais intensa relativamente ao nível mais complexo.

O primeiro nível, diz respeito a todos os vendedores, independentemente do seu sector ou da sua origem étnica ou regional. Nem todos os vendedores se conhecem. Assim, a coordenação é feita a partir da direcção do mercado. O interesse comum que determina a solidariedade é a gestão do mercado, enquanto local de trabalho, cujo cuidado recai sobre todos eles. Fora das bancas, barracas ou outras unidades pessoais, o mercado enquanto casa de todos, requer alguns cuidados, como sejam a limpeza, segurança, entre outros aspectos cuja observância beneficia a todos. Fora disso, há também, a contribuição solidária em caso de morte, uma prática social comum, trazida no mercado como estratégia de protecção social em caso de crise. Como se pode entender, a cooperação é mais formal, por isso mediatizada pela estrutura do mercado e não propriamente pelos vendedores directamente.

O segundo nível de cooperação solidária, que podemos considerar intermédio, é o que ocorre entre vendedores do mesmo sector de actividade. A este nível, existe, além da solidariedade geral, uma outra específica e de certo modo complementar, circunscrita aos colegas do mesmo sector. Mas aqui, a cooperação é acompanhada da concorrência, já que trata-se de grupos que comercializam os mesmos produtos. Há aqui uma tensão permanente entre a solidariedade que implica partilhação no sucesso do outro e a concorrência que implica obstruir ou pelo menos travar a força do seu negócio. Quer dizer, se existe o desejo de ver o outro a progredir, por outro lado, sabe-se que a maximização dos ganhos individuais que cada vendedor persegue, significa entrar em conflito com os outros na luta pela visibilidade e pelos clientes.

Mesmo assim, a cooperação solidária é relativamente mais próxima e directa do que no primeiro nível. Manifesta-se na ajuda na identificação de melhores locais de compra de produtos ou de outros esquemas e circuitos de aquisição de produtos, ou ainda na gestão do seu espaço. No seu sector, os vendedores podem organizar-se internamente para garantir certos serviços só para eles, como segurança e limpeza. Por exemplo, um dos guardas do mercado, segundo a senhora Oldia Joaquim, não tem folga justamente porque nos dias em que devia folgar guarnece algumas bancas dentro do mercado. Ou seja, fora do serviço geral da guarnição, alguns vendedores solicitaram um serviço adicional para eles. Aqui as relações são mais directas entre os vendedores e por conseguinte, a estrutura administrativa do mercado perde espaço de intervenção. Regra geral, os que vendem produtos comprados na África do Sul, contam muito com a ajuda dos colegas. Sobretudo os neófitos, precisam da ajuda dos outros, para lhes mostrarem o caminho, as lojas, os meandros de suborno e de fuga ao fisco nas alfândegas, as técnicas de venda, entre outros aspectos. Em virtude da importância desta cooperação, as viagens são colectivas. Mesmo se alguém não estiver em condições de viajar, pode entregar dinheiro a outras colegas para lhe trazerem o produto.

O mesmo se pode dizer em relação aos que diagnosticam e reparam avarias em telefones e *laptops*, ou aos que montam acessórios nas viaturas. Coopera-se na troca de conhecimentos, experiências e técnicas, como também no uso dos instrumentos de trabalho. Quando alguém não dispõe do conhecimento ou de técnicas necessárias para uma dada tarefa; quando não tem ou não consegue arranjar um produto, ou quando faltam pequenas coisas, como cola ou pedaço de fita, durante a execução de um certo serviço, pode contar sempre com os préstimos solidários dos seus colegas. Há casos em que, se o vendedor nota que não está em condições de satisfazer o seu cliente, orienta-o para um outro vendedor que pode oferecer o produto e ou serviço que o cliente precisa.

No sector automóvel, dado o maior nível de concorrência, há casos em que nem é necessário fazer o pedido ou orientar o cliente a outros vendedores, pois quando um vendedor acerta um cliente, os outros colegas se aproximam, para exhibir os seus produtos ou para se disponibilizar a executar o serviço requerido, ou ainda para sugerir outros serviços e produtos, conforme as necessidades da viatura. Se o dono do cliente (aquele que acertou primeiro o cliente) não tiver o produto ou não fôr capaz de realizar o serviço, os outros entram imediatamente. Nesses casos, o dono do cliente corre o risco de perder, se os seus colegas convencerem o cliente a comprar o mesmo produto ou um outro, em detrimento do primeiro.

Os vendedores competem individual ou coletivamente pelos clientes, mas tal concorrência termina geralmente na cooperação. Se um vendedor, por exemplo, ganha o direito de executar um serviço, pode receber ajuda de um outro vendedor, por iniciativa deste ou a convite do primeiro, para os que operam sozinhos, ou do seu grupo, para os que operam colectivamente. Geralmente os grupos solidários cooperam tanto para conquistar, convencer o cliente a comprar ou a aceitar um certo serviço, quer ainda na procura do produto ou prestação do serviço, para além da negociação do preços, já que não são fixos. Em todos estes casos, no fim do trabalho, cada um espera receber a sua parte resultante deste envolvimento. Uma vez que a concorrência, subordina-se ao princípio da cooperação solidaria, mesmo nos casos em que um vendedor perde o estatuto de dono do cliente, não costuma perder totalmente. A diferença é que no primeiro caso, ele, na qualidade de dono do cliente, é o interlocutor principal com o cliente e geralmente é ele quem recebe o dinheiro e distribui a todos os que participaram, a parte que cabe aos serviços e, ou o valor extra se se trata da venda de produtos. Sendo um simples participante, recebe a parte que lhe cabe nessa qualidade. Mas há casos em que, mesmo assim, reivindica um tratamento especial, por ter sido ele a trazer o cliente. Dependendo da sua influência no grupo, pode conseguir ter um valor a mais.

Não existe um critério rígido e uniforme na distribuição do dinheiro. A única coisa segura é que a repartição do valor está garantida aos participantes. Por isso, em muitos casos, a partilha termina com discussões. Mas mesmo assim, são discussões espontâneas e nunca chegam a afectar as suas relações. O sentimento de amizade e, ou de cooperação solidária, parece estar acima das reais ou supostas injustiças na divisão do “bolo”. Em certos momentos, a aceitação pacífica da divisão, ocorre facilmente se o responsável pela distribuição for mais influente e poderoso em relação aos outros.

Num dia assisti uma cena de briga entre membros de um grupo por causa da divisão do dinheiro. Alguém do grupo vendeu o produto e entregou o dinheiro ao dono do tal produto. Só que o dono não queria dar nada aos que tinham participado na venda. Os outros insistiram, lembrando ao dono do produto que, deve dar aos outros uma comissão, visto que o produto tinha sido vendido a um preço superior ao seu valor real no mercado. Essa é a lógica e as coisas funcionam assim, não obstante pequenos incidentes que denotam a tensão que existe entre a ânsia que cada vendedor tem de, por um lado acumular para si e, por outro, dividir com os outros, como condição necessária para fazer parte do grupo e por conseguinte merecer a solidariedade dos outros colegas. Para

ganhar dinheiro, pelo menos por muito tempo, só é possível, assegurando que os outros também ganhem, o que significa que em alguns momentos haverá partilha com eles, ainda que tal partilha, represente prejuízo. Em outras palavras, a sobrevivência de cada um, passa por essa cooperação e solidariedade, tanto no trabalho como nos rendimentos.

O terceiro nível, refere-se aos vendedores que além de estarem no mesmo sector, são do mesmo grupo étnico ou regional. Os mesmos processos de concorrência e cooperação solidária, acima descritos aqui também se verificam. Só que neste caso a cooperação é mais intensa e extensa. Quer dizer, as pessoas não apenas vivem e trabalham juntas por muito tempo, como também partilham valores culturais específicos do seu grupo étnico ou regional, o que lhes permite desenvolver um relacionamento muito mais próximo, que se estende, em não poucos casos, para além do mercado. Vivem como uma família. Por isso há espaço para amizades, confidências, brincadeiras e momentos de lazer.

Esta descrição pretende ser um esquema inteligível que sintetiza a dinâmica das interações, aparentemente caóticas, entre vendedores, claro partindo daquilo que é a tendência geral, sem contudo, excluir a particularidade. Uma dessas particularidades é a possibilidade de interações profundas entre vendedores de setores e ou de proveniência étnica ou regional diferentes. Aliás, mesmo entre vendedores do mesmo setor e do mesmo grupo étnico, nem todos mantêm o mesmo nível de cooperação e convivência. Há ao nível do grupo maior, outros pequenos grupos muito mais próximos ainda, em função de certas características que funcionam como elementos aglutinadores e relativamente distintas dos outros.

Nada de surpreendente nesta constatação. Estudos realizados, no domínio das ciências sociais, tal como foi referido neste trabalho, são unânimes em afirmar que nas actuais sociedades urbanas, as pessoas vêm-se na contingência de pertencer a diferentes espaços de identificação, cada uma delas com características específicas em termos de princípios, normas e valores, demandando da parte do sujeito, lógicas de ação diferentes. Ainda que todos partilhem essa identidade de vendedores, também pertencem a outros grupos identitários, cada um deles com suas próprias especificidades. Por outro lado, independentemente do meio social, podem individualmente, agir e fazer escolhas autónomas, diferentes ou contrárias ao grupo de referência.

5.2.Práticas e disposições: processos de socialização e criação de identidades

Estrela não é apenas um território ou espaço físico, mas também um espaço social, isto é lugar em que essas pessoas – vendedores, clientes e outros frequentadores - interagem e em função das diferenças culturais e económicas, estilos de vida, ocupam posições diferentes e diferenciadores. Da mesma forma como podemos ver diferenças físicas, em termos de tipos e formas de organização de bancas e barracas, também podemos ver diferenças quer naquilo que as pessoas fazem e na maneira como fazem, como também na forma como os grupos sociais se constituem e se distribuem no espaço e no trabalho. Estes elementos: o que se faz e o modo como se faz, bem como o lugar que cada vendedor, individual ou coletivamente, ocupa no espaço social, em função da categorização que lhe é dada ou que se atribui, determinam o processo da socialização e da constituição das identidades.

O processo de socialização, esteve sempre associado às instituições sociais. De Durkheim a Parsons, a socialização corresponde a assimilação ou interiorização de comportamentos, valores e normas socialmente estabelecidos. Para isso, as instituições sociais, sendo as mais destacadas, a família, responsável pela socialização primária e em seguida, a escola, a igreja, entre outras, responsáveis pela socialização secundária (Dubet,1998; Abrantes, 2011), é que se encarregavam por inculcar os valores e os ideais, que o homem, desde criança, deve cultivar por forma a ajustar-se e a responder aos desejos sociais previamente definidos.

A partir da observação dos alunos na escola (liceu francês), Dubet (1998), conclui que a socialização não ocorre por meio da interiorização dos papéis sociais, mas sim pelas experiências que constroem quando confrontados com a “diversidade de orientações”. Os alunos têm que conciliar os seus interesses e os papéis que a sociedade espera deles. A experiência ocorre nesse processo de reflexão, no que diz respeito a escolhas a fazer numa situação em que estão em jogo várias opções. Os que não têm a possibilidade de fazer estas experiências, podem até adaptar-se ou simplesmente cumprirem com as obrigações que lhes são impostas, mas não se socializam, no sentido de que não se identificam e nem assumem os valores que a sociedade lhes impõe, ou pior ainda, rebelam-se contra a escola por não ter nenhum sentido interessante para eles.

Enquanto a escola lhes obriga a ajustar-se a papéis sociais estabelecidos, os alunos querem ser eles próprios, pessoas singulares e não personagens sociais; daí a primazia da experiência individual sobre o papel social, no processo da socialização.

Se a sociedade, consegue se impor aos indivíduos é porque conta com instituições fortes. Ora, a “passagem do papel para a experiência” significa justamente a crise das instituições, enquanto agentes socializadores, que Dubet (1988:6) chama de “desinstitucionalização”. As pessoas reivindicam o seu estatuto de sujeitos ou de atores da sua vida e das suas personalidades e não simplesmente máquinas prontas a serem manipuladas.

Estrela, não tem uma instituição forte capaz de se fazer valer de forma efetiva aos vendedores. Como a senhora Oldia diz, muitos vendedores, mesmo dentro do mercado não acatam as orientações da direção do mercado. Por exemplo, segundo ela, só as mulheres do ramo da confecção de alimentos é que aceitam pagar o valor de 150 Mt para o salário do guarda, os outros não pagam, ainda que o serviço do guarda seja para todos. Na limpeza também acontece a mesma coisa. No lugar de participar nas jornadas de limpeza colectiva, orientadas pela direcção do mercado, alguns vendedores organizam nos seus sectores de venda, programas de limpeza dos seus espaços. Outros, simplesmente não participam. Independentemente das motivações, interessa-nos constatar que os vendedores encontram espaço para agir à margem das orientações da direcção do mercado.

O processo da socialização ocorre não tanto por assimilação de normas e modelos de vida já dados, mas sim a partir das iniciativas e aprendizagens próprias que vão desenvolvendo nos diferentes contextos em que ocorrem as suas relações. Trata-se daquilo que Dubet, citado por Wautier (2003:181), chama de experiência social, ou seja o conjunto de “ condutas individuais ou coletivas dominadas pela heterogeneidade de seus princípios constitutivos e pela atividade dos indivíduos que devem construir o sentido de suas práticas no meio desta heterogeneidade”

Para este autor, a experiência social resulta da articulação aleatória de três lógicas de ação, que correspondem igualmente a três tipos de identidade: identidade como integração, como estratégia e a identidade como subjectivação. A lógica da integração, como a palavra indica, remete-nos para o modelo clássico em que o actor é impelido a ajustar-se aos valores, princípios e práticas da sua comunidade. A identidade, enquanto espaço de diferenciação entre nós e eles, consiste na submissão aos valores e princípios sociais já estabelecidos; qualquer crítica ou desvio ao padrão cultural definido é considerado patologia ou défice de integração. Na lógica de estratégia, dá-se mais ênfase à experiência social do actor. O actor é definido pelos seus interesses no mercado, por isso a identidade é apenas um recurso ou meio para se atingir os fins, nomeadamente, o poder de

influenciar os outros; as relações são baseadas na concorrência, rivalidade de interesses e interdependência. Já na subjectivação ou lógica cultural, o sujeito é visto como um actor crítico. Predomina o distanciamento crítico em relação aos sistemas de dominação e alienação. A identidade é uma busca inacabada de si como autor; a cultura é entendida como criatividade e não como valores previamente dados (Wautier, 2003).

Face ao exposto, fica evidente que a identidade já não é um dado anterior ao indivíduo, ao qual ele simplesmente se ajusta. Pelo contrário, a identidade apresenta-se como um projeto possível, demandando da parte dos sujeitos, individual ou coletivamente, muito esforço intelectual no sentido de fazer as melhores ou as possíveis escolhas. Dado que cada contexto tem princípios e exigências diferentes, a forma de agir também será diferente à medida que os contextos em que o sujeito se encontra mudam. Na mesma linha de argumentação, Giddens (2002), observa que, fazer escolha dentro de uma multiplicidade de estilos de vida, constitui o desafio da reflexividade, por toda a vida. A auto-identidade é criada e recriada, ao longo do percurso da vida. Como ele próprio escreve, “*é o eu compreendido reflexivamente pela pessoa em termos de sua biografia*” (Giddens, 2002:54). Não é um elemento de distinção entre o eu e os outros, mas sim a autoconsciência do indivíduo enquanto sujeito criativo da sua biografia, nos diversos contextos pelos quais vai passando. Surge como produto de escolha e construção reflexivas, no meio de tantas opções possíveis.

Em segundo lugar, se consideramos que socialização significa a construção de identidades, ainda que não possa ser restrito a isso (Abrantes, 2011), não se pode esperar um processo de socialização que seja pacífico. A socialização ocorre numa tensão permanente, explícita ou implícita, entre grupos e indivíduos que procuram se afirmar, resistir ou simplesmente encontrar outros estilos de vida. Com efeito, muito antes de Elias (1994), Simmel (1983), considerava a socialização um processo de busca de individualização, de busca da liberdade. A socialização constitui-se justamente nesta tensão entre a subjetividade e a objetividade, ou seja entre a autonomia que os sujeitos reivindicam face aos ditames impostos pela sociedade.

Por último, se a escola e com ela, as outras instituições sociais, deixaram de ser únicos ou os mais privilegiados lugares de aprendizagem e socialização, quer dizer que mesmo as pessoas que não foram a escola podem adquirir conhecimento útil noutros espaços e até ensinar a qualquer outra pessoa independentemente de ser mais velha ou não, de ter estudado ou não. Não obstante o valor e valorização decorrentes da aprendizagem escolar, há que reconhecer que a escola ou o centro de

formação profissional, não é o único lugar de aquisição de competências e do saber fazer. Outros sítios como os mercados, são também escolas, que apesar de não dar diplomas, formam pessoas em diferentes áreas. Essa formação, apesar de não ser reconhecida e padronizada, é funcional. Graças a este tipo de aprendizagem, os vendedores do Estrela, sustentam-se a si e a suas famílias e ajudam muitas pessoas, analfabetas ou escolarizadas, pobres ou ricas, que acorrem ao Estrela a procura dos seus serviços.

As práticas sociais são uma oportunidade de produção e partilha de técnicas endógenas de venda e prestação de serviços. A partir delas, os vendedores desenvolvem técnicas eficazes para negociar e convencer os seus clientes a aceitar um certo produto ou serviço. Na falta de materiais e saberes convencionais, improvisam técnicas funcionais para executar determinados serviços que de outro modo, não seriam capazes de realizar. Sem oficinas e recursos adequados, os vendedores de Estrela, com algumas chaves e muita criatividade, ajudam muita gente que vai ao Estrela a procura dos seus serviços. Por exemplo, basta um jornal acendido, para amolecer e arranjar a chaparia de uma viatura amalgamada. Através da produção, uso e partilha contínuas do saber, muitos jovens, se tornaram, “especialistas” em concertar telefones e computadores, sem ter passado por nenhuma escola profissional. A eles, acontece gente de todos os estratos sociais, com vários tipos de dispositivos, desde os mais elementares aos mais sofisticados. Todavia, a imagem que se tem dos vendedores de Estrela não é nada abonatória. Os vendedores só valem quando se precisa dos seus serviços. Nesse momento, toda agente se lembra de Estrela. É lá onde se pode encontrar quaisquer produtos, mesmo os mais raros e a um preço que se pode discutir.

Mesmo nesses casos, há sempre alguma desconfiança. Nunca se sabe ao certo se o produto comprado foi roubado ou adquirido legalmente, ou se realmente vai funcionar por muito tempo. Não se sabe se depois de comprar, não haverá perseguição ou qualquer conclusão com a polícia visando confiscar o produto. Enfim, desconfia-se o produto e dos próprios vendedores.

Além da desconfiança, está o desprezo, por um lado porque, o seu conhecimento não é reconhecido socialmente e por outro, pela situação de precariedade quer em termos de condições objectivas no seu local de trabalho, quer em termos da sua relação com os clientes. A ideia de que estão a desenrascar ou, como muitos dizem, a “pedir pão” coloca-os numa situação de inferioridade em relação aos seus clientes. A prática frequente, de fazer algum serviço a título de amostra, como polir, limpar ou pintar partes de uma viatura gratuitamente na tentativa de convencer o cliente a

aceitar o serviço, pode significar estratégia de marketing, mas considerando a forma suplicante como se dirigem aos seus clientes, atestada em termos discursivos por expressões do tipo: “ajuda o seu irmão”, “vou fazer um bom preço, *boss*” ou “vou-lhe descontar”, denotam claramente esta ideia de subordinação dos vendedores aos seus clientes. Enquanto eles consideram-se pedintes de pão, chamam aos seus clientes de “patrões”. Da relação vendedor/ cliente, passa-se para a relação empregado/ patrão. Assim, quando o cliente aceita o produto ou o serviço, é como se estivesse a fazer alguma clemência, acedendo ao grito de pedido de pão, em troca do produto ou do serviço. Mais do que uma simples estratégia discursiva, este binómio revela o fosso que existe entre os vendedores e os seus clientes em termos económicos e sociais. Comparados com a condição social e económica dos seus clientes, são realmente empregados.

Enquanto continuamos a espera do certificado ou diploma para legitimar o conhecimento e dar estatuto social ao seu detentor, para estes vendedores, o que importa é a eficácia das técnicas e dos saberes que produzem, aprendem e partilham. O que legitima o conhecimento não é a escola ou o certificado que se ostenta, mas a sua utilidade prática, tal como pretende o pragmatismo. Mesmo que a sociedade não os reconheça, em termos práticos são técnicos profissionais, não pelo certificado, mas sim pela experiência empírica. De facto, se considerarmos o nível de procura dos seus serviços parece que realmente o seu conhecimento funciona. Tanto no ramo automóvel, como no ramo das tecnologias, os vendedores de Estrela não podem se queixar tanto da falta de clientes. Podem não pagar o suficiente, como eles desejariam, mas pelo menos existem.

Se o mercado está cheio de ladrões perigosos, se os produtos são de origem duvidosa, por que as pessoas, mesmo assim, vão ao Estrela em detrimento de outros lugares que não são perigosos nem duvidosos? Uma das razões de se optar pelo Estrela tem a ver com a existência de produtos de segunda mão, mais preferidos por serem baratos e, ou por serem considerados melhores em relação aos novos. Pese embora a prática do regateio ou do *ku khusha*, genericamente acredita-se que os preços de Estrela são baixos. Na verdade, mesmo essas práticas acontecem para maximizar os ganhos, quer dos vendedores que trabalham como empregados no caso do *ku khusha*, quer dos vendedores que operam em grupos solidários no ramo automóvel, no caso do regateio. Quem conhece estas práticas, não aceita pagar o primeiro valor estipulado e dependendo da negociação, acaba comprando ou tendo o serviço por um preço barato, comparando com os preços praticados em outros sítios. Os preços são baratos porque muitos produtos são adquiridos também a preços

acessíveis. Ladrões, trabalhadores de empresas ou qualquer cidadão, que tenham algum produto interessante, seja ele novo ou usado, podem vender no Estrela. Outros produtos são adquiridos na África do Sul, com recursos a esquemas de contrabando. Estes e tantos outros mecanismos, permitem aos vendedores adquirir e vender produtos a preços acessíveis. Além do preço supostamente acessível, quando se trata de peças e acessórios, os vendedores providenciam gratuitamente o serviço de montagem para que o cliente possa verificar se o produto comprado funciona ou não.

Outro aspecto a ser considerado, é o papel que as práticas sociais desempenham na distribuição do espaço social. Através delas, criam-se grupos de amizade e de solidariedade, assimilam-se normas e princípios de convivência. Como já dissemos, os grupos de amigos e de cooperação solidária, formam-se em função de afinidades étnicas ou regionais, de pertença ao mesmo tipo de negócio ou ainda do mesmo nível económico. Por exemplo, ainda que os zambezianos, regra geral, tenham entre si alguma afinidade, não constituem uma rede solidária. Ser da Zambézia, é um passo, mas não é tudo. Outros elementos, como o nível económico, os hábitos e o tipo de negócio influenciam a constituição das redes solidárias ou de simples amizade. Quer dizer, quanto mais houver aproximação, não apenas relacionada com a origem étnica, mas também no que diz respeito a outros elementos que reforçam as afinidades, como por exemplo a proximidade das bancas, barracas, ou da esquina, do tipo de negócio, o nível económico ou o estilo de vida, há também maior probabilidade de se constituir grupos de amizades ou solidários. Quanto maior fôr o número de elementos integradores, maior é a possibilidade de se constituírem grupos restritos de amizade e, ou de solidariedade. A maior parte dos grupos de vendedores de rua no ramo automóvel, observa este padrão: são feitos por indivíduos com a mesma origem étnica ou regional, praticantes da mesma atividade comercial, no mesmo local e com um nível de investimentos e de rendimentos próximos. Com todos estes elementos de aproximação, evidentemente que o lazer, feito de conversas (*bate papo*), jogos tais como videogames, *tchuva*, *muravava* e as bebidas alcoólicas, fora da cooperação no trabalho, constitui elemento fundamental no processo da socialização e na criação da identidade e de aproximação nestes pequenos grupos solidários.

O contrário também vale. Mesmo que as pessoas sejam do mesmo grupo étnico ou regional, se as suas bancas ou esquinas estiverem distantes, se realizarem negócios diferentes ou se tiverem níveis económicos diferentes, dificilmente poderão encontrar elementos de convergência suficientemente

fortes para constituírem uma rede solidária ou de amizade. Um destes elementos ou todos juntos, podem inibir a partilha de práticas sociais e de convivência entre esses vendedores, de modo que não poderão constituir-se em grupos restritos.

Portanto, ainda que em geral, haja uma solidariedade específica entre os membros do mesmo grupo étnico, quando estiverem em jogo outros interesses ou factores, os sujeitos, podem claramente violar este princípio. Suldecar, apesar de ser *macua*, nega redondamente mostrar a sua casa a outros macuas, porque os considera ladrões. Sendo *macua*, era suposto que se ligasse a outros *macuas*, mas pelo contrário procura afastar-se deles.

Mas num outro contexto, o mesmo Suldecar, quando queria defender seus interesses, invocou o princípio de solidariedade étnica, segundo o qual, os membros de uma mesma origem étnica, devem se ajudar e serem solidários, uns para com outros, relativamente a membros de outras comunidades. A seguir, citamos um trecho das palavras de Suldecar, que melhor elucidam esta constatação:

“Uma vez, esse polícia me encontrou a fumar (refere-se a canábis sativa, vulgo *soruma*). Aliás alguém que me viu e foi -lhe dizer e então ele veio ter comigo, junto com os seus colegas. Quando vieram, eu não neguei. Eu lhe disse que, embora a gente se conhece e você seja meu conterrâneo, neste momento você está de serviço, eu realmente reconheço que fiz mal e ajoelhei-me a pedir desculpas. Ele não quis ouvir. Um dos amigos dele quis-me bater e eu esquivei. Quando ele viu que estavam-me maltratar, disse aos colegas dele, em voz baixa, olha vocês não precisam fazer isso, só queremos dinheiro dele. Pensavam que eu não ouvi...Levaram-me e chegado a um ponto, pediram-me dinheiro. Eu disse-lhe que só tinha 300 Mt. Recusaram-se a receber. Mais tarde subi para 500, também, recusaram-se. Prontos, tirei 1000 Mt. Só que eu trazia no bolso 200 000 Mt e quando viram que no bolso tinha muito dinheiro, subiram para 5000 Mt. Primeiro acusaram-me de ser ladrão. Se você anda com muito dinheiro assim, significa que fuma para andar a roubar. Mas na verdade aquele dinheiro era do meu irmão que tinha -me dado para pagar nas alfândegas. Como tinha faturas do produto comprado, tirei-as e mostrei-lhes. Eu também fiquei nervoso e já não queria pagar nada. Eu disse, se é assim, então dá-me os 1000 Mt, vamos a esquadra ou vou falar pessoalmente com o oficial. Não queria pagar aquele valor, pois sabia que na esquadra, mesmo sendo uma multa legal, pagaria por aí 2 000 ou 3 000

Mt. Não quiseram-me dar o dinheiro e acabei saindo sem lhes despedir, mas ninguém falou nada. Ele é meu conterrâneo, além disso conhecemo-nos. Um dia, expliquei-lhe onde é a minha zona lé em Nampula. Ele disse que conhecia, inclusive falou-me de pessoas que eu também conheço. Mesmo assim, tratou-me mal...” (Entrevistado no dia 05/07/14).

Suldecar fica agastado com a atitude do polícia, que mesmo sendo seu conterrâneo, não foi compreensível ou tolerante para com ele quando lhe encontrou a fumar canábis sativa. Este episódio, por um lado mostra o oportunismo da polícia. Ao prender Suldecar, os homens da lei e ordem, não pretendiam que ele fosse responsabilizado pelo crime que cometeu, mas aproveitar-se da situação para lhe extorquir dinheiro. Pagar ao polícia para escapar a responsabilização legal, parece até uma opção vantajosa ou pelo menos aceitável, em muitas situações. Mas neste caso específico, o que intriga Suldecar, é o facto de o polícia que lhe prejudica ser uma pessoa conhecida e da mesma origem étnica. Há aqui duas lógicas de acção em conflito: uma, é a do polícia, que prioriza o dinheiro em detrimento das afinidades étnicas e das obrigações profissionais; a outra é do Suldecar, que em nome da afinidade étnica, esperava que o seu conterrâneo, no lugar de lhe prender ou de lhe extorquir dinheiro, deixasse passar aquele crime. Para Suldecar, a atitude do polícia, contrasta muito com a do Baruque, outro conterrâneo seu e ex-chefe do mercado. Baruque, fiel ao princípio da solidariedade étnica, facilitou preferencialmente a Suldecar, de modo a obter as suas três bancas. Regra geral, esse é o comportamento esperado a um conterrâneo que está numa posição de poder. Deve beneficiar preferencialmente a sua família ou o seu grupo de pertença.

Só que, como a realidade evidencia, a solidariedade étnica, é um princípio cuja aplicação ou reivindicação, depende das circunstâncias e dos interesses em causa. Se o tratamento preferencial favorecer certos interesses em jogo, ele pode ser invocado ou exigido, mas se outros interesses, considerados superiores, estiverem em causa, o princípio de tratamento preferencial entre os membros da etnia, pode ser descartado. Vemo-lo a ser sacrificado pelo polícia, em nome do dinheiro. Mas o exemplo mais eloquente da instrumentalização deste princípio é do próprio Suleimane. Ao mesmo tempo que reprova a atitude do polícia, que mesmo sendo seu conterrâneo foi capaz de lhe extorquir dinheiro, ele próprio, no lugar de ajudar os seus conterrâneos, simplesmente os exclui, alegadamente por serem ladrões. Os seus conterrâneos, também podem lhe acusar de violar o princípio da solidariedade e do tratamento preferencial entre os membros da etnia. Em vez de pensarem que estão sendo excluídos por serem ladrões, podem, por exemplo,

achar que Suldecar não lhes quer, por serem pobres. Portanto, numa outra leitura, Suldecar pode ser acusado de faltar ao dever que ele reivindica ao polícia, de ajudar preferencialmente os conterrâneos.

5.3. *Xingondos e Machanganas: Representações sociais entre vendedores do norte e do sul do Save*

No nosso trabalho de campo, constatámos que no mercado existe uma convivência multicultural, atestada por exemplo, pelos contactos indiscriminados entre os diferentes vendedores e o uso desinibido das diferentes línguas no mesmo espaço. Ainda assim, o relacionamento intercultural entre os vendedores é precário. Falta ainda o conhecimento mútuo e sobretudo, o respeito pelas diferenças culturais. Como resultado, registam-se manifestações de etnicidade, relacionamentos culturais tendencialmente categorizados e a desqualificação de outros grupos culturais.

As conversas, os apoios mútuos, ocorrem entre grupos de vendedores mais ou menos fechados de acordo com as afinidades étnicas ou regionais. Os *macuas* tendem a formar grupos entre si, os *chuabos* também fazem o mesmo. Já os vendedores da zona sul, apesar de também pertencerem a etnias diferentes, não se sentem diferentes uns dos outros. Pelo menos na sua relação com os do norte do Save, compreendem-se a si mesmos como um grupo homogéneo, culturalmente superior em relação aos seus colegas do norte de Save, aos quais chamam de *xingondos*.

É claro que, os do centro e norte, também identificam genericamente as pessoas do sul pelo termo *machangana*. Mas a diferença é que este termo, ao contrário de *xingondo*, não tem um sentido depreciativo e apesar de, as pessoas do sul não serem todas *machanganas*, o conceito capta de alguma forma a coesão cultural entre os vendedores das diferentes etnias do sul, sendo por isso aceitável. Independentemente das diferenças étnicas, eles próprios podem chamar-se, *machanganas*, e entre si, sentem-se como um grupo relativamente homogéneo (Nhancale, 2013), ainda que não sejam necessariamente naturais ou descendentes de Maputo ou de Gaza. Até mesmo as línguas faladas no sul denotam alguma inteligibilidade entre si, de modo que mesmo as pessoas oriundas de zonas onde não se fala *changana*³⁸, como o caso dos distritos da província de

³⁸ O changana faz parte do grupo linguístico conhecido pelo termo tsonga ou xi tsonga, “falada principalmente na província sul-africana do [Limpopo](#), junto à fronteira com Moçambique, e a principal das línguas faladas na parte sul de Moçambique, a sul do rio Save”. A exceção “de bitonga e cicopi”, faladas na província de Inhambane, o tsonga,

Inhambane, estando na cidade de Maputo, facilmente se integram e falam *changana*, comparativamente aos outros moçambicanos provenientes do norte do Save. Mas os vendedores do norte do Save, quer entre si, quer na sua relação com os do sul, não se compreendem como um grupo homogéneo.

Esta breve descrição denota claramente que o processo de relações culturais entre os vendedores é em última análise, condicionado pelas visões e preconceitos que cada grupo cultural tem acerca dos outros. Ou seja, aquilo que sei ou que penso sobre o outro enquanto ser cultural, condiciona tanto a maneira como interpreto o que ele faz e diz, como o meu comportamento para com ele. Da mesma forma, o outro também se relaciona comigo, a partir do conhecimento prévio que tem sobre mim e todo o meu contexto cultural. Mesmo assim, nesse processo de relacionamento, produzem-se novos conhecimentos e novas experiências, que podem modificar o conhecimento anterior que cada um traz.

Partindo deste princípio de que as relações interculturais são produto e produtor de ideias, preconceitos e cosmovisões, pretendemos neste subtítulo, analisar as relações interculturais dos vendedores de Estrela, usando a teoria das representações sociais como nossa lente de análise.

O conceito de representações sociais foi desenvolvido por Moscovici. Começa a sua teoria retomando o conceito de representação colectiva proposto por Durkheim. Em Durkheim, o conceito «se referia a uma classe genérica de fenómenos psíquicos e sociais, englobando entre eles os referentes a ciência, aos mitos e à ideologia», que são estáticos e por isso inadequados para explicar a multiplicidade e a flexibilidade das representações sociais. De acordo Alves-Mazzotti (2008:27), Jodelet, entende por representações sociais «...uma forma específica do conhecimento, o saber do senso comum, cujos conteúdos manifestam a operação de processos generativos e funcionais socialmente marcados. De uma maneira mais ampla, ele designa uma forma de pensamento social.»

inclui o changana que é falado em Gaza, o ronga, falado em Maputo e o xi Tswa, falado na maior parte da província de Inhambane. Estas três variantes são consideradas línguas, ainda que alguns reivindicam que são apenas dialetos do mesmo tsonga (Lingua Tsonga, Wikipédia, a enciclopédia livre, http://pt.wikipedia.org/wiki/L%C3%ADngua_chitsonga).

Mais do que simples opiniões e atitudes, as representações sociais, são teorias coletivas sobre o real, que determinam os valores, ideias e comportamentos dentro do grupo social. As representações sociais exprimem e contribuem para a construção de relações sociais, servem como guia de interpretação e de conduta da pessoa no seu meio social.

Assim, o termo *xingondo*, não foi inventado pelos vendedores do sul. Eles o encontram no meio social e como foi dito, a sua invenção data dos tempos de luta de libertação nacional e reflecte o domínio dos grupos do sul sobre os do norte do Save.

Como qualquer outra representação social, *xingondo* tem duas dimensões: a figurativa e a simbólica, ou a imagem na mente e o seu significado, que correspondem respectivamente a *objectivação* e a *ancoragem*.

A objectivação consiste na transformação de ideias em imagens concretas, que pela generalidade do seu emprego, se transformam em reflexos do real. De acordo com Jodelet, a objectivação desdobra-se em três fases: a construção seletiva, a esquematização estruturante e a naturalização. A primeira, refere-se ao processo em que o sujeito ao mesmo tempo que ignora e exclui algumas informações, retém e se apropria de outras sobre um dado objeto, em função do sistema de valores socialmente aceites e das informações que o indivíduo possui. Na esquematização, reproduz-se uma imagem que possa exprimir de forma coerente e fácil, os elementos que constituem o objeto representado; é a visualização da dimensão conceptual do objeto, que vai dar origem ao núcleo figurativo. Dessa forma, esses elementos tornam – se naturais. No caso das relações étnicas e intergrupais, a fixação da imagem visa tornar, biológico ou seja natural, aquilo que na verdade, é uma construção social. Como nos estereótipos, há um *jogo de mascaramento e de acentuação* de determinados elementos do objeto, que vai produzir uma imagem distorcida, com vista a servir as necessidades, aos valores e interesses do grupo dominante. No entanto, são essas imagens, que enraizadas, orientam a forma como os indivíduos se relacionam (Alves-Mazzotti, 2008:24).

A ancoragem refere-se ao processo da inserção ou enraizamento da representação produzida, pelo processo da objectivação no sistema de pensamento já existente, atribuindo-a sentido no conjunto de valores e práticas sociais em vigor (Alves-Mazzotti, 2008:24). Os conhecimentos integrados, servem de base para a construção de novos conhecimentos (objectivação). Daí a precedência do conhecimento antigo na produção do novo.

A invenção de *xingondo* não tem outro sentido, se não o de justificar a superioridade dos grupos do sul em relação aos do norte do Save. Para isso, de acordo com a teoria da formação das representações, determinadas características e qualidades negativas foram selecionadas e atribuídas a esses grupos do norte do Save e com o passar do tempo, foram naturalizadas ou seja transformadas em características essenciais de qualquer pessoa originária do norte do Save. Independentemente do seu estatuto social, económico ou político, ou da origem étnica, desde que seja do norte do Save, carrega consigo o estigma de ser *xingondo*.

Do ponto de vista descritivo, o termo é usado indiscriminadamente para referir os vendedores de uma região, de uma província, de um grupo étnico ou de todo o norte do Save. Veja-se a seguir, as palavras da senhora Oldia (entrevistada no dia 29/07/2014).

“Num desses dias, vieram alguns senhores, a procura do chefe e não o encontraram. Falei com eles em português porque pensava que eram *xingondos*. Mas quando um deles falou o seu nome, notei que o seu apelido é Manhiça e logo lhe perguntei em *changana* se realmente era de cá. Ele disse que esteve no norte, mas é de cá”.

Um outro caso, é dum vendedor do sul do Save, que depois de, um dos seus colegas lhe ter negado o seu pedido de fósforo, desabafou: “Este *xingondo* é orgulhoso, pedi-lhe fósforo, mas negou” – disse ele. Quando lhe perguntei se os outros também se comportavam da mesma maneira, respondeu-me: “Não, este é que é orgulhoso...”

Em todos estes exemplos, o termo *xingondo* é claramente usado de forma genérica, referindo-se a pessoas do norte do Save, independentemente da província ou etnia a que pertencem. Portanto, não há aqui, em termos explícitos, uma intensão deliberada de humilhar o outro, se não apenas a simples identificação das pessoas. A esse respeito, o segundo exemplo é mais elucidativo. O “orgulho” é uma característica atribuída apenas ao *xingondo* em causa e não como uma essência partilhada por todos os *xingondos*.

Mas *xingondo* também pode referir-se especificamente a pessoas de uma certa província ou duma etnia do norte do Save. Em conversa, Nando, identificava a sua mulher ora como zambeziana ora como *xingondo*. Aqui, *xingondo* refere-se especificamente a uma pessoa proveniente da Zambézia, ainda que o termo possa ser extensivo a todas as pessoas do norte do Save.

Ainda que o sentido de *xingondo* aqui patente seja meramente geográfico, o facto de se aplicar a todos os moçambicanos da região norte do Save, reflecte a ideia de que, todos são, pelo menos em termos culturais iguais. Pensar desta forma, significa minimizar, se não mesmo ignorar a extensão da região norte do Save e fazer *tábua rasa* das diferenças culturais e linguísticas que existem³⁹. Ainda que as pessoas do sul não saibam distinguir entre uma língua da outra, conseguem identificar as pessoas do norte do Save pelo simples facto de estes falarem uma língua que lhes é estranha e, em outros casos pelo seu sotaque. Independentemente de estarem na Zambézia, em Nampula, em Maputo ou em qualquer canto do país, os moçambicanos da região norte do Save, são, para os seus “irmãos” da região sul, estranhos. Deles, sabe-se apenas que são *xingondos*, em outras palavras, pessoas do norte do Save, culturalmente atrasadas.

O poder dos vendedores do sul sobre os seus colegas do norte do Save, não é necessariamente económico, ainda que não esteja de todo excluído. Embora a luta pelos recursos económicos, seja na maioria dos casos, o móbil seja para estigmatizar o outro, seja para a defesa dos grupos estigmatizados, entre os vendedores informais de Estrela, é sobretudo, a nível cultural ou simbólico que se reflecte o poder do sul sobre o norte do Save. Independentemente da sua condição social ou económica, basta ser do norte do Save, para ser alvo de estigmatização e desprezo. Igualmente, ser do sul do Save, independentemente da condição social ou económica, significa, pelo menos ao nível simbólico, ser superior em relação aos do norte do Save.

Mesmo sem o disser, a partir das práticas quotidianas e dos atributos que os vendedores do sul usam para caracterizar os seus colegas do norte do Save, podemos claramente perceber o quanto eles se sentem superiores. Após notar que, no ramo automóvel, os vendedores do norte do Save, que operam na Avenida Albert Luthuli, raramente iam executar serviços ou disputar clientes na rua da Munhuana junto ao muro da Escola Secundaria Estrela Vermelha, onde operam vendedores do sul, perguntei ao Nilzo, um vendedor do sul, por que havia aquela divisão, ao que me respondeu: “os *xingondos* não têm cultura. Vêm do campo e quando chegam aqui (na cidade) comportam-se como se estivessem no campo”. Logo, ele e outros seus conterrâneos do sul, decidiram arranjar o seu espaço, para trabalharem sem a interferência desses incultos.

³⁹ Ainda que não se possa determinar com precisão, pelo menos até a este momento, a diversidade étnico-linguística do país, dada a diversidade de critérios de classificação, pode-se estimar que mais de quinze línguas nacionais são faladas no norte do Save (ver anexos 3 e 4).

Se Nilzo, considera os seus colegas do norte do Save, como incultos, é porque eles, os do sul, se consideram cultos. Do verbo *colere*, que significa cultivar, o termo cultura, passou, na França e no contexto do iluminismo, a ser sinónimo de civilização; um sentido que reflete superioridade intelectual, por vezes associado ao poder económico e tecnológico em relação a outras pessoas ou grupos sociais. Ser civilizado, significa ser culto, quer dizer educado tanto no sentido ético, como no sentido intelectual (Eagleton, 2003). Assim, ser *xingondo* é não ter educação, sobretudo do ponto de vista ético; numa palavra, é ser desqualificado moral, cultural e intelectualmente. Enquanto os *machanganas*, são civilizados, os *xingondos* são selvagens. A cultura dominante, neste caso, a do sul, funciona como padrão para julgar a cultura dos outros. As diferenças existentes, são vistas como evidências claras da superioridade cultural do grupo dominante. Para legitimar esta sua suposta superioridade cultural, os vendedores do sul generalizam determinadas características ou comportamentos negativos, reais ou supostos, a todos os outros vendedores. Assim, a partir da observação de alguns casos, verdadeiros ou não, conclui-se que todas as pessoas do norte do Save, são barulhentas, desonestas e supersticiosas (no sentido de que usam magia para convencer os clientes a pagar os altos valores que estipulam).

Mais do que o etnocentrismo, em alguns momentos o termo *xingondo*, reflecte o racismo, que consciente ou inconscientemente, as pessoas do sul veiculam ao identificar os indivíduos do norte do Save, através de características biológicas ou físicas. O racismo destaca determinadas características físicas visíveis, como elementos explicativos das diferenças culturais e de capacidades entre as pessoas. Ainda que o racismo científico tenha sido ultrapassado, ele penetrou no senso comum e é por esta via que ainda se manifesta. Além da dimensão cultural, as diferenças étnicas passam a incluir também todos os atributos biológicos, que antes serviam para definir as raças. Portanto, as diferenças culturais, representam no senso comum, diferenças raciais. Para corresponder ao racismo, os traços culturais são naturalizados e essencializados, ou seja são considerados como valores fixos e rígidos, enquanto parte integrante do grupo em causa (Cabecinhas e Amâncio, 2003). É assim que o *xingondo* é associado a pessoa feia, de pele escura e de estatura baixa. Ainda que se saiba que mesmo no sul há pessoas escuras ou de estatura baixa, quando se está perante uma pessoa considerada de estatura baixa ou feia, é comum ouvir dizer-se: “ parece *xingondo!*”.

Dos vendedores do norte do Save, esperam-se coisas erradas. E quando acontecem funcionam para provar e reforçar o preconceito segundo o qual pessoa do norte do Save (*xingondo*) não vale

nada. É como se o *xingondo* tivesse apenas vícios e nenhuma virtude. Quando fazem boas coisas ou exibem melhores competências, são simplesmente minimizadas, ou até transformadas em vícios. Por exemplo, quando os jovens de Nampula e Zambézia levam sucesso no regateio, não se lhes reconhece habilidade e competência nenhuma, antes pelo contrário diz-se que convencem melhor porque usam drogas/magia.

João, um jovem zambeziano, que, a poucos meses trabalhava como vendedor numa barraca, disse-me que no início passava mal, com os seus colegas do sul do Save. Alguém tomava cerveja, pagava o dinheiro e depois saía sem levar o troco. Passado algum tempo, mandava uma pessoa para levar o troco. Mais tarde a pessoa que tomou cerveja aparecia a exigir o mesmo troco. Como não conhecia as pessoas e nem se quer sabia as distinguir, ficava atrapalhado e acabava dando o mesmo troco a muitas pessoas.

Aldrabar o colega, pedindo várias vezes o mesmo troco, é segundo os seus praticantes, sinónimo de esperteza, enquanto as constantes cedências do João só evidenciam que ele é *matreco*, isto é tapado ou dorminhoco. Aldraba-lo é uma forma de lhe “lavar a cara”. Vemos aqui um acto negativo, que merece total condenação, a ser interpretado como algo normal, se não mesmo positivo, enquanto a inocência do colega é vista como sinal do seu atraso.

Um estudo por mim realizado para efeitos de exame da Unidade Curricular de Psicologia Intercultural, com os alunos da 11ª Classe da escola Secundaria Josina Machel, do curso nocturno, na sua maioria do sul de Moçambique, aponta para a mesma tendência encontrada no Estrela. As pessoas do centro e norte do país foram caracterizadas como sendo: mal-educadas e sem conhecimento de higiene, que segundo os inquiridos consubstancia-se pelo facto de usarem a mesma bacia para tomar banho e para lavar a loiça. Do ponto de vista fisiológico, as pessoas do norte do Save foram identificadas pela estatura baixa, pele escura e o seu sotaque.

Alguns dos inquiridos separam bem os estereótipos enraizados no seu meio social e o seu posicionamento individual em relação aos grupos do norte do Save. Reconhecem que, por ser pejorativo, o termo *xingondo*, não é adequado para identificar outros moçambicanos. A título elucidativo, citam-se aqui as palavras de um dos alunos: “dizem que são mal-educados ou seja têm falta de respeito, não são pessoas como nós, são porcos etc”. Mais adiante, o aluno acrescenta

“Nota: é o que dizem, eu tenho outra percepção em relação a isso” (Samuel Psungo, inquirido no dia 27/06/2013).

Se considerarmos que a educação e o contexto, determinam o discurso, dificilmente se pode dizer com toda a segurança que este aluno, tenha um pensamento diferente daquele que circula no seu meio social. Pode ser que apenas tenha tentado dar uma impressão, que não corresponde a verdade tal como muitos fazem quando estão em ambientes públicos ou formais. Seja qual for o caso, pelo menos existe a consciência de que os estereótipos ofendem os outros.

Esses estereótipos, dificultam o entrosamento intercultural entre os vendedores do sul com os do norte do Save. O esforço empreendido pelos vendedores do norte do Save, no sentido de aprender o changana, já não se verifica em relação aos vendedores do sul. É claro que, sendo eles membros do grupo social acolhedor e dominante, não sentem a mesma pressão que os seus colegas sentem, para conhecer a língua do outro. Todavia, nem que fosse por uma simples curiosidade, tratando-se de culturas do seu país, deveriam se interessar pelo conhecimento das línguas e das especificidades culturais dos seus colegas. Essa curiosidade, permitir-lhes-ia aproximar-se dos seus colegas e perceber que afinal não são todos “farinha do mesmo saco” como se diz.

Que efeitos decorrem desta identidade pejorativa imposta aos vendedores do norte do Save? Retomando (Taylor, 1994), podemos dizer que uma das consequências da falta de reconhecimento, é o surgimento da etnicidade. A imposição duma identidade pejorativa leva as vítimas a reconstruir as suas identidades étnicas, como reacção a essa identidade negativa imposta. A etnicidade surge assim como mecanismo de defesa e de afirmação de uma identidade positiva. Relativamente aos seus colegas do sul, os vendedores do norte do Save, tendem de facto, a agrupar-se e a atuar em pequenos grupos étnicos. Os membros do mesmo grupo étnico tendem a ser mais unidos e solidários.

Além da etnicidade, o estereótipo pode resultar na perda de autoestima de si e, conseqüentemente a busca da identidade da cultura dominante. Daí surge uma identidade resignada, ante a supremacia da cultura dominante. Num acto de “provocação”, perguntei ao João, se falava *chuabo*, ao que me respondeu “eu sou o próprio *xingondo*...”. Conhecendo e vivendo na carne, toda a carga negativa que o conceito *xingondo* encerra, por que ele próprio se assume como *xingondo*? Uma das hipóteses, seria justamente o reflexo da resignação. Como não há, ou não se pode praticamente

fazer nada para inverter a situação, por que não assumir abertamente a condição de *xingondo*? Pelo menos diminui a dor, pois nada vale empreender uma luta, cujo resultado já se sabe que é derrota.

De forma estratégica, as vítimas podem aceitar os estereótipos impostos pela cultura dominante, para reduzir ou eliminar o seu poder de estigmatização. Pressupõe-se que quanto mais se nega o estereótipo, o grupo dominante fica seguro de que o seu uso produz os efeitos desejados, nomeadamente, ofender, ridicularizar e inferiorizar o outro e passa a usá-lo com frequência. Mas se o outro, desdramatiza o estereótipo dirigido contra si, este perde ou pelo menos diminui o seu poder de estigmatização. Assumir-se como *xingondo*, com toda a carga negativa que este conceito contém, tal como fazem outros moçambicanos inclusos nesta categoria, pode justamente ser uma estratégia que visa coartar, logo a partida o efeito negativo deste termo.

O esforço que os vendedores do norte do Save fazem para aprender a língua do grupo dominante, também pode enquadrar-se nesta interpretação. Claro que os vendedores do norte do Save, sentem-se obrigados a aprender *changana*, para poderem se comunicar com os seus clientes e com outras pessoas. Mas esse esforço também pode estar associado ao encanto pela língua do grupo dominante. Falar *changana*, seria assim uma forma de fazer igual e obviamente, de se integrar no meio sociocultural do grupo dominante. Isso não significa pura assimilação da cultura do outro em detrimento da cultura de origem. Ao mesmo tempo que, por razões de sobrevivência e de integração, se assimilam certos valores exógenos, os da cultura de origem são conservados. Fora do uso das suas línguas, é possível ver produtos alimentares típicos das regiões centro e norte, como o *matago*⁴⁰, a mandioca seca⁴¹, o peixe seco, ainda que em quantidades modestas, o que significa que embora distantes e com muitas dificuldades, os vendedores do norte do Save, procuram e consomem produtos típicos da sua terra de origem.

5.4. Entre unificação e dissimulação: a ambivalência do discurso da unidade nacional

Nos termos em que o descrevemos, o discurso da unidade nacional consubstancia-se na eleição e promoção da língua portuguesa, enquanto meio de comunicação oficial entre moçambicanos, no

⁴⁰ Arroz torrado; um produto consumido na província da Zambézia.

⁴¹ Conhecida por *magagada*, na província de Zambézia, é um alimento básico nas províncias do norte do Save.

combate ao tribalismo, regionalismo, racismo e todas as formas de discriminação entre moçambicanos; na defesa da integridade territorial e na promoção de valores e símbolos patrióticos, constitutivos da identidade nacional. Todavia, como iremos demonstrar, o discurso da unidade nacional é ambivalente. Ao mesmo tempo que em termos práticos, unifica os moçambicanos, também promove a divisão e exclusão, correndo assim o risco de se transformar numa ideologia de controlo e legitimação das relações de poder.

Tal como descrevemos, a interculturalidade é muito fraca entre os vendedores informais de Estrela, apesar do trabalho que, de acordo com o chefe do mercado de Estrela, é levado a cabo pela área de mobilização no sentido de sensibilizar os vendedores a perceber que todos são moçambicanos com a mesma dignidade. Pese embora esse esforço, os dados aqui apresentados, evidenciam claramente que ainda persiste a estigmatização baseada nas diferenças étnicas. As pessoas do sul do Save continuam a chamar as pessoas do norte do Save de *xingondos*. É uma grande ofensa a que, infelizmente as pessoas do norte do Save, devem se sujeitar, pois todos os dias são assim chamadas. Mesmo aqueles que, por uma questão de delicadeza ou respeito, não chamam diretamente as pessoas do norte do Save de *xingondos*, a ideia de que são *xingondos* (e com tudo o que o termo significa) está presente.

As designações de *xingondo* e *machangana*, que se constituem por oposição, sintetizam na verdade, as relações de poder entre os dois grupos. A sua persistência, deliberadamente ou não, justifica a inferiorização e estigmatização das pessoas do norte do Save. O que é estranho e questionável, é que ao nível do Estado, não se fala desta categorização, ainda presente entre os moçambicanos. É simplesmente paradoxal o facto de que, todo este discurso de desqualificação moral, cultural e epistemológica das pessoas do norte do Save, tenha se constituído e se mantido, ao longo do mesmo processo histórico percorrido pelo discurso da unidade nacional.

Ainda que não se possa restringir a função do discurso à justificação das relações de poder entre diferentes grupos, este cenário, autoriza-nos a perguntar até que ponto a unidade nacional, enquanto discurso, não é uma ideologia que funciona para justificar o domínio de uns sobre outros. Autores como Thompson(2002) e Foucault(1999), cada um a sua maneira, argumentam que o discurso é o meio de controlo do poder.

Thompson (2002), considera ideologia, um sistema simbólico que serve para sustentar relações de dominação. De acordo com De Nardi (2007), Thompson identifica cinco mecanismos de funcionamento de ideologia: legitimação, unificação, dissimulação, fragmentação, reificação. A

legitimação, visa, por meio de narrativas históricas, de universalização, de racionalização e mesmo de invenção de uma tradição comum, justificar as relações de poder existentes; a dissimulação funciona para ocultar, mascarar, obscurecer as relações de poder como se elas não existissem, por meio de estratégias discursivas subtis ou aparentemente aglutinadoras; já a unificação, serve para construir uma identidade nacional que possa sustentar o discurso da unidade nacional, não obstante as possíveis diferenças; na fragmentação, procura-se evitar que certos grupos possam se insurgir contra o grupo dominante, quer expurgando os líderes desses grupos concorrentes, quer fomentando dentro desses grupos divisões para que percam força de luta; por fim, a reificação, que é a transformação de situações transitórias e históricas, em dados fixos e naturais, ou seja a essencialização de determinadas situações ou características que possam, tornar naturais as diferenças culturais e a superioridade de certas pessoas ou culturas em relação a outras.

O discurso da unidade nacional, presta-se claramente a estas características. Como já dissemos, há por um lado, uma narrativa que procura exaltar o patriotismo e a heroicidade dos líderes históricos, como fontes de inspiração na consolidação dessa unidade nacional, enquanto condição da nossa sobrevivência como povo. A complementar esta narrativa, estão as iniciativas de ordem cultural, assumidas como momentos de promoção e de demonstração da unidade nacional. Todavia, há sinais que, apesar de serem minimizados ou simplesmente ignorados nos meios oficiais, evidenciam a superficialidade da nossa unidade.

Se é verdade que a condenação pública ao tribalismo e ao regionalismo, evita o surgimento de conflitos étnicos como tem estado a acontecer em outros Estados africanos, pelo facto de o discurso da unidade nacional ser omissivo em relação a desqualificação das pessoas do norte do Save, levanta algumas objecções. Essa omissão, será ao acaso ou deliberada? Se é deliberada, será por considerar inexistente ou irrelevante a desqualificação dos moçambicanos do norte do Save pelos do sul?

Seja qual for o motivo, por causa do seu silêncio, o discurso da unidade nacional acaba por se transformar numa ideologia de controlo do poder e da legitimação das relações de dominação entre diferentes grupos étnicos e sociais, não obstante a sua pretensão aglutinadora. É um discurso capaz de prevenir possíveis conflitos étnicos, mas incapaz de combater ou pelo menos criticar o etnocentrismo, que é uma realidade quotidiana. Tal como mostrámos, se tivermos em conta que as tendências de divisão do país, partem do norte do Save, fica evidente que este discurso que parece genérico, é mais dirigido contra indivíduos e grupos do centro e norte. Assim, com este silêncio, o

discurso da unidade nacional, está a dizer que, o sul pode continuar a ser etnocêntrico em relação ao norte do Save, mas o norte do Save, não pode ser tribalista, nem regionalista.

Outro sinal é o uso exclusivo do português como língua oficial. É bem possível que a intenção que ditou esta opção seja justa, mas a sua materialização é feita a custa da exclusão de outras pessoas que, por desconhecer a língua da unidade nacional, não podem ouvir discursos oficiais e tantos outros, veiculados em português, nem se quer falar em instituições formais. Ao mesmo tempo que veda a essas pessoas o direito de receber certas informações, também silencia os seus discursos que, por estarem em línguas moçambicanas, não podem ser pronunciados no espaço público.

Segundo Firmino⁴², os dados do recenseamento geral da população e habitação de 1997, indicam que 90% da população moçambicana, fala maioritariamente as línguas nacionais, ou seja as de origem moçambicana. De entre elas, as “mais faladas são Emakhuwa, Xichangana, Elomwe, Cisena e Echwabo, com 26%, 11%, 8%, 7% e 6%, respectivamente”(Firmino,s/d: 1). Estas línguas juntas perfazem 58%, as outras línguas também de origem bantu são faladas por cerca de 33% e a língua portuguesa é falada apenas por cerca de 6% da população moçambicana.

Mesmo reconhecendo a relevância da língua portuguesa, enquanto meio de comunicação e de unidade nacional, tal como é entendida pelo discurso oficial, Firmino observa que, ao mesmo tempo que promove essa relativa unificação, também exclui muitos moçambicanos que, por não a conhecerem perdem não só o direito de se expressar e ser informado, mas também outros tantos direitos cujo usufruto depende do usufruto desse primeiro direito. Enquanto uns se comunicam, outros, que são aliás a maioria, não se comunicam e por conseguinte, ficam excluídos do acesso a instituições e a determinadas oportunidades e recursos, cuja obtenção requer naturalmente o conhecimento desta língua que lhes é estranha; nesse sentido, também perdem o direito de reivindicar os seus direitos.

Esta situação, faz com que, além de promover a unidade, a língua portuguesa seja promotora da divisão, pois aqueles que se sentem excluídos por não a conhecerem, procuram outros espaços de identificação e certamente, outras formas de pensar a nação: “O facto de as actividades nacionais e oficiais serem desenvolvidas exclusivamente em Português pode colocar os não falantes da

⁴² Disponível em, <http://www.fflch.usp.br/dlcv/lport/pdf/mes/06.pdf>

língua à margem do sistema nacional e motivá-los a criarem formas alternativas de comunhão. Assim, a possibilidade de as populações rurais terem criado solidariedades particulares, em paralelo ou mesmo em oposição à solidariedade nacional promovida pela ideologia oficial, não deve ser ignorada. De certo modo, isto explica a razão por que a ideologia oficial tem evitado confiar nas línguas autóctones e nos valores a elas ligados no projecto de construção da nação em Moçambique”(Firmino, s/d:26).

Mesmo no mercado de Estrela e por extensão na cidade de Maputo, onde se fala mais português do que em outras províncias, pelo menos do ponto de vista identitário, as línguas nacionais são a primeira referência. Num dia a senhora Oldia, recebeu dois senhores no gabinete do chefe. Segundo disse, falou com eles em português, porque pensava que eram do norte do Save, mas quando se apercebeu, a partir do apelido de um deles, de que eram do sul, falou com eles em changana. Podiam continuar a falar em português, mas sendo todos changanas, já não era necessário. Era preciso usar símbolos da sua identidade étnica ou regional a que pertencem, no caso específico a língua. Assim, quando se está com os nossos, falamos a língua que nos identifica. Esta maneira de proceder também se verifica mesmo com os vendedores do centro e norte do país. Por exemplo, os macuas têm a tendência de falarem a sua língua e os zambezianos também procedem da mesma maneira.

Outro teórico, digno de menção, que analisa o discurso enquanto mecanismo de controlo do poder é Foucault (1999). Segundo ele, o mecanismo externo de controlo do poder é a exclusão do discurso do outro. Tal exclusão, pode manifestar-se de três maneiras. A primeira forma é a interdição, ou seja a proibição de certos estratos, de pronunciar o seu discurso; a segunda é a separação e rejeição daquilo que é considerado irracional ou loucura e por fim a distinção entre o verdadeiro e o falso, que corresponde à distinção entre o racional e o irracional, prospectivamente. Para Foucault, eram os loucos que eram interditos, dado que o seu discurso também era considerado loucura, ou irracional. Entre nós, loucos, isto é os interditos, são, como escreve Castiano (2010), os detentores do saber dito tradicional, aqueles moçambicanos que não sabem falar português, que pensam e vivem segundo padrões endógenos, considerados portanto, irracionais, segundo a perspectiva ocidental ou ocidentalizada. O seu saber considerado duvidoso se não mesmo falso e perigoso, contrasta com o saber científico que é racional e verdadeiro. Loucos são igualmente esses vendedores informais, cujo saber não é reconhecido, apesar de ser

recorrentemente solicitado. Mas se considerarmos as relações entre os ditos loucos, notaremos que ao seu nível, também há distinção entre loucos e racionais. Na verdade, as relações entre o norte e o sul do Save, simbolicamente representadas por *xingondos* e *machanganas*, pelo menos do ponto de vista cultural, são relações de loucos e racionais. Como os loucos de Foucault, o discurso dos *xingondos* é suspeito, porque em princípio, não se espera que deles saía alguma coisa relevante para dizer ou ensinar a uma pessoa do sul.

Condenar o tribalismo e o regionalismo, enquanto factores que atentam contra a nossa unidade, sem condenar aberta e publicamente o uso do termo *xingondo* com tudo o que significa, é pretender construir uma casa sobre dunas. É fazer da unidade nacional, um discurso de dois pesos e duas medidas. Por isso, é preciso acabar com o etnocentrismo que deliberadamente ou não, continua a ser perpetuado e veiculado, se realmente queremos fundar uma verdadeira unidade nacional. Tem que haver uma reconciliação cultural, que implica, por um lado, o reconhecimento e valorização das diferenças culturais no mesmo espaço e não a divisão entre culturas ou grupos sociais em superiores e inferiores e por outro, a compreensão das razões que levaram a que outros indivíduos ou grupos sociais, fossem ou sejam excluídos de certas oportunidades e recursos. Algumas práticas que parecem naturais, são históricas e precisam de serem tratadas como tal. Por exemplo, urinar ao ar livre, usar a mesma bacia que se usa na casa de banho para higiene pessoal, são actos de facto negativos, mas devem ser vistos como sendo resultado de circunstâncias históricas específicas, no caso a falta de recursos e provavelmente, da educação e não como características essenciais de certos grupos sociais.

Como argumenta Luiz dos Santos (1987), a distinção entre culturas superiores e inferiores, remonta aos tempos da colonização, em que a Europa procurou, através do racismo e do evolucionismo, demonstrar a sua superioridade em relação aos outros povos e por via disso justificar a colonização ou em termos mais eufemísticos o direito de civilizar os outros povos. A partir de Boas, o relativismo, uma perspectiva crítica ao evolucionismo linear, sempre ensinou-nos que as culturas são diversas em função da diversidade dos povos e evoluem, seguindo dinâmicas e direcções diferentes (Laraia, 2001; Ngoenha,1993). Como escreve Luiz dos Santos (1987:8), “cada realidade cultural tem sua lógica interna, a qual devemos procurar conhecer para que façam sentido as suas práticas, costumes, concepções e as transformações pelas quais estas passam. É preciso relacionar a variedade de procedimentos culturais com os contextos em que são

produzidos. As variações nas formas de família, por exemplo, ou nas maneiras de habitar, de se vestir ou de distribuir os produtos do trabalho não são gratuitas. Fazem sentido para os agrupamentos humanos que as vivem, são resultado de sua história, relacionam-se com as condições materiais de sua existência. Entendido assim, o estudo da cultura contribui no combate a preconceitos, oferecendo uma plataforma firme para o respeito e a dignidade nas relações humanas”.

As diferenças culturais reflectem as circunstâncias históricas e as condições materiais em que cada grupo produz a sua cultura. A presença ou ausência de certos traços, valores, práticas e modos de vida, não indiciam nem a superioridade nem inferioridade de uma cultura em relação a outra, mas diferentes formas de organização social, de se lidar com a natureza e de conceber a vida de acordo com o contexto específico daquele grupo. A cultura de um grupo só pode ser avaliada e compreendida no seu próprio contexto e não em comparação com outras. Situando-nos dentro de uma cultura, poderemos perceber a lógica das suas ações que por fora podem não fazer sentido.

Por outro lado, há que relativizar o relativismo, pois as injustiças, as desigualdades que estão na origem da pobreza dos outros grupos culturais não são relativas. Ainda que não haja culturas superiores nem inferiores, há, isso sim, relacionamentos injustos, entre culturas. E essas interações culturais também influenciam o desenvolvimento interno das culturas particulares. Por isso, o relacionamento desigual acaba por criar catalogações/hierarquizações entre culturas. Por exemplo, enquanto a Europa produzia tecnologia e se desenvolvia, ao mesmo tempo pilhava as riquezas e destruía as culturas africanas. Esta realidade, justifica as relações desiguais que até hoje prevalecem, mesmo dentro do país, por exemplo entre os grupos das zonas rurais e os das zonas urbanas, entre o norte do Save e o sul do Save, entre mulheres e os homens.

Esta perspectiva, talvez iria ajudar-nos a compreender que os vendedores de Estrela, não são essencialmente perigosos, burladores, ladrões. São apenas reflexo, por um lado da crise da própria sociedade em que vivem e das circunstâncias concretas no contexto da luta pela sobrevivência que travam todos os dias. Esta maneira de pensar, poderia igualmente, nos ajudar a compreender que o atraso sócio-cultural de outros moçambicanos, é resultado de desigualdades na distribuição de recursos e oportunidades de que o país dispõe; a sua condição é uma injustiça, que exige correção e não estigmatização.

5.5. Da crise da cidadania à crise da unidade nacional

O Estado moderno alicerça-se sobre as bases do nacionalismo cívico. Não importam as diferenças étnicas, religiosas, políticas ou sociais, o fundamental é a consciência de pertença a um mesmo país, que deve ser reflectida e sustentada pelo menos pelo acesso universal aos direitos da cidadania. Nos termos em que foi concebida por Marshall (1967), a cidadania implica por um lado, o usufruto dos direitos na sua tríplice dimensão: civil, política e social e, por outro no exercício das obrigações ou responsabilidades exigidas ao cidadão, como por exemplo o exercício de uma actividade para o auto sustento. É o ideal da dignidade igual para todos que conta e não necessariamente a inexistência das desigualdades. Há um padrão mínimo de vida, que confere dignidade ao homem; que a pessoa deve ter para se sentir efectivamente parte integrante da sociedade ou, como diria Marshall (1967:63), para “levar a vida de um ser civilizado”. É precisamente esta vida digna que está a faltar em Moçambique em geral e no Estrela em particular, daí a crise do sentido de pertença.

Por exemplo, as crianças que estão no mercado a trabalhar, tal como tantas outras no país, perdem a oportunidade de estudarem, enquanto condição essencial para exercer a sua cidadania. Mas também ficam à margem da socialização requerida para que futuramente possam assumir as responsabilidades que a cidadania exige. Se é verdade que a família primeiro e a escola a seguir, são as instituições sociais prediletas no processo de socialização e de reprodução social, as nossas constatações, corroboradas pelos dados estatísticos, indicam que boa parte das crianças moçambicanas, passam a sua adolescência nos mercados, nas ruas e em outros locais de trabalho. Perdem as crianças, mas perde também a sociedade em geral, por não ser capaz de reproduzir-se corretamente.

Não são apenas as crianças, mas como já evidenciámos, são todos os vendedores informais que não gozam os seus direitos de cidadania. Trabalham em condições precárias e de maior insegurança, não têm horário de trabalho, não têm serviços sociais básicos adequados e estão excluídos no sistema de segurança social formal. Na verdade, Estrela é apenas o espelho da situação dramática a que muitos moçambicanos desfavorecidos vivem. Não importa se é do sul ou do norte, o facto é que todos vivem à margem da sociedade. Enquanto uns são cidadãos de pleno direito, eles vivem uma cidadania precária, que se reflecte no fraco usufruto dos seus direitos e na observância das suas responsabilidades.

Segundo os dados estatísticos, enquanto o país está anualmente a crescer, as desigualdades tendem a estagnar-se (CM, 2011; DNEAP, 2012)⁴³. Significa que os benefícios desse crescimento económico refletem-se em uns poucos, enquanto a maioria empobrece e enfrenta diferentes formas de exclusão. Como resultado, a cidadania fica completamente corroída e o fosso entre ricos e pobres aumenta.

Tal como o INE constata, em termos de consumo *per capita* a população pobre, situada no primeiro quintil gasta 222 Mt e a população rica, no último quintil gasta 1487 Mt, fixando-se a diferença em cerca de 1265 Mt. A média nacional está estimada em 721 Mt. Conforme os dados do IOF 2008/9 elucidam, cerca de 51,4% do orçamento familiar é destinado a despesas alimentares, e em segundo lugar vem a habitação, com cerca de 23%. Os agregados familiares do primeiro ao quarto quintil, correspondentes a 80,0% da população total, gastam mais de 60,0% de suas despesas em produtos alimentares. Em outras palavras, estes dados indicam que as populações pobres e sobretudo as mais pobres, não estão em condições de usufruir dos seus direitos de cidadania, condição fundamental para a solidificação do sentimento de pertença a mesma nação. Estas pessoas lutam simplesmente para a sobrevivência de cada dia. Nos seus rendimentos, pouco ou nada lhes sobra para outras necessidades importantes como educação, saúde, bens, lazer, transporte e outros serviços (INE,2010).

Estes dados corroboram com a própria percepção dos inquiridos em relação à sua situação económica. Quando se lhes pediu que comparassem a sua situação económica em relação ao ano anterior do inquérito, “41,0% dos agregados familiares entrevistados opinou que a sua situação económica no último ano era pior ou muito pior, 28,0% considerou que era melhor ou muito melhor e 30,0% declarou que não se alterou” (INE, 2010:45). No intervalo entre 2002/3 e 2008/9 a percepção das pessoas sobre a sua condição económica variou ligeiramente, mas de uma maneira geral continua forte o sentimento de que a situação económica piorou ou se tornou muito pior. A população das províncias de Nampula (49%) no norte, Sofala (51%) e Zambézia (43%), no centro, Maputo Província (46%) e Maputo Cidade (54%) no sul, considerou que a sua situação económica

⁴³ De acordo com o governo, Moçambique tem estado a registar avanços significativos em termos de desenvolvimento sócio económico. Estes progressos foram impulsionados pela estabilidade macroeconómica e crescimento acelerado da economia, que traduziu-se num crescimento médio anual do PIB na ordem de 7.6%, e um rendimento per capita médio anual de 5%, no período 2005-2009. Mais adiante, escreve-se: “Não obstante os progressos assinalados, no geral as disparidades entre as zonas ainda são notórias, sendo que, as pessoas em zonas urbanas têm maior acesso a serviços sociais básicos comparativamente a população vivendo nas zonas rurais, em parte justificada pela fraca densidade populacional” (CM, 2011:7).

era pior ou muito pior (INE, 2010:48). Comparando os quintis, o Relatório do INE, conclui que a maior percentagem dos que consideram que a sua situação económica piorou são os mais pobres, cerca de 58%, ou seja “à medida que o nível de despesa aumenta, a opinião passa de pior ou muito pior para melhor ou muito melhor” (INE,2010: 46). Como os dados do INE (2010) elucidam, os mais pobres gastam a maior parte do seu magro rendimento na habitação (42,7), transporte (7,9%), mobília (13,8%), e outros (19,3%).

Mas também não se pode negar a existência de assimetrias regionais. Como os números elucidam, ainda que em termos de agregados familiares, seja possível encontrar famílias do sul do Save pobres em relação as do norte do Save, em geral esta região é a mais penalizada em relação ao sul, não obstante o fato de ser a mais populosa e a mais rica, em termos de recursos naturais. Segundo o INE (2012b:14), a região Norte, “com um PIB *per capita* equivalente a USD 388 em 2011, cerca USD 191 abaixo da média nacional e quase 3 vezes inferior ao PIB *per capita* da região Sul”, encontra-se na cauda em termos de distribuição da renda. O PIB *per capita* da cidade de Maputo em 2011, era de 55 590 Mt, cerca de 7 vezes superior ao de Niassa (7 706 Mt), Zambézia (7 723Mt) e Manica (7,943Mt). De igual modo o Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) de 2009 da cidade de Maputo (0,669), seguida da Província de Maputo (0,598), foi, de longe, o mais alto de todo o país (INE, 2012b).

O nível de despesas também é baixo e desigual. Por exemplo, a cidade de Maputo tem “uma despesa média mês por família de cerca de 11.156 Meticais para cerca de 5,0% da população total do País, quando a província da Zambézia, a segunda em termos populacionais (19,0%) tem apenas uma despesa média de 2.101 Meticais. As restantes províncias não chegam a atingir pelo menos metade do valor da Cidade de Maputo” (INE,2010: 32). Em termos das províncias, o consumo da Cidade de Maputo, supera de longe as outras. Já as províncias de Zambézia, Nampula, Gaza e Sofala, apresentam índices de consume abaixo da média nacional.

Em relação ao sul, norte do Save, sofre a penalização cultural e económica. Os incultos, são ao mesmo tempo, os pobres e excluídos. Isto significa que a análise das relações interculturais, não pode ser dissociada das relações económicas.

Esta infeliz coincidência dá azo a este sentimento de exclusão. A província da Zambézia por exemplo, uma das mais pobres, e por sinal, uma das que contribui com maior número de vendedores informais no Estrela, tem estado a manifestar ao nível político, a sua indignação. De acordo com Chichava (2008), desde a luta de libertação, houve uma dissonância entre os

zambezianos e a Frelimo. Enquanto a Frelimo acusa os zambezianos de elitismo, tribalismo e falta de sentido de identidade moçambicana, estes por seu lado acusam a Frelimo de os hostilizar e de os excluir no poder e em outras oportunidades. Este sentimento de exclusão, pode justificar a preferência dos zambezianos pelos partidos da oposição, particularmente a Renamo tal como argumenta Chichava (2008).

Não obstante o elevado índice de consumo, a cidade de Maputo lidera igualmente a percentagem daqueles que consideraram que a sua situação económica tinha piorado ou se tornado muito pior. Somente 16% dos munícipes é que considerou que a sua situação económica era melhor ou muito melhor.⁴⁸ Um ano depois, esta percepção mudou drasticamente, de acordo com os dados revelados por Paulo et al (2010:46). De acordo com os dados deste estudo, 40% da população da cidade de Maputo considerou que a sua situação tinha melhorado no intervalo entre 2007 a 2010, 23,3% opinou que tinha permanecido na mesma e 36,7% considerou que deteriorou. No entanto, o mesmo estudo reconhece que não obstante o crescimento do acesso a educação, muitos jovens continuam desempregados, o que resulta, na frustração e perda de autoestima, pois alguns acabam fazendo trabalhos informais iguais ou piores do que aqueles que não estudaram. São estes jovens frustrados, educados ou não, que lideraram as manifestações violentas de Setembro de 2010⁴⁴. De acordo com o estudo, ao lado da melhoria na provisão de serviços sociais básicos (educação, saúde, água e saneamento), cresceu o sentimento de insatisfação, devido a falta de emprego, insegurança, vulnerabilidade e a exclusão na governação, ou seja, a falta de “voz activa nem poder” (Paulo et al, 2010:19).

Com todas as vantagens, expressas mesmo nas estatísticas, a cidade de Maputo, paradoxalmente, apresenta uma avaliação mais pessimista em relação às províncias mais pobres. Uma das hipóteses a considerar, não necessariamente em termos de ordem, é o índice de despesa que é relativamente superior ao índice de rendimentos. Ainda que em termos comparativos, a cidade de Maputo tenha maiores rendimentos, se consideramos as despesas que se impõe aos residentes desta cidade, veremos que realmente o custo de vida é muito mais pesado, comparativamente aos outros cidadãos, que têm rendimentos inferiores. De acordo com os dados do IOF 2008 (INE, 2010:26), a cidade de Maputo gasta 21.5% em alimentação e 36.9% em habitação e combustível, 9.0% em transporte, contra a média nacional de 51.4% na alimentação e 22.7 em habitação e combustível. Em habitação, combustível e transporte, a cidade de Maputo gasta mais do que qualquer outra

⁴⁴ Não foi em Novembro, como diz o estudo de Paulo et al (2010).

província, mas na alimentação, as despesas estão abaixo de todas as províncias. Estes dados revelam que a população da cidade, sobretudo a mais pobre, está pressionada com outras despesas que, no seu contexto urbano, são vitais, de modo que vê-se forçada a restringir a qualidade e, ou quantidade da comida para atender a essas despesas essenciais. De facto, construir uma casa de tijolos, atividade que em geral leva mais de cinco anos, ter mobília e loiça, ter energia, água canalizada em casa, bem como a mobilidade dentro da cidade, são, no contexto social da cidade de Maputo necessidades imprescindíveis, quer do ponto de vista da sobrevivência, quer do ponto de vista de estatuto social. Assim se explica por que a cidade de Maputo, com maiores índices de consumo, apresente paradoxalmente, maior taxa de pobreza em calorias (Paulo et al, 2010).

A segunda hipótese, prende-se com a visibilidade das desigualdades sociais, que é relativamente maior na cidade de Maputo. Na capital, as pessoas desfavorecidas, vivem e convivem de perto, com outras pessoas abastadas, ou pelo menos em condições julgadas melhores. Os meios de comunicação e informação diversificados, ajudam não apenas a trazer à superfície esta realidade, mas também a desenvolver a consciência crítica por parte dos desfavorecidos em relação a sua condição de pobreza e de exclusão, no meio de outras pessoas que levam uma vida faustosa.

A esta situação toda, acrescentam-se dificuldades que os munícipes, têm para aceder às instituições governamentais para expor as suas preocupações. Um estudo realizado pelo IDS/COWI (2013), concluiu que cerca de 80% dos munícipes da cidade de Maputo, não conhece as actividades que o Conselho Municipal e a Assembleia Municipal estão a desenvolver e em relação às reclamações ou preocupações apresentadas ao município, 80% julga que não são atendidas. Em termos de género, as mulheres, na sua totalidade (100%), contra 75% dos homens, responderam que as suas reclamações não foram atendidas, o que significa que são as mais penalizadas. Justamente por esta razão, as pessoas são cépticas em relação às instituições públicas e depositam maior confiança nas redes de parentesco, de vizinhança e religiosas, ou ainda nas associações de bairro. Então, esta situação cria o tal sentimento de impotência ou de falta de voz nas instituições tal como argumentam Paulo et al (2010).

5.6. Estratégias de protecção social e financiamento de negócios

Moçambique, com cerca de 54.7% da população pobre, conforme o senso de 2008/9 (DNEAP, 2010), tem um grande desafio de garantir o mínimo necessário para uma vida digna, a mais de metade da população. No entanto, os programas de acção social, destinados a proteger os estratos sociais mais pobres e vulneráveis como crianças em idade escolar, idosos, viúvas chefes de agregados familiares e/ou agregados familiares com baixos rendimentos, portadores de deficiência física são ineficazes, por uma lado, devido a sua fraca divulgação e cobertura, e por outro, devido aos critérios de elegibilidade pouco claros (Quive (s/d); Cruz e Silva, 2002).

Em relação aos vendedores informais, o governo defende, no PARP 2011-2014, a realização de acções de formação profissional. Já na Estratégia de Emprego e Formação Profissional em Moçambique 2006 -2015, são desenvolvidas com algum detalhe, acções que o governo se propõe a desenvolver no âmbito de apoio ao sector informal, destacando, a formação profissional, a disponibilização de infra estruturas e linhas de financiamento e medidas de protecção social dos vendedores, para que se tornem formais. O PERPU, programa específico de combate a pobreza urbana, destaca igualmente a formação, o financiamento e o associativismo, como principais actividades a serem desenvolvidas pelos municípios, viradas especificamente para os desempregados ou os que trabalham no setor informal. O horizonte temporal que estes documentos apontam quase terminou, mas de concreto nada se vê. O plano de actividades do município de Maputo para 2014 faz alusão apenas a intervenção no mercado de Zimpeto, reabilitação e modernização dos mercados de Peixe e Xipamanine e requalificação dos mercados de Museu, Janet e o do Povo. Sobre associativismo, formação profissional e financiamento dos vendedores informais, nem uma palavra (Resolução No 113/AM,2013).

Os fundos colocados ao município no âmbito do PERPU, para o financiamento de pequenos projectos de desenvolvimento, estão aquém da demanda. Ora, a falta de clareza a respeito da elegibilidade dos projectos submetidos e o facto de muitas pessoas beneficiárias estarem associadas directa ou indirectamente ao partido no poder, alimenta a percepção recorrente segundo a qual, esses fundos, apesar de serem públicos, beneficiam apenas aos membros da Frelimo. Apesar de ser um mercado informal, parece que o partido no poder exerce um relativo controlo, por um lado colocando na direcção do mercado membros nele filiados e por outro, assegurando que nenhuma pessoa ou organização faça algum trabalho no mercado sem o conhecimento e anuência do chefe do mercado. A avaliar pelas declarações da senhora Oldia, parece que todas as quatro

beneficiárias do fundo do PERPU, incluindo ela própria, são membros da OMM, uma organização social do partido Frelimo. Como ela refere, muitas outras mulheres que concorreram não conseguiram. Não se sabe ao certo se é pura coincidência ou é mesmo uma estratégia deliberada no sentido de beneficiar as mulheres que estão filiadas no partido. Se considerarmos a percepção de muitas pessoas e aquilo que alguns estudos sustentam, esta situação pode indiciar, por parte do município, um tratamento preferencial aos membros do partido no poder. Os mesmos esquemas costumeiros, de solidariedade entre membros da mesma comunidade, podem estar aqui em jogo. Como o dinheiro é exíguo, na seleção, a prioridade vai claramente para os “nossos”.

Neste contexto, as populações criam suas próprias alternativas de protecção social. O próprio comércio informal é uma das estratégias de protecção social. Mas existem outras práticas específicas como é o caso dos diferentes sistemas de poupança, actividades rotativas de ajuda mútua entre membros de um grupo e as trocas recíprocas, que são mais usadas pelas populações. Uma dessas práticas é o conhecido *xitique*⁴⁵. Trata-se de um mecanismo informal de poupança, muito usado nas cidades de Maputo e Matola, em que de comum acordo, as pessoas constituem um grupo de poupança e estabelecem critérios do seu funcionamento, tais como o valor de contribuição, os dias de contribuição, os mecanismos de recolha dos valores e a sequência dos beneficiários. Sem contratos escritos, esta prática fundamenta-se no já referido princípio de cooperação solidaria. Ao participar no *xitique*, a pessoa ajuda-se a si mesma, ao mesmo tempo que ajuda as outras. Por exemplo, se um membro, precisar do dinheiro para fazer face a uma emergência qualquer, pode pedir ao grupo para receber a sua parte, mesmo antes de chegar a sua vez. Ou seja, por razões de solidariedade com situações críticas dos membros, a sequência previamente estabelecida pode ser alterada e, da parte dos outros membros tem de existir esta sensibilidade com os problemas dos outros. É preciso que as pessoas tenham um sentido de confiança mútua; que cada uma acredite na boa-fé das outras para que o *xitique* corra sem sobressaltos. É por isso que é importante que o grupo de *xitique* defina previamente o valor a contribuir, os mecanismos de cobrança ou colecta, bem como a sequência das pessoas beneficiarias, ainda que, como referimos, seja possível haver alguma alteração.

⁴⁵ Ainda que os nomes e a sua materialização possam variar, os sistemas informais de protecção e segurança social existem quase por todo o país (Quive:s/d). Por exemplo, nas zonas rurais, as pessoas organizam-se em grupos solidários e de ajuda mútua para trabalhos da machamba e domésticos, enquanto nas cidades, a participação é financeira.

No mercado de Estrela, pode-se distinguir pelo menos três tipos de *xitique*. O *xitique* social, que além dos valores de poupança, contempla a componente de socialização e de reforço das identidades. Os elementos componentes, geralmente familiares, membros de uma comunidade religiosa e ou, do mesmo grupo étnico, reúnem-se rotativamente em casa de um dos membros para a contribuição do valor combinado, convívio e confraternização uma vez em cada mês. É o *xitique* mais conhecido e popularizado na cidade de Maputo. Além desta modalidade, os vendedores também fazem *xitique* entre si. A composição e os valores variam. Há grupos pequenos, mas também há grupos grandes que podem levar um ano para completar todos os seus membros.

O outro tipo de *xitique* é o de cartão. O vendedor ou vendedora entrega diariamente um valor fixo, a uma pessoa, que de banca em banca passa a cobrar, normalmente no fim do dia. Para efeitos de controlo, o colector regista o valor num cartão específico para cada contribuinte, daí a designação de *xitique* de cartão. No fim do mês, o vendedor recebe o seu dinheiro e o colector, fica com o valor de um dia. Ao contrário dos primeiros tipos, aqui o *xitique* é individualizado. Cada vendedor(a) tem um contrato pessoal, ainda que oral, em que se compromete a pagar o valor que escolhe e o colector, também se compromete a recolher diariamente o valor, até ao fim do mês ou até onde o(a) vendedor(a) poder.

Dependendo da capacidade financeira, uma pessoa pode pertencer a vários grupos de *xitique* e com diferentes valores. Enquanto Hilário, com um poder financeiro modesto, só participa num grupo de *xitique* familiar, no valor de 1400, Mt, Ponja participa em três grupos de *xitique*:

“tenho um *xitique* familiar e outro da igreja...também tenho outro *xitique* aqui no mercado... é um *xitique* de 500,Mt aos fins-de-semana. Na igreja e na família somos no total 40 pessoas, na igreja somos 20 e na família também somos 20. Fazemos mensalmente... um é de 1000 e outro de 1500 Mt” (Ponja, entrevistado no 1 de Março de 2013).

Quase todos os vendedores que se pronunciaram a respeito da importância do *xitique*, referiram tanto o lado financeiro, como também a sua dimensão social.

Do ponto de vista financeiro, o *xitique* funciona como alternativa ao crédito bancário caro e, para muitos, de difícil acesso, visto que gera poupanças que depois são usados para diferentes fins. Geralmente o dinheiro é usado na construção da habitação e compra de bens da casa, particularmente mobília e eletrodomésticos, outros investem no próprio negócio ou em outros

eventos familiares que exigem somas relativamente maiores, tais como *lobolo*, casamento, festa de batismo ou missa em memória aos defuntos.

Do ponto de vista social, o *xitique*, contribui na socialização e criação ou consolidação de grupos identitários. A vida na cidade é tão apressada que não resta mais tempo para a família. Mas além da azáfama da vida, as pessoas tendem a preocupar-se mais consigo próprias do que com os outros. Assim, por conta do individualismo, são cada vez escassas as visitas familiares onde irmãos, primos, tios e sobrinhos, conviviam, renovavam e consolidavam os laços familiares, bem como os valores de fraternidade e solidariedade. Pode até sobrar algum tempo, mas é gasto em outras ocupações. Se há relações, tendem a ser virtuais. O telefone e as redes sociais substituem o contacto físico. Por meio das reuniões regulares do *xitique*, membros de uma mesma família ou de uma congregação religiosa, podem reunir-se, conviver e reforçar os seus laços de pertença ao grupo. Assim, o *xitique* procura fazer face ao individualismo, que se assiste nos nossos dias, que resulta justamente na desintegração das famílias e na crise do sentido de solidariedade.

Além do *xitique*, há pessoas que emprestam dinheiro aos vendedores. Podem ser consideradas unidades de micro finanças informais, que disputam clientes com os bancos que também prestam os mesmos serviços. Dependendo do acordo, a cobrança pode ser diária, semanal ou mensal. Alguns vendedores recorrem a este crédito, personalizado e desburocratizado, para financiar os seus negócios.

Outra prática de protecção social a que alguns vendedores de Estrela recorrem são as trocas recíproca. Muitos vendedores, saíram das zonas rurais e, estando na cidade, continuam a manter contacto com as suas famílias na terra de origem. Enquanto as famílias na terra de origem precisam dos produtos manufacturados conseguidos na cidade, os vendedores, recebem dos seus familiares da terra de origem, produtos alimentares. Há assim, um fluxo de pessoas e de produtos, que não é necessariamente regular e equilibrado, entre a cidade e a terra de origem.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste estudo, procuramos ver como é que as diferenças étnicas e a exclusão social influenciam no processo da construção da unidade nacional. Desde a luta de libertação nacional, passando pelo

governo monopartidário instalado logo após a independência, até aos sucessivos governos havidos no actual sistema multipartidário, sempre liderados pelo partido Frelimo, o tema da unidade nacional figura nas primeiras prioridades de governação. Há um entendimento claro e bem reiterado, de que não se pode desenvolver o país, enquanto os moçambicanos não estiverem unidos.

Não obstante os discursos e as iniciativas, promovidos com o objectivo de consolidar da unidade nacional, a convivência entre moçambicanos, revela que de unidade tem muito pouco. Diferentes grupos étnicos, sociais e políticos têm, de forma recorrente reclamado a sua exclusão em termos de acesso aos recursos e oportunidades que o país tem.

De acordo com o estudo teórico efectuado, notámos que há pelo menos duas posições diferentes em relação a questão da unidade nacional: a primeira, baseada na chamada cidadania étnica, argumenta que, o que explica esta unidade precária, é o facto de ela ter sido pensada em termos políticos ou cívicos e em oposição às diferenças étnicas e culturais. Como o próprio princípio da cidadania universal, a partir do qual se pretendeu fundar o Estado, não foi inclusivo, o norte do Save, sentiu-se excluído e emergiu uma percepção de que os *changanes*, grupo-etnolinguístico do sul do país, estão a monopolizar o poder e os recursos sozinhos. Assim, a fragilidade da nossa unidade, deve-se justamente a esta pretensão, que existe desde a luta de libertação nacional, de construir o Estado menosprezando ou mesmo combatendo as diferenças étnicas. Uma unidade nacional efectiva, que não seja simples discurso, depende da inclusão dos diferentes grupos étnicos e regionais no poder político e económico.

A segunda abordagem, defende que, as etnias não têm nenhuma relevância no processo da consolidação da unidade nacional, quer porque, ficaram enfraquecidas, quer porque, na realidade não existem, se não apenas como estratégia de luta pelo recursos em contexto de desigualdades e de exclusão. Elas não passam assim, de uma criação por parte de grupos sociais, quando disputam as oportunidades e recursos. Sendo assim, tem que se prestar atenção às camadas sociais desfavorecidas, pois no sistema liberal vigente, a riqueza e as oportunidades que se criam beneficiam um pequeno grupo em posição de vantagem, enquanto a maior parte da população empobrece.

Neste trabalho, assumimos a hipótese de que os dois fatores, diferenças étnicas e exclusão social, continuam a interferir no processo da consolidação nacional. Claro que as gritantes desigualdades económicas têm o seu peso, mas também não se pode negar que ainda existe o sentimento de discriminação étnica, pese embora todo o esforço de cooptação e inclusão no poder de personalidades do norte do Save. A exclusão étnica, não é apenas uma questão material, tem a ver também com as atitudes e maneiras de pensar e a este nível, as mudanças substanciais, estão ainda por acontecer.

Para verificar esta hipótese, escolhemos o mercado informal de Estrela, por ser um dos espaços sociais com maior diversidade étnica. O mercado foi estudado enquanto parte da sociedade moçambicana em geral, e da cidade de Maputo em particular. O que acontece no Estrela reflete e é, em certa medida, condicionado pela dinâmica da sociedade envolvente.

Concebemos uma grelha de observação que tinha na entrevista a técnica mais privilegiada de recolha de dados. No entanto, os vendedores contactados tinham sempre a tendência de confundir o pesquisador com um agente da polícia. Mesmo depois da apresentação e da explicação dos objectivos da pesquisa, pensavam que o papel de pesquisador, servia apenas para encobrir a minha missão de espionar o comércio subterrâneo, que está misturado com o comércio informal normal. Ainda que concedessem as entrevistas, à partida estava claro que a informação, sobretudo a considerada crítica, seria filtrada, o que significa que alguns dados seriam falsos. Por isso, sem descartar definitivamente as entrevistas, passei a dar mais ênfase às conversas. Por serem mais informais, as conversas que tive como cliente, permitiram-me desenvolver conexões com os vendedores informais, chegando mesmo a criar amigos. Mesmo assim, experimentei dificuldades de comunicação. Apesar de todos poderem comunicar em português, o uso da língua da terra de origem, conta muito, enquanto elemento de afirmação identitária. Com os vendedores do sul do país, podia falar *changana*, mas não podia falar com vendedores do norte do Save nas línguas da terra de origem, por não as conhecer. Aí tive que recorrer apenas ao português.

Contrariamente ao que acontece numa entrevista formal, as conversas informais, que estabelecemos com os vendedores, enquanto interlocutores, fluíam naturalmente, sem ou com pouca preocupação de seleccionar as coisas a serem ditas. Essas conversas, havidas entre alguém que, tendo o papel de investigador, se apresentava como cliente ou amigo, que vive e entende o meio social dos seus interlocutores, associadas com a observação das interações e dinâmicas que

ocorrem naturalmente no mercado, permitiram a recolha de dados fidedignos cuja interpretação permite claramente, verificar como cada uma das variáveis em consideração, interfere quer no sentimento de inclusão dos vendedores informais na sociedade, quer ainda na coesão interna entre vendedores de proveniência étnica ou regional diferente. Como foi dito, o mercado de Estrela não foi visto como uma unidade isolada. Os dados foram analisados, tendo em conta os resultados de outros estudos realizados em lugares e em contextos diferentes. Os resultados desses diferentes estudos, tanto quantitativos como qualitativos, reforçam a solidez do argumento defendido, sem com isso querer dizer que os resultados aqui apresentados são definitivos. Certamente que mais estudos aprofundados e com outras técnicas seriam e são necessários. A técnica de recolha de dados aqui adoptada, foi a que, dentro das nossas possibilidades e limitações, se revelou a mais apropriada, mas outras técnicas, como por exemplo um inquérito quantitativo, seria interessante. Esta técnica, pode ajudar a aferir, em termos quantitativos, a captar as diferentes percepções dos inquiridos sobre o sentido da unidade nacional, bem como os factores que a condicionam.

Apesar do aparente caos e dos conflitos decorrentes da própria actividade, que em não poucas vezes obriga os vendedores a concorrerem pelos mesmos produtos ou pelos mesmos clientes, há uma lógica própria baseada naquilo que chamamos de cooperação solidária. Por cooperação solidaria, entendemos a ajuda mútua entre os vendedores quer no uso de serviços e na produção e partilha de técnicas, quer em termos de poupança e empréstimos de dinheiro, e a sua participação na gestão do mercado e nos negócios. Ao cooperar, cada vendedor ou vendedora, espera também receber a mesma ajuda ou algum benefício quando se justificar, ainda que não seja necessariamente na mesma medida.

A observação efectuada, permite-nos ver o mercado de Estrela sob duas perspectivas. Primeiro como um grupo homogéneo, inscrito num determinado meio social. Não obstante as diferenças étnicas, regionais, religiosas, económicas, de género, políticas, que existem entre si, como indivíduos que se juntam no mesmo espaço, para fazer negócio, partilham da mesma identidade: a de vendedores informais. Para desenvolver o seu trabalho, estes vendedores, na sua maioria jovens, trabalham em condições extremamente precárias e ariscadas. O acesso a água e casa de banho é muito limitado. Trabalham o dia inteiro, muitos deles ao ar livre. Como não descontam para o INSS, não têm direito a pensão de reforma e outros direitos relativos a protecção social; os que trabalham na condição de empregados, não tem vínculos contratuais escritos com os seus

empregadores e muitos deles auferem abaixo do salário mínimo nacional. É neste contexto que o *xitique* surge, como uma das práticas solidárias que os vendedores desenvolvem para fazer face às vulnerabilidades sociais e financeiras que a sua condição lhes impõe.

Por ser um mercado mais conhecido como local de venda de produtos roubados e contrabandeados, é socialmente associado ao comércio criminoso. Esta representação, explica em parte, o relacionamento conflituoso que o mercado tem com a polícia, ainda que regra geral, a polícia aja sempre com mão dura com quase todos os vendedores informais.

O Município reconhece a importância económica e política deste sector, visto que representa uma considerável parte do eleitorado urbano. Todavia, algumas práticas a ele associados, como a venda em locais impróprios, a obstrução das estradas e passeios, o lixo, a poluição sonora e ambiental, enfim toda uma desorganização, que afecta directamente a mobilidade, a limpeza, a segurança e a boa convivência social, para não falar da fuga ao fisco e da criminalidade, obrigam as autoridades a terem que tomar medidas para assegurar a disciplina e a postura urbana, o que nem sempre agrada aos vendedores informais. Pelo menos da parte dos vendedores, o relacionamento mais saliente com o Município, faz-se pelo lado negativo, nomeadamente o das rusgas violentas da polícia. Ainda que os motivos da intervenção policial não sejam necessariamente injustos, a maneira como as coisas acontecem deixa os vendedores agastados e com o sentimento de serem vítimas dos abusos da polícia, que servindo-se do poder que detém, confisca indiscriminadamente os seus produtos, alegadamente por serem contrabandeados ou roubados.

Comprar produtos da segunda mão, quer para uso pessoal, quer para revender, é uma prática comum na sociedade moçambicana. Também é comum não se dar, nem exigir recibos, sobretudo nas transações informais. Para os vendedores, não importa a origem do produto, desde que seja bom para negócio, eles o compram, para a revenda. Então confiscar produtos com o argumento de que são da segunda mão e depois condicionar a sua devolução mediante a apresentação de recibos de compra, num sistema comercial dominado pela corrupção e informalidade, não faz sentido. Ainda que sejam produtos roubados, para os obterem, tiveram que os comprar e, por isso, consideram-se legítimos donos. Quando alguém vê o seu produto confiscado, por suspeita de que foi roubado, começa a desenvolver o sentimento face ao Estado, de que o mesmo em vez de apoiar as pessoas na sua luta contra a pobreza, prejudica-as. Por isso as campanhas de recolha de produtos comerciais nunca são pacíficas.

Independentemente de ter ou não alguma formação formal especializada, Estrela é para todos os efeitos uma escola para qualquer vendedor, pelo menos dos ramos automóvel e dos dispositivos informáticos (computadores e telemóveis). As práticas repetidas, permitem a produção e troca de técnicas e experiências, fazendo deles técnicos, mesmo sem terem tido alguma formação formal. Pese embora a desconfiança e a falta de reconhecimento do seu conhecimento, estes vendedores são uma alternativa funcional, quando se trata de produtos e serviços relativos a montagem e reparação de veículos, celulares e computadores. Gente da periferia e do centro da cidade, pobres e ricos, enfim, gente de todos os quadrantes e de todos os estratos sociais e económicos, faz-se ao Estrela a procura de serviços e produtos, sobretudo os mais raros, nomeadamente certas peças e acessórios de automóveis e para pedir certos serviços de reparação e montagem de peças de telefones celulares, computadores, motorizadas e automóveis. Com todas as críticas que se podem fazer a estes vendedores, eles ajudam de facto a encontrar produtos a preços acessíveis, alguns deles difíceis de encontrar noutros sítios.

Estrela é também espaço de socialização e de criação de identidades. As práticas sociais, não apenas servem para a aprendizagem e troca de saberes, mas também moldam as pessoas, criam atitudes e disposições próprias, que lhes permitem desenvolver valores e competências necessárias para singrar no negócio e para as interações sociais.

A segunda perspectiva de análise tem a ver com as relações internas entre os vendedores. Observados de fora, apresentam-se como um grupo, mas vistos internamente, nota-se que entre eles há diferentes grupos ou espaços sociais e identitários, formados em função de vários critérios. Como dissemos, apesar dessas diferenças e dos conflitos, o princípio de cooperação solidária que, regra geral, preside todos os relacionamentos, e a intervenção tanto da direção do mercado como da polícia, asseguram a boa convivência e a coesão social.

Em função da proximidade dos vendedores, pode-se distinguir três níveis de cooperação solidária. O primeiro nível mais formal, ocorre entre todos os vendedores do mercado, sob a mediatização da estrutura do mercado. O segundo nível intermédio, ocorre entre os vendedores que operam no mesmo setor de venda. A cooperação é relativamente mais intensa e direta, pois as pessoas estão um pouco mais próximas. Por fim o terceiro nível, ocorre entre vendedores do mesmo setor e pertencentes ao mesmo grupo étnico ou regional. É a cooperação mais direta e mais intensa, pois há muitos elementos em comum entre os membros dos pequenos grupos que a este nível se formam.

Do ponto de vista das relações interculturais, pode-se dizer que apesar de ser um espaço multicultural, no sentido de que convivem vendedores de diferentes origens étnicas, falta ainda a dimensão intercultural. Não existe conhecimento mútuo a respeito dos valores culturais entre os vendedores de diferentes grupos étnicos. Os vendedores do sul do Save, tratam com desprezo e estigma os seus colegas do norte do Save, considerando-os de atrasados. A ideia de que o Sul é culturalmente superior ao norte remonta aos tempos de luta de libertação nacional. No seio da Frelimo, movimento que liderou a luta de libertação nacional, apesar de se ter defendido a ideia da unidade nacional, os membros do norte do Save, chamados pelos seus colegas do sul pelo termo pejorativo *xingondo*, sentiram-se discriminados e excluídos do poder. O governo, sempre defendeu o princípio da unidade nacional, mas em relação ao uso do termo *xingondo* aplicado aos moçambicanos do norte do Save, nunca se pronunciou publicamente sobre o mesmo.

É verdade que esta percepção, não anula o relacionamento, individual ou grupal, entre pessoas do sul e do norte do Save. Ao lado das relações categorizadas, existem também relações personalizadas. Há sempre espaço para a convivência, amizades e até para relações afectivas, mas mesmo assim, a ideia de que, as pessoas do norte do Save, são culturalmente inferiores persiste.

Mas o silêncio em relação ao etnocentrismo do sul, ajuda a perpetuar este preconceito. O discurso da unidade nacional, combateu e continua, acertadamente, combatendo o tribalismo e o regionalismo, mas falta ainda combater o etnocentrismo que resulta na desqualificação cultural dos moçambicanos residentes ou oriundos do norte do país. Esta situação, atenta claramente para a unidade nacional, no sentido de que constitui uma oportunidade passível de ser explorada para fins políticos, sobretudo porque a região norte é também a mais pobre, quando comparada com a região sul⁴⁶. Mas, mesmo descartando esta possibilidade, a desqualificação do outro só por ter uma cultura diferente, viola o direito a diferença, internacionalmente reconhecido e fere a auto estima dos outros e por conseguinte, enfraquece o sentido de comunidade de destino comum, que o discurso da unidade nacional pretende inculcar.

Para lá dos antagonismos, é preciso perceber que tanto a discriminação/estigmatização étnica, como a exclusão económica, não só não se excluem mutuamente. A etnicidade é expressão da luta pelo poder económico ou político entre diferentes grupos. Para aceder e controlar o poder, alguns

⁴⁶ O Partido MONARUMO, concorre nas legislativas de 2014, colocando acento justamente na restauração da unidade nacional, porque entende que as vantagens e oportunidades de desenvolvimento, continuam concentradas no Sul.

grupos impõem uma identidade degradante aos outros, de modo que sejam desqualificados e desacreditados na sociedade dominante. É assim que surgem os *xingondos* como pessoas culturalmente atrasadas. Por sua vez, os grupos que se sentem estigmatizados e excluídos dos recursos económicos ou políticos, recorrem à etnicidade para se protegerem e reconstruírem, deste modo, uma identidade positiva. Existem também aqueles que, recorrem ao argumento da etnicidade para atingirem os seus objectivos económicos ou políticos. Num e noutro caso, esta desenvolve-se facilmente quando o grupo experimenta ou pelo menos percebe alguma exclusão. Mas mesmo que as pessoas, individual ou colectivamente, tenham alguma estabilidade económica, quando estiverem sujeitas a estigmatização e aos estereótipos, não se sentirão integradas e respeitadas no seu meio social. Operando em simultâneo ou separadamente, a exclusão social e a desqualificação cultural, são, sem dúvidas, factores de divisão e naturalmente atentatórios a unidade nacional, esse sentimento de pertença e de identificação, não apenas com o território, mas com o projecto comum de vida.

O discurso da unidade nacional, é muito crítico em relação às tentativas de divisão de natureza étnica ou regional, mas é omissivo ou indiferente em relação ao etnocentrismo. Este silêncio, acaba por ser cúmplice, pois permite a reprodução de estereótipos que ao longo de gerações resultam na desqualificação cultural de alguns grupos. Em nome da protecção do direito a diferença, o Estado e as instituições da sociedade civil, precisam de condenar publicamente o uso do termo *xingondo* e tudo o que este significa, bem como todas as formas de desqualificação cultural. Para ser coerente, o discurso da unidade nacional deve combater não só o tribalismo e o regionalismo, mas também o etnocentrismo.

Acima de tudo, tem que se promover uma educação intercultural, que crie no indivíduo “atitudes e predisposições” para o diálogo intercultural (Castiano, 2011:214). Enquanto a concepção essencialista e biológica, tende a ver as culturas como realidades estanques, fixas e naturais e portanto, imutáveis, a interculturalidade, porque baseada na ideia de que as culturas são históricas, contextuais e dinâmicas, também endossa a ideia de que nas sociedades atuais convivem pessoas de identidades culturais múltiplas, daí a necessidade de diálogo entre si, não para anular as diferenças, mas para que se conheçam e se enriqueçam mutuamente.

A identidade nacional, tem que articular a dimensão cívica da nação, que implica, entre outros elementos, um conjunto de direitos e deveres de cidadania extensivos a todos os cidadãos conforme a lei e a dimensão étnica e cultural, que implica o respeito mútuo pelas diferenças culturais, entre

diferentes grupos comunitários de pertença, entre as quais as etnias e grupos regionais. As diferenças económicas não são toleráveis, mas também a igualdade de todos os cidadãos em termos culturais, não pode ser aceite, pois, numa sociedade multicultural como a nossa, resultaria na universalização de uma ou de algumas culturas em detrimento de outras. Como escreve Boaventura Santos (1997), as pessoas e grupos sociais, operam com concepções concorrentes de igualdade e de diferença, daí a necessidade interpretar os conceitos de forma contextual, pois nem sempre têm o mesmo significado. Assim, sempre que a diferença serve ou é evocada para inferiorizar os outros, temos que apelar para o princípio da igualdade, mas quando a igualdade anula a identidade das pessoas ou de grupos sociais, então tem que se apelar ao princípio da diferença.

Se a nação é a grande comunidade, então todos devem ter nela o seu lugar, devem sentirem-se respeitados, reconhecidos e valorizados, para que a consciência de pertença e de integração se consolide. Os vendedores informais são um grupo, uma identidade, que na senda das identidades múltiplas, congrega pessoas pertencentes a outras identidades diferentes: étnicas, regionais, de género, políticas, religiosas, que devem ser respeitadas e valorizadas. Mas, como vendedores informais demandam acções, não tanto de promoção da diferença, mas sim da igualdade em termos de acesso aos direitos de cidadania. Mais do que a crítica, o sector informal precisa de apoio e de inclusão. Quer dizer, tem que se pensar, junto com os próprios vendedores informais, em acções de apoio, protecção e dignificação da sua vida, sem pôr em causa a urbanidade. Ideias impostas, mesmo se forem boas e bem-intencionadas, geralmente não captam e nem reflectem totalmente as preocupações e desejos dos beneficiários, daí que podem não ser viáveis. É preciso institucionalizar espaços de diálogo, visando a busca de consensos e de compromissos mútuos. No diálogo as pessoas exprimem os seus sentimentos, dizem o que lhes preocupa, encontram o que lhes divide e o que lhes aproxima e desse modo podem facilmente chegar a acordos vinculativos. Enquanto esta aproximação não acontecer, ou estiver subordinada a outros interesses, continuaremos a assistir desencontros e acusações mútuas entre os vendedores informais e o município.

A informalidade, é um fenómeno que a academia deve estudar e explicar melhor, na esperança de que o governo do momento terá mais subsídios para o enfrentar. Estudos do Instituto de Estudos Sociais e Económicos (IESE), apontam o neopatrimonialismo, e ou a baixa aplicação das leis, como algumas razões que dão azo ao crescimento de relações informais e extralegais na gestão e

nos relacionamentos dentro do Estado. Há que aprofundar mais as análises e considerar provavelmente outras hipóteses explicativas, como por exemplo o divórcio, por assim dizer, entre ética e política.

BIBLIOGRAFIA

Abrahamsson, Hans e Nilsson, Anders (1998). **Moçambique em Transição: Um estudo de desenvolvimento durante o período 1974-1992**, Maputo: Padrigu/CEEI-ISRI

Sociais”, Universidade do Estado do Rio de Janeiro/Maison des Sciences de l’Homme, Rio de Janeiro, 2-5 de Setembro de 2003

Cabecinhas, R. (2004a). **Representações sociais, relações intergrupais e cognição social.** “Paidéia”, Vol. 14, 28, p.125-137

Cabecinhas, R. (2004b). **Processos cognitivos, cultura e estereótipos sociais**, “Actas do II Congresso Ibérico de Ciências da Comunicação”, Universidade da Beira Interior, Covilhã, 21-24

Cabral, Manuel Villaverde (1983). **A economia subterrânea vem ao de cima: estratégias da população rural perante a industrialização e a urbanização** In *Análise Social*, vol. xix (76), 1983-2.º, 199-234

Cancian, Renato (s/d). **Interacionismo simbólico - fundamentos: Blumer e o estudo das interações sociais.** Disponível em

<http://educacao.uol.com.br/disciplinas/sociologia/interacionismo-simbolico---fundamentos-blumer-e-o-estudo-das-interacoes-sociais.htm>

Cahem, Michel (1996). **O Estado, Etnicidades e a Transição Política.** In Magode, João (ed), “Moçambique, Etnicidade, Nacionalismo e o Estado: Transição Inacabada”, Maputo: Fundação Friedrich Elbert e Centro de Estudos Estratégicos e Internacionais

Candau, Vera Maria (2008). **Direitos humanos, educação e interculturalidade: as tensões entre igualdade e diferença**, “Revista Brasileira de Educação” v. 13 n. 37 jan./abr.

Cardoso de Oliveira, Roberto (1986). **O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever**, “Revista de Antropologia”, vol. 39, no 1, 1996, p. 13-37.

Carmo, Hermano e Ferreira, Manuela Malheiro (2008). **Metodologia da Investigação: Guia para Auto-Aprendizagem**, Universidade Aberta

Castiano, José P (2005). **O Currículo Local como Espaço Social de Coexistência de Discursos: Estudo de Caso nos Distritos de Bárue, de Sussundenga e da Cidade de Chimoio – Moçambique.** “Revista E-Curriculum”, São Paulo, v. 1, n. 1, dez. - jul. 2005-2006. Disponível em: <http://www.pucsp.br/ecurriculum>

_____. (2010). **Referenciais da Filosofia Africana: Em busca da Intersubjectivação**, Maputo: Ndjira

_____. (2011). **O diálogo entre as Culturas através da Educação**, In Ngoenha, Severino E. e Castiano, José P. “Pensamento Engajado: Ensaio sobre Filosofia Africana, Educação e Cultura Política”, Maputo: Educar

Chichava, Sérgio (2008). **Por uma leitura sócio-histórica da etnicidade em Moçambique, Maputo**, IESE

Chichava, Sérgio (2008). **Uma província “rebelde”: o significado do voto zambeziano a favor da Renamo**, In Brito, Luis de et al (orgs) “Cidadania e Governação em Moçambique”, Comunicações apresentadas na Conferência Inaugural do Instituto de Estudos Sociais e Económicos, p.11-46

Chicombo, Adélia Filosa Francisco (2008). **Sector informal em Moçambique: Seu contributo na geração de emprego**. Trabalho de Licenciatura em Economia, Universidade Eduardo Mondlane

Chivangue, Andes Adriano (2012). **Mukhero em Moçambique: Análise das Lógicas e Práticas do Comércio Informal**, Dissertação de Mestrado, Universidade Técnica de Lisboa

Conceição, Rafael da (2006). **Entre o Mar e a Terra. Situações Identitárias do Norte de Moçambique**, Maputo: CIEDIMA

Conselho Municipal de Maputo (2013). **Perfil estatístico do Município 2010-2011**, Maputo

Cossa, Lourenço Eugénio (2007). **Língua Nacionais no Sistema de Ensino para Desenvolvimento da Educação em Moçambique**, Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Cruz e Silva, Teresa (2002). **Determinantes globais e locais na emergência de solidariedades sociais: O caso do sector informal nas áreas per urbanas da cidade de Maputo**, “Revista Crítica de Ciências Sociais”. Disponível em URL: <http://rccs.revues.org/1260>

Cruz e Silva, Teresa (2003). **A organização dos trabalhadores do sector informal dos mercados de Maputo e sua acção na promoção de melhores condições de vida e de trabalho. O papel da Associação dos Operadores e Trabalhadores do Sector Informal- ASSOTSI**. Genebra: Bureau International do Trabalho

Cuche, Denys (1999). **A noção da cultura nas ciências sociais**, São Paulo: Verbum

De Nardi, Fabiele Stockmans (2007). **Um olhar discursivo sobre a língua, cultura e identidade: Reflexão sobre o livro didático para o ensino de espanhol como língua estrangeira**, Tese de Doutoramento em Teorias do Texto e do Discurso, Porto Alegre, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Dicionário da Língua Portuguesa com Acordo Ortográfico (2003 -2014). **Xingodo**, Porto: Porto Editora. Disponível em: <http://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/xingondo>

DFID (Department for International Development) (2009). **Revisão de Literatura sobre os Determinantes da Vulnerabilidade e Tendências**, Austral Cowi

Dubet, François (1998). **A formação dos indivíduos: a desinstitucionalização**, “Revista Contemporaneidade e Educação”, ano 3, vol.3, p.27-33.

Eagleton, Terry (2003). **A Ideia de Cultura**, Lisboa: Rolo & Filhos Artes Gráficas, L.da

Economia Não Observada e Economia Informal no SCN do Brasil, Santiago, 20 de outubro de 2007

Economia subterrânea. “Infopédia” [Em linha]. Porto: Porto Editora, 2003-2014. [Consult. 2014-06-13]. Disponível na www: <URL: [http://www.infopedia.pt/\\$economia-subterranea](http://www.infopedia.pt/$economia-subterranea)>.

Elias, Norbert (1994). **A Sociedade dos Indivíduos**, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

Fernandes da Silva, Fabrícia Gladys (2009). **Proposta metodológica para quantificar a exclusão social no meio rural**, “Sociedade Brasileira de Economia, Administração e Sociologia Rural”, Porto Alegre, 26 a 30 de julho de 2009

Fino, Carlos Nogueira (s/d). **A etnografia enquanto método: um modo de entender as culturas (escolares) locais**, Universidade da Madeira

Firmino, Gregório (s/d). **A situação do português no contexto multilingue de Moçambique**, Universidade Eduardo Mondlane, disponível em <http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v14n39/1725.pdf>

Florêncio, Fernando (2002). **Christian Geffray e a Antropologia da Guerra: Ainda a propósito de La Cause des Armes au Mozambique**, “Etnográfica”, Vol. VI (2), 2002, p. 347-364

Forquilha, Salvador Cadete (2010). **Reformas de Descentralização e Redução da Pobreza num Contexto de Estado Neo-Patrimonial: Um Olhar a Partir dos Conselhos Locais e OIIL**, In Luís Brito et all (org.). “Pobreza, Desigualdade e Vulnerabilidade em Moçambique”, Maputo: IESE

Fórum Nacional do Mecanismo Africano de Revisão de Pares (2013). **Relatório de progresso sobre a implementação do programa nacional de acção do Mecanismo Africano de Revisão de Pares (MARP) 2010 -2012**

Foucault, Michel (1974). **Microfísica do Poder**, Conferência realizada no Instituto Médico Social da U.E.R.J, Tradução Roberto Machado, *disponível* em www.sabotagem.cjb.net

Foucault, Michel (1999). **A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de Dezembro de 1970**, São Paulo: Edições Loyola

Francisco, António (2011). **Protecção Social no Contexto da Transição Demográfica Moçambicana**, “Cadernos IESE” nº 11/2011

Francisco, António da Silva e Paulo, Margarida (2006). **Impacto da Economia Informal na Protecção Social, Pobreza e Exclusão: A Dimensão Oculta da Informalidade em Moçambique**. Maputo: Cruzeiro do Sul e Centro de Estudos Africanos

Francisco, António et al (2011). **Protecção Social Financeira e Demográfica em Moçambique: Oportunidades e desafios para uma segurança humana digna**. “Cadernos IESE” nº 10/201, disponível em www.iese.ac.mz.

Frelimo (2009). **Manifesto Eleitoral para as Eleições Presidenciais, Legislativas e para as Assembleias Provinciais**,

Frias, Sónia(s/d). **Intervencao feminina na luta contra a pobreza: estudo realizado junto de comerciantes informais da cidade de Maputo – Mocambique**. Disponível em http://www.ppgds.unimontes.br/rds/edicoes/revista_02/Sonia%20Frias.pdf

Geertz, Clifford, (2008). **A interpretação das culturas**, Rio de Janeiro: LTC

Giddens, Anthony (2002). **Modernidade e Identidade**, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.,

Hall, Stuart (2006). **A Identidade Cultural Na Pós-Modernidade**, 11ª edição, DP&A Editora

Hiernaux, Jean- Pierre (1995). **Análise estrutural de conteúdos e modelos culturais: aplicação a materiais volumosos**, In AAVV, “Práticas e métodos de Investigação em Ciências” Sociais, Lisboa: Gradiva

IDS/COWI (2013). **Estudo sobre a governação Municipal na cidade de Maputo**, DIALOGO

IBGE (2007). **Economia Não Observada e Economia Informal no SCN do Brasil**, Santiago

Jossias, Elísio (2004). **Autoridades Locais em Moçambique: dinâmicas e processos de sua articulação**, “VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, A questão Social no novo milénio”. Disponível em <http://www.ces.uc.pt/>

Koury, Mauro Guilherme Pinheiro (2010). **Estilos de vida e individualidade**, **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 16, n. 33, p. 41-53, jan./jun.

Krein, José Dari; Weishaupt Proni, Marcelo (2010). **Economia informal: aspectos conceituais e teóricos, Escritório da OIT no Brasil**. - Brasília: OIT, 1 v. (Série Trabalho Decente no Brasil; Documento de trabalho n.4)

Laraia, Roque de Barros (2001). **Cultura: um conceito antropológico**, Rio de Janeiro: Zahar Editores

Leal, Giuliana Franco (2004). **A noção de exclusão social em debate: aplicabilidade e implicações para a intervenção prática**. Disponível em http://www.abep.nepo.unicamp.br/site_eventos_abep/PDF/ABEP2004_42.pdf

Lei n° 7/91 de 23 de Janeiro, da Assembleia da Republica, Boletim da Republica, I Serie, n° 4 de 23 de Janeiro de 1991. (Estabelece o quadro jurídico para formação e atividade dos partidos políticos).

Lia, Silvana Fernando (2011). **O “ sucesso da vergonha” Estudo de caso: zambeziãos no mercado da estrela vermelha em Maputo**, Trabalho do fim do curso de licenciatura em Sociologia, Universidade Eduardo Mondlane

Infopedia. Língua Portuguesa com Acordo Ortográfico (2014). **Economia subterrânea** , Porto: Porto Editora, 2003-2014. Disponível na Internet: [http://www.infopedia.pt/\\$economia-subterranea](http://www.infopedia.pt/$economia-subterranea)

Lopes, Carlos Manuel (s/d). **Elementos para a compreensão do sector informal urbano nos países em desenvolvimento: anotações sobre o retalho informal em Luanda e Maputo**, disponível em www2.dse.unibo.it/.../Corsi_anni_passati/mercadoinformal.htm

Luiz dos Santos, José (1987). **O que é Cultura**, 6ª edição, São Paulo: Editora brasiliense

Lundi, Iraê (1996). **Realidades Sócio-culturais e Modelos Sócio-políticos : Um Problema da Democratização**, In Magode, João (ed), “Moçambique, Etnicidade, Nacionalismo e o Estado:

Transição Inacabada”, Maputo: Fundação Friedrich Elbert e Centro de Estudos Estratégicos e Internacionais

Lundin, Iraê Baptista (1995). **Partidos Políticos: a Leitura da vertente étnico-regional no processo democrático**, In Mazula, Brazão et al, “Eleições, Democracia e Desenvolvimento”, Maputo: Inter-ÁfricaGroup

Macagno, Lorenzo (2000). **Do Assimilacionismo ao Multiculturalismo: educação e Representações sobre a diversidade cultural em Moçambique**, Tese de Doutorado, Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Machili, Carlos (1995). **Unidade e diversidade: Centralização e descentralização no Processo Eleitoral 94 em Moçambique**, In Mazula, Brazão et al, “Eleições, Democracia e Desenvolvimento”, Maputo: Inter-ÁfricaGroup

Magode, José (1996). **Etnicidades, Nacionalismo e o Estado em Moçambique: uma transição inacabada**, In Magode, João (ed), “Moçambique, Etnicidade, Nacionalismo e o Estado: Transição Inacabada”, Maputo: Fundação Friedrich Elbert e Centro de Estudos Estratégicos e Internacionais

Maleane, Susana Otília Tomás e Suaiden, Emir José (2010). **Inclusão, exclusão social e pobreza em Moçambique em pleno século XXI**, “Inc. Soc., Brasília, DF”, v. 4 n. 1, p.67-75, jul./dez.

Maposse, Adelina Hercília Sete (2011). **O papel do comércio informal na ocupação da força de Trabalho em Moçambique**, dissertação de Mestrado, Universidade Eduardo Mondlane, Maputo

Maroy, Christian (1995). **Análise Qualitativa de Entrevistas**, In AAVV, “Práticas e métodos de Investigação em Ciências” Sociais, Lisboa; Gradiva

Marshall, T. H. (1967). **Cidadania, classe social e status**, Rio de Janeiro: Zahar editores

Martins, Gildo Rogerio dos Santos (2003). **Mercado de Trabalho, Economia informal e políticas Públicas: Brasil – anos 90: estudo de caso**. Dissertação de Mestrado em Economia Profissional, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre

Matsimbe, Maria Rafael (2013). **As mulheres mukheristas e o comércio transfronteiriço**, Relatório de conclusão do curso de Licenciatura em Antropologia, Universidade Eduardo Mondlane

Mazula, Brazão (2000). **A construção da democracia em África: o caso moçambicano**, Maputo: Ndjira

Meneses, Maria Paula (2009). **Poderes, direitos e cidadania: O ‘retorno’ das autoridades tradicionais em Moçambique**, “Revista Crítica de Ciências Sociais” [Online], 87 | 2009, disponível em : <http://rccs.revues.org/1428>

Michel, Pêcheux (1995). **Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio**, Campinas: editora UNICAMP

Ministério dos Combatentes. Centro de Pesquisa da História da Luta de Libertação Nacional (2011). **Samora Machel: na memória do povo e do Mundo. Discursos** Vol.1, Maputo: CSR Media

Misse, Michel (2007). **Estudos Avançados, Mercados ilegais, redes de proteção e organização local do crime no Rio de Janeiro**, 21 (61), 2007,

Mondlane, Eduardo (1995). **Lutar por Moçambique**, Maputo: Coleção Nosso Chão

Mosca, João (2010). **Pobreza, economia “informal”, informalidades e desenvolvimento**, In Luís Brito et all (org.) “Pobreza, Desigualdade e vulnerabilidade em Moçambique”, Maputo: IESE.

Munanga, Kabengele(2012). **Diversidade, etnicidade, identidade e cidadania**. Disponível em <http://www.acaoeducativa.org.br/fdh/wp-content/uploads>

Mungoi, Dulce Maria João (2010). **Identidades Viajeiras, Família e Transnacionalismo no contexto da Experiência Migratória de Moçambicanos para as Minas da terra do Rand, África do Sul**, Tese de doutoramento em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Nascimento, Ederson e Matias, Lindon Fonseca (2008). **Mapeamento da exclusão/inclusão social no espaço intraurbano com dados censitários: experiência a partir da cidade de Ponta Grossa (PR)**, “Terr@Plural”, Ponta Grossa, 2 (1): 87-102, jan./Jun., 2008

Nascimento, P. Cesar (2003). **Identidade Nacional e Nacionalismo**, “BIB”, São Paulo, nº 56, 2º semestre de 2003, p. 33-53

Ngoenha, Severino E. (1993). **Filosofia Africana: Das Independências às Liberdades**, Maputo: Edições Paulinas

_____. (1998). **Identidade moçambicana: já e ainda não**, In Serra, Carlos (org). “Identidade, Moçambicanidade, Moçambicanização”, Maputo: Livraria Universitária UEM

_____. (2000). **Estatuto e Axiologia da Educação em Moçambique: O Paradigmático Questionamento da Missão Suíça**. Maputo: Imprensa Universitária

_____. (2011). **Por um pensamento engajado**, In Ngoenha, Severino e Castiano, Jose. “Pensamento engajado: Ensaio sobre Filosofia Africana, educação e cultura Política”, Maputo: EUCAR, Universidade Pedagógica

Nhamaze, Hélder (2000). **A Identidade cultural no projeto de construção da nação moçambicana, 1975 – 1990: o caso do distrito de Marrromeu**, Relatório para obtenção de Licenciatura em Antropologia, Universidade Eduardo Mondlane

Nhancala, Camilo Adriano (2013) **Dinâmicas de co-operação entre vendedores de vestuário no Mercado “Informal” de Xipamanine, na Cidade de Maputo**, Relatório para obtenção de Licenciatura em Antropologia, Universidade Eduardo Mondlane

Nipassa, Orlando (2010). **Direitos de Cidadania e Situação da Mulher Idosa em Moçambique**, In Tales, Nair e Brás, Eugénio José (Orgs), “Género e Direitos Humanos em Moçambique”, CIEDIMA: Maputo

Nnoli, Okwudiba (1992). **Conflitos étnicos em África**. “Ciências Sociais em África”, CODESRIA: Dacar

Paschoal, Andressa de Sá et al (2013). **Economia Informal: Desafios ao estabelecimento de padrões de trabalho decente**. Disponível em <http://www.sinus.org.br/2013/wp-content/uploads>

Paulo, Margarida, Rosário, Carmeliza, e Tvedten, Inge (2007). **'Xiculungo'. Relações Sociais da Pobreza Rural; Urbana no Centro de Moçambique**. Relatório CMI 2007:13 Bergen: Instituto Chr. Michelsen.

_____. (2011). **'Xiculungo' Revisitado: Avaliando as Implicações do PARPA II em Maputo 2007-2010**. Relatório CMI R 2011:1. Bergen: Chr.MichelsenInstitute

Pedro, Vânia Manuel (2008). **O Papel das Redes de Parentesco na Integração de Migrante Oriundos da Zambézia na Cidade de Maputo**, Trabalho de Licenciatura em Antropologia, Universidade Eduardo Mondlane

Pena Pires, Rui (2003). **Migrações e Integração**, Oeiras Editora

Quive, Samuel (s/d). **Sistemas formais e informais de protecção social desenvolvimento em Moçambique**

Raimundo de Sousa, Florival (2009). **Redes sociais e entreaajuda: uma análise sobre a economia informal luandense**, “Revista Augustus”, Rio de Janeiro, Vol. 14, N. 27, Fevereiro, Semestral

“Relatório SOMBRA” ou Relatório Alternativo da sociedade civil(2007). **Estágio de implementação do CEDAW em Moçambique**, Maputo

República de Moçambique. CM (2006). **Estratégia de emprego e formação profissional em Moçambique 2006 – 2015**. Aprovado pela 5ª Sessão Ordinária do Conselho de Ministros de 14/03/06

República de Moçambique. CM (2011). **PARP 2011-2014**, Maputo

República de Moçambique. INE, (2006). **O Sector Informal em Moçambique: Resultados do Primeiro Inquérito Nacional (2005)**, Maputo

República de Moçambique. INE (2010). **Inquérito Sobre Orçamento Familiar, 2008/09 – Quadros Básicos**, Maputo. Disponível em www.ine.gov.mz

República de Moçambique.Ministério da Planificação e Desenvolvimento. DNEAP (2010). **Pobreza e bem-estar em Moçambique: Terceira Avaliação Nacional**

República de Moçambique. INE (2012a). **III Recenseamento Geral da População e Habitação 2007 Indicadores Socio-Demográficos Distritais - Maputo Cidade**

República de Moçambique. INE (2012b). **O Perfil de Desenvolvimento Humano em Moçambique, 1997 – 2011**

Resolução No 113/AM/2013 de 4 de Dezembro, da Assembleia Municipal de Maputo, aprova o **Plano de Actividades do Conselho Municipal de Maputo para 2014**, Boletim da Republica, III serie – no12, 10 de Fevereiro de 2014

Ribeiro dos Santos, Sérgio (s/d). **Interacionismo Simbólico: Uma Abordagem Teórica De Análise na Saúde**. Disponível em www.ccs.ufpb.br/gepaie/.../fetch.php?

Ribeiro, Gabriel Mithá (2007). **Chissano contra Machel e o Colono: representações sociais do estado em Moçambique**, “Cadernos de Estudos Africanos”. Disponível em: <http://cea.revues.org>

Rodrigues, Eduardo Vítor (s/d). **O Estado-Providência e os processos de Exclusão social: considerações teóricas e estatísticas em torno do caso português**. Disponível <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/1477.pdf>

Rodrigues, Humberto Jamal (2012). **Mercado como território social: Estudo sobre as redes sociais entre as vendedeiras de bebidas alcoólicas no mercado Estrela Vermelha na cidade**

de Maputo. Trabalho do fim do curso de licenciatura em Sociologia, Universidade Eduardo Mondlane

Rosário dos Santos Martins, Gilgo (2003). **Mercado de trabalho, Economia Informal e Políticas Públicas: Brasil – anos 90 Um estudo de Caso, Porto Alegre.** Tese de Mestrado Profissional em Economia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Rosário, Carmeliza; Tvedten, Inge e Margarida Paulo (2008). **‘Mucupuki’Relações Sociais da Pobreza Rural-Urbana no Centro de Moçambique.** Relatório CMI R 2008:14. Bergen: Chr.MichelsenInstitute

Rosas, João Cardoso (2007). **Sociedade Multicultural: Conceitos e Modelos,** Universidade do Minho

Pires, Rui Pena (2003). **Dinâmicas Migratórias e Processo de Integração,** In “Migrações e Integração”. Oeiras Editora

Ruquoy,Danielle (1995).**Situação de entrevista e estratégia do entrevistador,** in AAVV, “Práticas e métodos de Investigação em Ciências” Sociais, Lisboa; Gradiva

Samain, Etienne (1995). **“Ver” e “dizer” na tradição etnográfica: Bronislaw Malinowski e a fotografia,** “Horizontes Antropológicos”, Porto Alegre, ano 1, n. 2, p. 23-60, jul./set.

Sande, Zaqueo (2011) **“7 Milhoes” Revisão do debate e desafios para diversificação da base produtiva,** In AAVV, “Desafios para Moçambique 2011”, Maputo, IESE

Santos, Boaventura de Sousa (1997). **Por uma concepção multicultural dos direitos humanos,** “Revista Crítica de Ciências Sociais”, n.48, junho de 1997, p. 11-32.

http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/pdfs/Concepcao_multicultural_direitos_humanos_RCCS48.PDF

_____ (1999). **A construção multicultural da igualdade e da diferença,** “Oficina de CES” n 135, Janeiro de 1999, p.9-42

_____ (2003). **O Estado e os sistemas da justiça: Quadro Teórico e Metodológico.** In, Santos, Boaventura de Sousa Santos e Trindade, João Carlos (orgs), “Conflito e Transformação Social: Uma paisagem das justiças em Moçambique”, vol.1, Porto: Edições Afrontamento, p. 47-91

Serra, Carlos (1997). **Combate pela mentalidade sociológica: crenças anónimas de massa em Moçambique; mitos e realidades da etnicidade; Para um novo paradigma da etnicidade,** Maputo: Livraria Universitária

_____ (1998). **Pluralidade e Processualidade identitárias: Para um paradigma da identificação contraditorial**, In Serra, Carlos (org). “Identidade, Moçambicanidade, Moçambicanização”, Maputo: Livraria Universitária UEM

_____ (2000). **Pressupostos, resultados e conclusões**, In Serra, Carlos, “Racismo, Etnicidade e Poder”, Maputo: Livraria Universitária UEM

Severino, António Joaquim (2002). **Metodologia do Trabalho Científico**, São Paulo: Cortez

Simmel, Georg (1983). **Sociologia**, São Paulo: Ática

Smith, Anthony (1997). **Identidade Nacional**, Lisboa: Gradiva

Sobral, José Manuel (2003). **A formação das nações e o nacionalismo: os paradigmas explicativos e o caso português**, “Análise Social”, vol. XXXVII (165), p. 1093-1126

Taylor, Charles.org (1994). **Multiculturalismo: Examinando a Política do Reconhecimento**, Lisboa: Instituto Piaget

Thompson, John B. (2002). **Ideologia y cultura moderna: Teoria critica social en la era de la comunicación de masas**, Mexico: Universidad Autonoma Metropolitana

Tvedten, Inge, Paulo, Margarida e Rosário, Carmeliza (2006). **‘Opitanha’. Relações Sociais da Pobreza Rural no Norte de Moçambique**. “Relatório CMI R 2006:16”. Bergen: Chr.MichelsenInstitute

Uriarte, Urpi Montoya (2012). **O que é fazer etnografia para os antropólogos**, disponível em: <http://www.pontourbe.net/edicao11-artigos/248-o-que-e-fazer-etnografia-para-os-antropologos>

Vala, Jorge (2003). **Processos identitários e gestão da diversidade**, “ACIME, I Congresso Imigração em Portugal: Diversidade - Cidadania – Integração”, 18 / 19 de dezembro

Wautier, Anne Marie (2003). **Para uma sociologia da experiencia. Uma leitura contemporânea: François Dubet**, “Sociologia”, Porto Alegre, anos 5, no 9, jan/jun, p. 174 -214

Artigos de jornais digitais

Município de Maputo vai remover 110 Barracas, AIM, Maputo, 19-03-2012. Disponível em <http://noticias.sapo.mz/aim/artigo/415719032012150807.html>

Autárquicas 2013: “Não queremos combater o comércio informal”, David Simango no 3o dia de campanha em Maputo, Jornal A verdade, Maputo, 09/11/2013. Disponível em <http://www.verdade.co.mz/destaques/democracia/41548>

Barracas do Museu e do Estrela devem desaparecer, jornal O País, 20/8/200. Disponível em <http://opais.sapo.mz/index.php/component/content/article/45-sociedade/2377-barracas-do-museu-e-do-estrela-devem-desaparecer-.html>

Moçambique para todos, Blog. Disponível em http://macua.blogs.com/moambique_para_todos/2008/03/no-mercado-info.html (acesso em 17 de marco de 2008).

Kamba de Almeida. **Polícia apreende electrodomésticos no Estrela Vermelha**, Noticias, 05/12/2011. Disponível <http://www.mocaweb.com/section-table/42-cultura-mocambicana/1212-policia-apreende-electrodomesticos-no-estrela-vermelha-.html>

PRM confisca acessórios de carros à venda no “Estrela Vermelha”, Notícias RM, 04/08/2011.

Disponível

<http://www.clubofmozambique.com/pt/sectionnews.php?secao=mocambique&id=19891&tipo=online>

ANEXOS

Anexo 1 - Guião de entrevista para vendedores do mercado

Chamo-me António Wiliamo Mabongo, estudante do curso de Mestrado em Relações Interculturais da Universidade Aberta em Portugal. Neste momento estou a desenvolver uma pesquisa neste mercado, que visa analisar as relações entre os vendedores no seu quotidiano, para efeitos de conclusão do curso. Peço a sua colaboração no sentido de participar na entrevista que visa recolher informações e opiniões em torno deste tema.

1. Identificação

1.1 Nome _____ 1.2. Sexo _____ 1.3. Idade _____

1.4. Local de origem (província e distrito)

1.5. Grupo étnico a que pertence

1.6. Formação académica e ou profissional

1.7. Estado civil _____. Se for casado, indicar:

1.7.1. Local de origem do cônjuge (província e distrito)

1.7.2. Grupo étnico a que pertence o cônjuge

1.7.3. Formação académica e ou profissional do cônjuge

1.674. Emprego do cônjuge

2. Percorso migratório e integração na cidade de Maputo

2.1. Se não nasceu em Maputo, quando é que veio?

2.2. Por que veio na cidade de Maputo?

2.3. Como conseguiu vir a Maputo: quem ajudou, que tipo de ajuda, onde ficou?

2.4. Antes da sua saída, que informação tinha ou procurou sobre Maputo? Quem lhe forneceu essa informação?

2.5. Que dificuldade enfrentou após a sua chegada e como tentou supera-los (alimentação, habitação, emprego, língua, reunificação familiar, redes sociais, etc.)

2.6. Em que bairro vive? Já mudou de bairro? Se já, por quê se mudou?

2.7. Ao vir a Maputo, que objetivos e expectativas tinha?

2.8. Consegue atingir esses objetivos? Se não consegue, explica porquê.

3. Ligação com a terra de origem

3.1. Tem alguns familiares na terra natal?

3.2. Como é que são feitos os vossos contactos?

3.3. Ajudam-se mutuamente? Se for o caso, que tipo de ajuda?

4. Estatuto do vendedor (proprietário ou empregado)

4.1. O produto que vende é seu ou está a trabalhar para alguém? Sendo proprietário:

4.1.1. Quando e onde arranjou o dinheiro para iniciar o negócio?

4.1.2. Quantos empregados tem? Como tem sido a sua relação com eles? Como é que os conheceu?

4.1.3. A banca é própria ou alugada? Se for própria, explica como a adquiriu. Tem licença da banca?

Se for de aluguer, diz quando começou a alugar e por quanto aluga actualmente. Por que aluga em vez de adquirir a sua?

4.2. Sendo empregado, como é que conheceu o seu patrão? Como tem sido o seu relacionamento com o patrão e com os outros colegas?

5. Percurso e outras ocupações do vendedor.

5.1. Sempre vendeu neste mercado?

5.2. Se não, em que locais vendeu? Por que teve que mudar de locais de venda?

5.3. Tem outra ocupação, além da venda aqui no mercado (trabalho, estudos)? Se tiver, podia falar dessa ocupação e dizer como é que concilia-la com a venda?

5.4. Alguma vez pediu emprego noutra lugar?

5.5. Se sim, onde? Foi aceite? Se não, porquê?

5.6. Sente – se melhor aqui a vender ou preferia ter outro emprego. Porquê?

6. Relações interculturais entre vendedores

6.1. Como tem sido a sua relação com os outros vendedores? Quais são as dificuldades que enfrentam no seu relacionamento com outros vendedores?

6.2. Tem amigos? Se tem, podia dizer onde e como se conheceram. Pertence a uma confissão religiosa, associação ou qualquer outro grupo social? Quais são as vantagens de pertencer a essa confissão ou associação?

6.3. Que tipos de conflito são frequentes entre vocês? Se tiverem problemas que não conseguem resolver, a quem recorrem para vos ajudar?

7. Relação dos vendedores com estruturas do governo

7.1. Como tem sido a atuação dos agentes do Estado (policia camarária, policia de protecção e os fiscais).

7.2. Que problemas enfrentam no exercício da vossa atividade?

8. Acesso a alguns serviços sociais básicos

8.1. Explica como têm sido as suas viagens de ida e volta ao mercado. Em média, quanto tempo e quanto dinheiro gasta?

8.2. Alguma vez pediu dinheiro no banco para reforçar o seu negócio? Se sim, quanto é que pediu? Conseguiu devolver? Valeu apenas ter feito o empréstimo bancário ou não? Explica porque.

9. Redes de solidariedade e poupança (*xitique*)

9.1. Pertence a um grupo de *xitique* ou de ajuda mútua? Se não pertence a nenhum grupo, a que se deve?

9.2. Explica como surgiu/ surgiram o(s) grupo(s) de *xitique* a que pertence. Se não é membro fundador(a), explica como entrou no grupo. Que tipo de problemas enfrentam no *xitique*?

9.3. Caracteriza o (s) grupo(s) de *xitique* em que participa: número de membros, locais de reunião, periodicidade, duração, valor de contribuição, participantes e principais atividades.

9.4. Qual é a vantagem ou importância (económica e social) de *xitique*?

Anexo 2 - Guião de entrevista ao chefe do mercado

Chamo-me António Wiliamo Mabongo, estudante do curso de Mestrado em Relações Interculturais da Universidade Aberta em Portugal. Neste momento estou a desenvolver uma pesquisa neste mercado, que visa analisar as relações entre os vendedores no seu quotidiano, para efeitos de conclusão do curso. Peço a sua permissão e colaboração no sentido de participar na entrevista que visa recolher informações e opiniões sobre a organização do mercado e as relações dos vendedores entre si e com as instituições públicas.

1. Origem do mercado

1.1. Quando é que o mercado começou?

1.2. Quem foram os primeiros vendedores e que produtos eram mais comercializados?

1.3. Por que é que, ao contrário de outros mercados, aqui há muitos vendedores do norte do Save, principalmente zambezianos?

2. Organização e gestão do mercado

2.1. Além do chefe do mercado, existem outras estruturas que velam pela organização e gestão do mercado? Se existem, quais são e como estão organizadas?

2.2. Como é que os vendedores estão organizados?

2.3. Os vendedores acatam as vossas orientações e colaboram na gestão do mercado?

2.4. Quais são os problemas mais frequentes que ocorrem entre os vendedores? Como é que os resolvem?

2.5. Como é que as pessoas fazem para adquirir uma banca? Qual é o critério da organização das bancas (por setores, género, origem étnica, etc.)

2.6. Aqui no mercado tem serviços sociais básicos (energia, água canalizada e casas de banho públicas)? Se não, como é que se arranjam? Se existem, como é que são pagos?

2.7. Quem limpa e garante o mercado? Quem paga e quanto se paga a esses agentes? O município tem feito alguma intervenção para vos ajudar (limpeza, construção, saneamento ou outra)?

- 2.8. Como tem sido o vosso relacionamento com o município e a polícia? Tem havido colaboração. Se sim, é frequente ou ocorre quando há casos pontuais; quais são os aspectos em que colaboram?
- 2.9. Algumas pessoas acham que Estrela é um mercado perigoso. Qual é a sua opinião? Há ladrões aqui? Se existem, vêm de fora ou são os próprios vendedores que roubam

Anexo 3 -Tabela do universo das línguas moçambicanas, segundo os diferentes autores

GUTHRIE (1967-71)	RGPH (1997)	NELIMO (1989)	Sitoe & Ngunga (2000)	Região onde se fala
Swahili	Swahili	Kiswahili		Cabo Delgado
-	Mwani	Kimwani	Kimwani	Cabo Delgado
Yao	Yao	Ciyao	Ciyao	Niassa
Makonde	Maconde	Shimakonde	Shimakonde	Cabo Delgado
Mabiha (Mavia)	-	-	-	-
Makua	Macua	Emakhuwa	Emakhuwa	Nampula, Cabo Delgado, Niassa, Zambézia
Lomwe	Lomwe	Elomwe	-	Nampula, Zambézia
Ngulu (W. Makua)	Ngulu	-	-	Niassa
-	Koti	Ekoti	-	Nampula
-	Marendje	-	-	Zambézia
Cuabo (Cuambo)	Chuabo	Echuwabo	Echuwabu	Zambézia
	Nyanja	Cinyanja	Cinyanja	Tete, Niassa
Kunda	Kunda	-	-	Tete
-	Nsenga	Cinsenga/Nsenga	-	Tete
Nyungwe	Nyungwe	Cinyungwe	Cinyungwe	Tete
Sena	Sena	Cisena	Cisena	Sofala, Manica
Podzo	-	-	-	Sofala
Shona Cluster	Shona	Cishona	-	Sofala, Manica
Korekore	-	-	-	Manica

Tebe	-	Citewe	Ciutee	Manica
Ndau	-	Cindau	Cindau	Sofala
Rue	-	Cibalke	Cibalke	Manica
-	-	-	Cimanyika	-
Tswa	Tswa	Xitshwa	Citshwa	Inhambane
Gwamba	-	-	-	-
Tsonga	Tsonga	Xitsonga/Xichangana	Xichangana	Gaza
Ronga	Ronga	Xironga	Xirhonga	Maputo

Fonte: Gregório Firmino (s/d).

Anexo 4 – Declaração para efeitos de realização de entrevistas no mercado de Estrela Vermelha



DECLARAÇÃO

A Universidade Aberta, instituição do ensino superior declara por solicitação e exclusivamente para os devidos efeitos que o licenciado António Wíliamo Mabongo se encontra a realizar a dissertação de Mestrado em Relações Interculturais intitulada “ Diversidade étnica e exclusão social no processo da consolidação da unidade nacional: O caso dos Vendedores Informais do mercado de Estrela Vermelha - cidade de Maputo”. Nesse sentido, solicitamos todo o apoio para a elaboração desta investigação.

Por ser verdade se passa a presente declaração.

Universidade Aberta, 23 de julho de 2014

A orientadora da dissertação

Teresa Maria da Conceição Joaquim
(Prof Auxiliar da Universidade Aberta)

