

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO**

Camila Rodrigues Pereira

**TRANÇANDO CONEXÕES EM MOÇAMBIQUE:
UMA ETNOGRAFIA COM MULHERES DE MAPUTO E SUAS
APROPRIAÇÕES DAS TECNOLOGIAS DIGITAIS**

Santa Maria, RS
2023

Camila Rodrigues Pereira

**TRANÇANDO CONEXÕES EM MOÇAMBIQUE:
UMA ETNOGRAFIA COM MULHERES DE MAPUTO E SUAS
APROPRIAÇÕES DAS TECNOLOGIAS DIGITAIS**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Comunicação.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Sandra Rubia da Silva

Santa Maria, RS, Brasil
2023

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Finance Code 001

Pereira, Camila Rodrigues
TRANÇANDO CONEXÕES EM MOÇAMBIQUE: UMA ETNOGRAFIA COM
MULHERES DE MAPUTO E SUAS APROPRIAÇÕES DAS TECNOLOGIAS
DIGITAIS / Camila Rodrigues Pereira.- 2023.
200 p.; 30 cm

Orientadora: Sandra Rubia da Silva
Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa
Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de
Pós-Graduação em Comunicação, RS, 2023

1. Etnografia 2. Mulheres moçambicanas 3. Maputo 4.
Gênero 5. Tecnologias digitais I. Rubia da Silva, Sandra
II. Título.

Sistema de geração automática de ficha catalográfica da UFSM. Dados fornecidos pelo autor(a). Sob supervisão da Direção da Divisão de Processos Técnicos da Biblioteca Central. Bibliotecária responsável Paula Schoenfeldt Patta CRB 10/1728.

Declaro, CAMILA RODRIGUES PEREIRA, para os devidos fins e sob as penas da lei, que a pesquisa constante neste trabalho de conclusão de curso (Tese) foi por mim elaborada e que as informações necessárias objeto de consulta em literatura e outras fontes estão devidamente referenciadas. Declaro, ainda, que este trabalho ou parte dele não foi apresentado anteriormente para obtenção de qualquer outro grau acadêmico, estando ciente de que a inveracidade da presente declaração poderá resultar na anulação da titulação pela Universidade, entre outras consequências legais.

Universidade Federal de Santa Maria
Centro de Ciências Sociais e Humanas
Programa de Pós-Graduação em Comunicação

A Comissão Examinadora abaixo assinada aprova a proposta de Tese de
Doutorado

**TRANÇANDO CONEXÕES EM MOÇAMBIQUE:
UMA ETNOGRAFIA COM MULHERES DE MAPUTO E SUAS
APROPRIAÇÕES DAS TECNOLOGIAS DIGITAIS**

Elaborada por

CAMILA RODRIGUES PEREIRA

Comissão examinadora:

Prof^a. Dr^a. Sandra Rubia da Silva
Presidente/Orientadora (UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA)

Prof^a. Dr^a. Carla Fernanda Pereira Barros
(UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE)

Prof^a. Dr^a. Cristiane Santos Souza
(UNIVERSIDADE DA INTEGRAÇÃO INTERNACIONAL DA LUSOFONIA AFRO-
BRASILEIRA)

Prof^a. Dr^a. Leonilda Sanveca
(UNIVERSIDADE PEDAGÓGICA DE MAPUTO)

Prof^a. Dr^a. Julie Soleil Archambault
(CONCORDIA UNIVERSITY)

Santa Maria, RS
2023

AGRADECIMENTOS

À minha família, por ser incentivo, acalento, colo e inspiração. Aos meus pais, Denise e Flavio, por me estimularem a estudar e por me fornecerem todo o apoio para isso. Pelo amor imensurável que eles demonstram pelos seus filhos. Ao meu irmão Thiago, por ser companheirismo e alegria em minha vida. Aos meus avós, que perseveraram e me deram exemplos de humildade, amor e força. Aos dindos e dindas, tios e tias, primos e primas: agradeço o carinho, a compreensão sobre as minhas ausências e os abraços apertados. À minha afilhada Ana Luíza: ser tua madrinha é um privilégio e uma felicidade. Nossa família me fortalece!

Ao Ensino Público, gratuito e de qualidade, grande responsável pela minha formação. À Universidade Federal de Santa Maria, aos professores e professoras da área da Comunicação e do Programa de Pós-Graduação em Comunicação. Obrigada pelos ensinamentos e pelas trocas! Ao Maurício Uberti, secretário do POSCOM nos anos em que fui aluna e que muito me auxiliou com as demandas do Doutorado. À professora Dra. Rosane Rosa, coordenadora do Projeto Educomunicação Intercultural, pela confiança e generosidade.

À minha orientadora, professora Dra. Sandra Rubia da Silva, pela trajetória de orientação, desde a iniciação científica, pela sua sensibilidade em ensinar, pela confiança depositada em nossas pesquisas e pela parceria intelectual de mais de uma década.

À Capes - Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, pela concessão de bolsas de estudo no país ao longo do mestrado, do doutorado e a bolsa de Doutorado Sanduíche possibilitada pelo Programa Abdias Nascimento. Sem esses financiamentos esta pesquisa não existiria.

Ao Grupo de Pesquisa Consumo e Culturas Digitais da UFSM: Aline Paz, Thiago Trindade e João Van Der Sand, este trabalho não seria possível sem vocês! Obrigada pelas leituras, reflexões, contribuições no texto e pela amizade que me fortalece. À Ali Machado, Fátima Monireh Rabuske, Jonária França, Márcia Almeida e Dulcineia Sachett, pelo afeto e pelas trocas essenciais ao longo dos anos.

As amigas e amigos que o Programa de Pós-Graduação em Comunicação me apresentou, em especial: Denise Lima, Marilice Daronco, Elisa Fonseca, Camila Marques, Vera Martins, Jean Rossi, Luiza Oliveira, Gibsy Caporal. Vocês me inspiram!

As pessoas especiais que conheci na cidade de São Borja, na Universidade Federal do Pampa, e que permaneceram, em especial: Victor Oliveira, Fábio Frá Fernandes, Marcela Guimarães, Camila Almeida, Lívia Saggin, Monique Damascena, Camila Scarrone, Gerson Oliveira, Evelise Lazzari. À amiga Carla Ernesto, com quem tanto aprendi e aprendo todos os dias.

À amiga Ana Paula Daros, por ser, mesmo do outro lado do oceano, um porto seguro.

À Karina Freitas e à Natascha Carvalho, amigas da Sou Marketing Digital, com as quais compartilhei importantes experiências de trabalho no último ano. Obrigada por acreditarem e potencializarem a Camila publicitária e diretora de arte!

As amigadas que Maputo me proporcionou: Juliana e sua família, Ducha, Peter, Joyce, Rubens, Lucas, Julia, Rosa, Helena, Sheila, Izzy, Paola, Ana, Alberto, e tantas outras. À Priscila Moraes Cunha, pela amizade que construímos a partir de então, pela escuta, cumplicidade e reciprocidade.

À Universidade Pedagógica de Maputo, ao professor Dr. Félix Singo, à professora Dra. Leonilda Sanveca e à professora Cláudia Ivety Jovo, pela confiança, carinho e acolhida em Moçambique.

As professoras que participaram da etapa de qualificação deste trabalho: Dra. Leonilda Sanveca, Dra. Julie Archambault, Dra. Cristiane Santos Souza e Dra. Carla Barros. Agradeço a leitura atenta, os questionamentos e as contribuições que instigaram à melhoria desta pesquisa.

As mulheres moçambicanas que construíram comigo esses caminhos, esses trançares e esta tese: muito obrigada. Khanimambo! Dhinotamala!

- *As mulheres, de mãos dadas, podem mudar o mundo, não é? (Paulina Chiziane em Niketche, 2017, p.269).*

RESUMO

TRANÇANDO CONEXÕES EM MOÇAMBIQUE: UMA ETNOGRAFIA COM MULHERES DE MAPUTO E SUAS APROPRIAÇÕES DAS TECNOLOGIAS DIGITAIS

AUTORA: Camila Rodrigues Pereira

ORIENTADORA: Prof^a. Dr^a. Sandra Rubia da Silva

A presente pesquisa é um estudo etnográfico com mulheres da cidade de Maputo, sobre suas apropriações das tecnologias digitais. Como objetivo geral, busco analisar como as mulheres moçambicanas, residentes na cidade de Maputo, se apropriam das tecnologias digitais, de forma a identificar como o acesso aos smartphones, à internet, aos aplicativos e as mídias sociais, se configura a partir de suas práticas de consumo e de suas rotinas. Além disso, os objetivos específicos da tese são: investigar as estratégias de apropriação das tecnologias que são acionadas pelas mulheres no campo de pesquisa; analisar aspectos específicos das vidas das interlocutoras, para examinar como as diferentes plataformas digitais integram seus cotidianos; e compreender se o gênero feminino normativa determinados usos e formas de comunicar nas mídias sociais e nos aplicativos. Como referencial teórico a pesquisa aborda, principalmente, estudos sobre etnografia, sobre gênero, sexualidade e família; estudos relacionados ao consumo de tecnologias, internet, smartphones, mídias sociais e aplicativos; estudos sobre religião e outros; sempre associando pesquisas globais com pesquisas realizadas em Moçambique e no continente Africano. Esta tese utiliza as tranças e os trançares das mulheres moçambicanas como narrativa para explicar o desenvolvimento da pesquisa: desde conhecer os trançares, começar a trança pela raiz, chegando até os acabamentos. Ao longo da pesquisa, que iniciou com trabalho de campo presencial, em agosto de 2019, e passou para um segundo momento de etnografia para a internet (HINE, 2015), entre os anos de 2020 e 2023, foram realizadas observação participante, observação nas mídias sociais e entrevistas em profundidade (presencialmente e através das plataformas *Google Meet* e *WhatsApp*). Entre diferentes trançares e conexões, as tecnologias digitais se integram ao cotidiano das interlocutoras da pesquisa, se mostrando fundamentais para a ampliação de suas sociabilidades, manutenção de suas relações familiares, para a vivência de suas identidades e sexualidades, para a propagação de sua fé, para a realização de seus estudos, para a ampliação de renda e de espaços de trabalho e para a atualização de práticas de consumo. A pesquisa mostra, ainda, que há uma diferença de gênero no acesso à tecnologia; que o gênero feminino normativa determinados usos (e não usos) dos smartphones, assim como regula formas de comunicar e ser nas mídias sociais e nos aplicativos.

Palavras-chave: Etnografia. Mulheres moçambicanas. Maputo. Gênero. Tecnologias digitais.

ABSTRACT

BRAIDING CONNECTIONS IN MOZAMBIQUE: AN ETHNOGRAPHY WITH WOMEN FROM MAPUTO AND THEIR APPROPRIATION OF DIGITAL TECHNOLOGIES

AUTHOR: Camila Rodrigues Pereira
ADVISOR: Prof^a. Dr^a. Sandra Rubia da Silva

The present research is an ethnographic study with women from the city of Maputo, about their appropriation of digital technologies. As a general objective, I seek to analyze how Mozambican women, residing in the city of Maputo, appropriate digital technologies, in order to identify how access to smartphones, the internet, applications and social media is configured based on their practices of consumption and their routines. In addition, the specific objectives of the thesis are: to investigate the strategies of appropriation of technologies that are triggered by women in the field of research; analyze specific aspects of the interlocutors' lives, to examine how the different digital platforms integrate their daily lives; and understand whether the female gender regulates certain uses and ways of communicating in social media and apps. As a theoretical reference, the research approaches, mainly, studies on ethnography, on gender, sexuality and family; studies related to the consumption of technologies, internet, smartphones, social media and applications; studies on religion and others; always associating global research with research carried out in Mozambique and on the African continent. This thesis uses the braids of Mozambican women as a narrative to explain the development of the research: from knowing the braids, starting the braid at the root, reaching the ends. Throughout the research, which began with face-to-face fieldwork in August 2019, and went on to a second moment of ethnography for the internet (HINE, 2015), between 2020 and 2023, participant observation, observation in social media and in-depth interviews (in person and through *Google Meet* and *WhatsApp* platforms). Among different braids and connections, digital technologies are integrated into the daily life of the research interlocutors, proving to be fundamental for the expansion of their sociability, maintenance of their family relationships, for the experience of their identities and sexualities, for the propagation of their faith, to carry out their studies, to increase their income and work spaces and to update consumption practices. The survey also shows that there is a gender difference in access to technology; that the female gender regulates certain uses (and non-uses) of smartphones, as well as regulating ways of communicating and being in social media and apps.

Keywords: Ethnography. Mozambican women. Maputo. Gender. Digital technologies.

LISTA DE FIGURAS

Figura 01 – Meu trajeto de pesquisa em mapa.....	42
Figura 02 – Mapa de Moçambique.....	43
Figura 03 – Fotos da Universidade Pedagógica - Campus Lhanguene.....	44
Figura 04 - Fotos da cidade de Maputo e com colegas da Residência Universitária.....	45
Figura 05 - Fotos de diferentes trançares na Residência Universitária.....	57
Figura 06 – Comércio de Capulanas e primeiras vivências com o tecido.....	59
Figura 07 – Gráfico de Habitação por Tipo de Material de Construção e Gráfico de Fonte de Água para Beber - Censo 2017 Moçambique.....	63
Figura 08 – Gráfico sobre Posse de Bens Duráveis - Censo 2017 Moçambique.....	64
Figura 09 – Mulher moçambicana - Estátua na Praça da OMM em Maputo.....	80
Figura 10 – Ponto de venda de créditos da empresa Movitel.....	104
Figura 11 – Ofertas Internet Pré-Paga Vodacom Moçambique.....	105
Figura 12 – <i>Status</i> do WhatsApp a partir do smartphone da autora.....	106
Figura 13 – Pacotes Movitel Moçambique.....	108
Figura 14 - Banca de venda e reparação de celulares no Bairro Zimpeto – Maputo.....	111
Figura 15 - Capulanas expostas para a venda em uma loja de Maputo.....	114
Figura 16 - Mercado de Rua em Matola, cidade próxima a Maputo.....	122
Figura 17 – Grupos no <i>Facebook</i> para venda de produtos de Calamidade.....	124
Figura 18 – Grupo no <i>Facebook</i> “Roupa calamidade”.....	125
Figura 19 – Óleos e Tranças no <i>Status</i> de <i>WhatsApp</i> de Eugênia.....	148
Figura 20 – Gráfico de Distribuição percentual da população moçambicana por religião ou crença - Censo 2017 Moçambique.....	153

Figura 21 – Gráfico de Distribuição percentual da população moçambicana por religião ou crença - Censo 2017 Moçambique.....	156
Figura 22 - Fotos da visita do Papa Francisco a Moçambique.....	157
Figura 23 – Fotos em cultos e eventos da Igreja Videira de Maputo.....	158
Figura 24 – Montagem a partir de <i>Status</i> do <i>WhatsApp</i> sobre religião.....	167
Figura 25 – Captura de tela do <i>Instagram</i> da Igreja Videira de Maputo.....	169
Figura 26 – Fotos do perfil de <i>WhatsApp</i> de Caila e Eugênia.....	170

LISTA DE QUADROS

Quadro 01 – Dados e Estatísticas sobre Moçambique.....	48
---	-----------

SUMÁRIO

CONHECENDO OS TRANÇARES

INTRODUÇÃO 15

PARTE I – O PERCURSO DOS FIOS

1. A ETNOGRAFIA COMO ABORDAGEM TEÓRICO-METODOLÓGICA 31

1.1 O campo e o contexto da pesquisa: uma etnografia em Moçambique.... 41

1.2 A construção da percepção da pesquisadora a partir do escutar, observar e escrever 51

1.3 Trançando confianças: laços construídos entre mulheres 55

1.4 Toda pesquisa etnográfica é uma colaboração: as mulheres moçambicanas 60

PARTE II – COMEÇANDO PELA RAIZ

2. GÊNERO, SEXUALIDADE E FAMÍLIA EM MOÇAMBIQUE: CONEXÕES COM OS USOS DAS TECNOLOGIAS 76

2.1 Uma diferença de gênero no acesso às tecnologias..... 81

2.2 “Me sinto mais perto deles através do telefone”: tecnologias para a manutenção da família..... 86

2.3 “Então eu sou o que?”: outros corpos e sexualidades que (r)existem 90

PARTE III - A DIVISÃO DO CABELO E O TRANSPASSAR DOS FIOS

3. MOÇAMBIQUE EM MEGAS: PRÁTICAS DE CONSUMO, USOS COTIDIANOS DE APLICATIVOS E MÍDIAS SOCIAIS 102

3.1 Consumo e culturas digitais: desigualdades e oportunidades 111

3.2 Cultura material na cidade e nos smartphones 120

3.3 “Mostra-me coisas que não espero ver”: as surpresas geradas pelas tecnologias..... 130

PARTE IV – ALGUMAS TRANÇAS PRECISAM SER REFEITAS

4. PANDEMIA DE COVID-19 E MUDANÇAS NAS PRÁTICAS DE CONSUMO DE SMARTPHONES 135

4.1	Percepções de outro tempo: os usos dos smartphones antes e no início da pandemia de Covid-19	138
4.2	“Sem celular não tem aula”: smartphones como possibilitadores do ensino remoto	140
4.3	“A internet é a base do meu negócio”: aprendizado e vendas através das mídias sociais	145
PARTE V - ALINHANDO OS FIOS		
5.	RELIGIOSIDADES E SMARTPHONES NO CONTEXTO MOÇAMBICANO	151
5.1	Implicações da religião no cotidiano das mulheres	161
5.2	A tecnologia como bênção ou maldição.....	166
5.3	A fé que circula sem o consumo de megas	178
ACABAMENTOS		
CONSIDERAÇÕES FINAIS		181
REFERÊNCIAS		189

CONHECENDO OS TRANÇARES

INTRODUÇÃO

Pousei em Maputo em agosto de 2019, em uma manhã de sol. Uma van enviada pela Universidade Pedagógica me aguardava, com dois estudantes brasileiros, do mesmo projeto que eu, que me apresentaram o que conheciam da cidade. Mesmo estando cansada da viagem longa do Brasil até Moçambique, cheguei empolgada em solo africano. Minha primeira vez no continente africano. A van da universidade me levou diretamente para a Residência Universitária.

Adentrando minha nova morada, fui informada sobre a organização da residência: havia andares para as mulheres e andares para os homens. Banheiros separados, cozinhas diferentes. Depois de conhecer o meu quarto na Residência Universitária, a colega brasileira me levou para o centro da cidade, para comprar um *chip* de telefone para o meu smartphone, com um número moçambicano. Eu ainda não entendia como funcionavam os créditos, a compra e o uso dos megabytes.

As recomendações que me foram dadas por alguns intercambistas brasileiros, que já estavam vivendo na Residência Universitária há alguns meses, eram: traga filmes e músicas baixadas em seu celular e computador. Como não havia *Wi-Fi* no local em que eles estavam, e no qual eu também iria ficar, não seria possível, com os megas do smartphone, acessar a plataformas de *Streaming*, por exemplo (como *Netflix*, *Spotify* e outras que eu utilizava no Brasil). O não acesso a rede *Wi-Fi* e a internet de forma constante foi um estranhamento, mas por outro lado foi positivo para a minha vivência no campo de pesquisa. Como reflete a antropóloga Alpa Shah (2017), na Era atual, por conta do acesso à internet nos campos de pesquisa, é difícil ter uma separação emocional e física que existia em tempos anteriores na realização de etnografias. A possibilidade de uma constante intrusão emocional via tecnologia, afirma a autora, via telefones celulares, mensagens e e-mails, pode limitar o aprendizado do pesquisador no campo e a produção de uma pedagogia democrática.

Meus dados móveis, assim como os das participantes da pesquisa, não ficavam o tempo todo ligados. Meus megabytes também eram contados e seu uso era programado para algum momento do dia, no qual eu iria conversar mais

com a minha família, responder e-mails, publicar fotos no *Instagram*, entre outros. As primeiras moçambicanas que conheci e conversei foram as estudantes da Residência Universitária. Posteriormente, dia após dia, mês após mês, fui conhecendo outras mulheres e estabelecendo uma rede de conexões com pessoas advindas de diversas províncias do país.

Esta tese utiliza as tranças e os trançares das mulheres moçambicanas como narrativa para explicar o desenvolvimento da pesquisa: conhecendo os trançares, começando pela raiz e chegando até os acabamentos. Busco analisar como as mulheres moçambicanas, residentes na cidade de Maputo, se apropriam das tecnologias digitais, de forma a identificar como são trançadas as suas conexões. As redes de mulheres, redes de apoio e de fortalecimento (MARTINS, 2019), se atravessam nesta pesquisa com os nós das redes sociais (RECUERO, 2009) e as conexões que são estabelecidas por seus atores. Os nós – mulheres – formam as redes. Uma rede, utilizada como uma metáfora para observar padrões de conexão de grupos sociais, que possui um conjunto de nós conectados por arestas (RECUERO, 2009), se entrelaça neste estudo com os fios e os trançares, que conectam as mulheres moçambicanas e que me conectam a elas. Uma rede feita a partir das tranças, com fios e nós, mechas e laços.

Os trançares, assim como outras técnicas e conhecimentos dedicados ao cabelo, fazem parte da cultura material moçambicana (CRUZ, 2015). Nas casas, nos salões de beleza, nos quintais ou nas ruas, é possível encontrar mulheres trançando ou sendo trançadas, em Maputo e em outras localidades do país. Desde a infância a mulher aprende a trançar e ser trançada; é um saber produzido entre as mulheres e entre as gerações. O momento da realização das tranças é de extrema importância cultural e social para as mulheres moçambicanas, pois são horas de partilha, socialização, diálogos, desabafos e de troca de conhecimentos. Trança-se e interligam-se histórias e experiências. Muito tempo e dedicação são investidos a essa prática nos cabelos, simbolizando uma centralidade na estética e identificação das mulheres negras (CRUZ, 2015).

Trançando conexões em Moçambique, parte do título da presente tese, portanto, refere-se às conexões estudadas, realizadas pelas mulheres moçambicanas a partir do consumo das tecnologias digitais; e as conexões entre

Brasil e Moçambique, que foram estabelecidas desde a minha chegada no campo de pesquisa e a partir da relação criada com as interlocutoras.

Possuir um smartphone, ter acesso à internet, as mídias sociais e a aplicativos, pode mudar vidas. Certo dia, Eugênia, uma das interlocutoras desta pesquisa, disse: “que bom que existe esse *WhatsApp* amado né, que permite enviar voz, mandar foto, fazer vídeo. É uma bênção”. Para países com elevado desenvolvimento econômico e social ou para aqueles que já nasceram com acesso às mídias, às tecnologias e que possuem fácil alcance a internet, a computadores e a dispositivos móveis, essa frase pode não fazer muito sentido ou não ser tão relevante. Mas os bilhões de pessoas em todo o mundo que passaram a ter acesso a serviços e informações cruciais para atender suas necessidades somente depois da popularização dos smartphones e da internet móvel, vão compreender o valor de poder usar um aplicativo.

Em países de baixa e média renda, segundo a pesquisa *Connected Women - The Mobile Gender Gap Report 2021*, a conexão via dados móveis em telefones celulares é a principal forma de homens e mulheres acessarem a internet. No entanto, esse acesso, mesmo que crescente, permanece desigual em termos de gênero. Os dados desse relatório de pesquisa apontam que as mulheres têm acesso reduzido aos dispositivos móveis e têm menos probabilidade do que os homens de ter acesso a serviços móveis. São mais de 200 milhões de mulheres a menos que homens que acessam a internet através do smartphone. São diversos os fatores que causam essa desproporção, que é maior ainda entre as mulheres que vivem em situação de carência material.

Em muitos países ao redor do globo as mulheres têm menos acesso à educação, menos acesso ao mercado de trabalho, menor poder de compra, menores salários, entre outros. Além disso, a pesquisa *Connected Women* (2021) aponta que, mesmo entre mulheres que possuem os mesmos níveis de educação, renda, alfabetização e emprego que os homens, elas têm menos acesso à internet, por razões de normas sociais, crenças, discriminações, violências, controle de parceiros, da família e da sociedade como um todo. Em

um mundo cada vez mais conectado, muitas mulheres estão sendo deixadas para trás.

Esse é o contexto no qual se insere a presente pesquisa, que é um estudo com mulheres moçambicanas, sobre suas apropriações das tecnologias digitais. O interesse por realizar esta pesquisa surgiu ainda em 2017, com inquietações que se manifestaram a partir de minha dissertação de mestrado sobre o consumo de smartphones por mulheres na cidade de Santa Maria – RS - Brasil. Além disso, em 2019, tive a oportunidade de realizar um estágio sanduíche de meu doutorado na Universidade Pedagógica de Maputo, em Moçambique. Através do Projeto Educomunicação Intercultural e do Programa Abdias Nascimento – Capes, realizei atividades de ensino e pesquisa no país.

Esta tese também foi pensada visando dar continuidade a uma trajetória de pesquisa sobre usos de tecnologias e mídias sociais, iniciada ainda na graduação. Em estudo elaborado em 2013, na cidade de Santa Maria, realizei uma etnografia com jovens em uma escola estadual de ensino fundamental. A temática dessa primeira pesquisa foi o consumo de smartphones por adolescentes de camadas populares. Já no mestrado, de 2015 a 2017, pesquisei o consumo de smartphones por mulheres de baixa renda, a partir de uma etnografia cujo trabalho de campo foi presencial e na internet, com duração de doze meses, na mesma cidade. A partir da pesquisa realizada na dissertação pude compreender que existe um consumo de gênero dos smartphones, que acaba diferenciando o modo como as mulheres utilizam os dispositivos móveis e suas funcionalidades. A maternidade, o estado civil, a sexualidade, a raça, a geração e outros aspectos específicos de suas vidas, influenciam o seu modo de consumir as tecnologias.

Com a pandemia de Covid-19 o acesso à internet se tornou ainda mais importante e a exclusão digital de bilhões de pessoas ficou ainda mais evidente. A conexão possibilitou que as pessoas mantivessem contato em meses de isolamento, que continuassem trabalhando em períodos de trabalho remoto e que seguissem estudando quando as universidades e escolas tiveram que fechar. As mídias sociais também foram essenciais para quem precisou divulgar seus serviços e produtos nas redes para obter renda, ou para quem precisou aprender as matérias para auxiliar os filhos com as tarefas da escola. Para parte das pessoas que não possuem acesso à internet, o período de pandemia foi de

ainda mais exclusão e desigualdade, em meio a lutos, desemprego, fome, perdas e necessidades básicas não supridas.

Segundo a *Connected Women* (2021), no contexto da Covid-19, os smartphones foram apontados pelas mulheres como ferramentas de melhoria de vida, que fornecem informações importantes, que auxiliam em suas vidas diárias e que as fazem se sentir mais autônomas e seguras. Além disso, o acesso à internet auxilia as mulheres em termos de saúde, educação, inclusão financeira e, segundo Martins (2019), as mídias sociais fornecem espaços para organização e conscientização de mulheres, para construção e fortalecimento de práticas de apoio e capacidades para que se sintam sujeitas no mundo.

Em Moçambique a conexão ainda é uma realidade acessível para poucos, apesar de o acesso à internet ter aumentado nos últimos anos. Os números vêm crescendo a cada ano, segundo o último Censo de Moçambique, de 2017¹, pouco mais de 6% da população acessava a internet. Nessa pesquisa a maioria dos usuários se encontrava na Província de Maputo, onde está localizada a capital do país, e eram homens. Já a pesquisa publicada em fevereiro de 2021 pelo *Data Reportal*², aponta que 21,2% dos moçambicanos acessam, ou acessaram, a internet em 2021. O número de usuários de mídias sociais nesse ano é de três milhões de pessoas, somando 9,5% da população, segundo a pesquisa.

O acesso à internet e as mídias sociais é feito, principalmente, através de smartphones e de internet 3G, pois usuários com redes *Wi-Fi* são minoria no país. O projeto *MUVA Tech*, de Moçambique, divulgou, em abril de 2021, que somente 1%³ das famílias no país possui *notebook* (*laptop* ou computadores portáteis). Ainda que os usuários de smartphones e mídias sociais estejam em uma crescente, Moçambique possui uma das menores taxas de penetração do telefone móvel e de Internet na África, segundo *Research Report* de 2020⁴. A

¹ Dados disponíveis em: <<http://www.verdade.co.mz/newsflash/68535-acesso-a-internet-triplicou-em-mocambique>> Acesso em: março de 2021.

² Dados disponíveis em: <<http://www.datareportal.com/reports/digital-2021-mozambique?rq=mozambique>> Acesso em: outubro de 2021.

³ “In many countries, computers and internet access are already a key part of everyday life that we cannot imagine doing without. In other countries, internet access remains as low as 10 %. This is the case in Mozambique, where only 1% of households have a laptop”. Disponível em: <<https://muvamoz.co.mz/bridging-the-digital-gender-gap-in-urban-mozambique-insights-from-the-muva-tech-project/?lang=en>> Acesso em: outubro de 2021.

⁴ “Quantitative research around digital access shows a high level of gender disparity in both mobile phone and internet access, with Mozambique having the second highest gender gap in

lacuna de gênero nesse acesso também foi apontada pela mesma pesquisa, pois do universo de moçambicanos que acessam a internet, 50% a mais são homens (sendo 14% dos 21% dos usuários de internet).

Dessa forma, nesse cenário de estudos sobre acesso às tecnologias, defino o **problema de pesquisa** desta tese a partir da questão: Como as mulheres moçambicanas, residentes da cidade de Maputo, estão se apropriando das tecnologias digitais?

O **objetivo geral** da presente pesquisa é: Analisar como as mulheres moçambicanas, residentes na cidade de Maputo, se apropriam das tecnologias digitais, de forma a identificar como o acesso aos smartphones, à internet, aos aplicativos e as mídias sociais, se configura a partir de suas práticas de consumo e de suas rotinas.

Como **objetivos específicos**, foram elencados três: a) Investigar as estratégias de apropriação das tecnologias que são acionadas pelas mulheres no campo de pesquisa; b) Analisar aspectos específicos das vidas das interlocutoras, para examinar como as diferentes plataformas digitais integram seus cotidianos; c) Compreender se o gênero feminino normativa determinados usos e formas de comunicar nas mídias sociais e nos aplicativos.

Para compreender o contexto acadêmico da pesquisa, trago, a partir de pesquisa realizada para o Estado da Arte, algumas produções importantes para o cenário do presente estudo. O estado da arte é o mapeamento de pesquisas que foram realizadas nos últimos anos com temáticas ou linhas de pesquisa semelhantes às quais estudamos. O objetivo desse exercício é ter conhecimento sobre o que vem sendo estudado na nossa área, o que já foi realizado, quais dados já foram obtidos, o que podemos trazer de inovador sobre a temática e ainda é possível, a partir do conhecimento de outros trabalhos, compartilhar ideias com os autores e autoras, trocar referências e sugestões metodológicas.

Tendo como objetivo produzir um estudo com mulheres moçambicanas, sobre suas apropriações das tecnologias digitais, realizei uma pesquisa exploratória sobre os trabalhos que já foram desenvolvidos com temáticas semelhantes. Para a realização da busca utilizei duas diferentes plataformas: o

Google Acadêmico⁵ e o Catálogo de Teses e Dissertações da Capes⁶. Para além dos trabalhos encontrados nessas plataformas, destaco a tese de Vera Sirlei Martins, defendida no segundo semestre de 2019, no Programa de Pós-Graduação em Comunicação, da Universidade Federal de Santa Maria. A autora da tese compartilhou o trabalho com fins de auxiliar na construção deste estado da arte.

As palavras-chave utilizadas para a realização da pesquisa nas plataformas foram: mídias sociais/ mídias digitais; internet; mulheres; gênero; Moçambique. Com esse conjunto de palavras os resultados não foram positivos, pois não foram encontrados estudos que abrangessem todas e a busca apresentou pesquisas que divergiam do que estava sendo procurado. Realizando a busca de forma distinta, a partir da variação das palavras, utilizando três por vez – como internet, gênero e Moçambique, ou mídias sociais, mulheres e Moçambique – foram encontradas referências importantes para a nossa pesquisa.

A seleção das teses e dissertações ocorreu também em função da data de publicação; escolhi analisar pesquisas que foram escritas nos últimos 10 anos. As teses e dissertações, em sua maioria, são pesquisas sobre gênero, mulheres, corpos e feminismos em Moçambique, não relacionando especificamente essas temáticas com o uso das tecnologias. Porém os artigos encontrados na plataforma *Google Acadêmico* e também um livro adquirido, analisam o consumo de tecnologias em Moçambique. Esses não foram selecionados levando em consideração o ano de publicação, já que são mais específicos e relevantes para a pesquisa independente da data.

Início a apresentação dos trabalhos a partir da tese de Vera Sirlei Martins, defendida em 2019, no Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal de Santa Maria, que tem como título: “Cria tua casa, cria teu futuro”: experiências e práticas socio-políticas na comunicação em redes das mulheres brasileiras e moçambicanas para dispor de si. O objetivo geral da pesquisa de Martins (2019) foi investigar como as experiências e práticas de

⁵ Disponível em: <<https://scholar.google.com.br/schhp?hl=pt-BR>> Acesso em: março de 2020.

⁶ Disponível em: <<http://catalogodeteses.capes.gov.br/catalogo-teses/#/>> Acesso em: outubro de 2021.

comunicação em redes das mulheres do Brasil e de Moçambique contribuem para organizar e aumentar sua capacidade de dispor de si.

O quadro teórico da autora compreende o Pensamento Decolonial, a Comunicação, os Estudos Feministas e de Gênero. A investigação de Martins (2019) tem caráter qualitativo, com uma abordagem metodológica da hermenêutica crítica feminista. Como alguns resultados da pesquisa, a autora aponta que é possível afirmar que as experiências e práticas de comunicação em redes e nas mídias sociais, das mulheres do Brasil e de Moçambique, contribuem para organizar e aumentar sua capacidade de dispor de si. Além disso, as mídias sociais contribuem para romper os regimes de autorização discursiva que historicamente incidem sobre as mulheres.

Outro dado apontado por Martins (2019) é que o contexto das mídias sociais e a comunicação se efetivam como um direito pelo uso e produção das informações, e como possibilidade de as mulheres encontrarem voz própria e escutarem a voz das outras. A tese da autora é crucial para este estado da arte, por estudar mulheres brasileiras e moçambicanas, as redes sociais, e pelo fato de a autora ter participado do mesmo projeto que eu, na cidade de Maputo. As reflexões de Vera Martins sobre as temáticas que se relacionam a esta pesquisa são impulso para outras pesquisas sobre gênero e internet em Moçambique. Os achados e os dados produzidos pela autora contribuem e dialogam com parte de meu campo, principalmente quando a pesquisadora compreende, a partir dos relatos dos grupos que pesquisou, que as mídias sociais podem ser um lugar para as mulheres “estarem juntas”. As mídias sociais, na pesquisa de Martins (2019), são compreendidas como locais que dão corpo e visibilidade para as práticas das mulheres, para exercerem sua autonomia, buscarem independência e aumentarem suas possibilidades de escolha.

A segunda tese encontrada nesse mapeamento de pesquisas foi a de Vera Fatima Gasparetto, também defendida no ano de 2019, com o título "Corredor de Saberes: vavasati vatinhenha (mulheres heroínas) e redes de mulheres e feministas em Moçambique". O doutorado de Gasparetto (2019) se deu no âmbito do Programa Interdisciplinar em Ciências Humanas, na Universidade Federal de Santa Catarina.

O principal objetivo da pesquisa da autora foi “analisar como se organizam os movimentos de mulheres e feministas em Moçambique, compreender suas

principais agendas e lutas políticas por direitos a partir da Rede Fórum Mulher” (GASPARETTO, 2019). A partir de uma abordagem teórico-metodológica interdisciplinar e de inspiração etnográfica, com a realização de entrevistas, observação e descrição de espaços, Gasparetto (2019) situa seu estudo a partir de uma epistemologia fundamentada nos feminismos Sul-Sul, articulando aspectos da Antropologia, da História, da Sociologia e de produções decoloniais e interseccionais.

Como principais resultados da tese, Gasparetto (2019) aponta para a visibilidade das lutas cotidianas das mulheres moçambicanas e a busca por direitos junto ao Estado. Ademais, a autora analisou uma necessidade de superação de visão sobre a África apenas como campo de produção de dados, buscando demonstrar, a partir da produção intelectual de mulheres e feministas africanas e moçambicanas, que o continente é lugar de uma produção teórica e empírica fundamental, que merece mais conhecimento e circulação. Os relatos etnográficos de Gasparetto (2019), assim como suas análises, são de importante contribuição para a presente pesquisa, pois a autora escreve sobre as suas experiências e vivências como uma mulher brasileira no continente africano.

O terceiro trabalho que compõe este estado da arte é a dissertação da moçambicana Liendina Joaquim Chirindza, defendida em 2017, no Programa de Sociologia e Ciência Política, da Universidade Federal de Santa Catarina. Intitulada *“Somos ensinadas a respeitar o lar”: Dominação, resistência e a pluralidade de experiências de mulheres moçambicanas*, a dissertação versa sobre as pluralidades de experiências sobre a relação de gênero em Moçambique, principalmente na cidade de Lichinga.

O objetivo da autora é compreender como mulheres jovens, nascidas e educadas em uma cultura dominante, que dita como devem ser e parecer, conseguem resgatar seus direitos e se colocar no centro do poder. A abordagem da pesquisa de Chirindza (2017) é afrocentrada, baseada na teoria de mulherisma africana de Nan Dove (1998). Foram realizadas entrevistas semiestruturadas, observações e histórias de vida para a construção do estudo. Como resultados, muito importantes para as reflexões da presente tese, Chirindza (2017) aponta que suas entrevistadas estabelecem continuidades e rupturas com práticas tradicionais da cultura moçambicana, que essa cultura não

pode ser compreendida como um espaço de limites, e que o mundo das mulheres deve ser observado em sua plenitude e complexidade.

Outro trabalho que merece destaque no estado da arte é a tese “Mulheres Moçambicanas: Resistência, Associativismo, Feminismo” de autoria de Aldenir Dias dos Santos, defendida em 2016, pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. A autora brasileira realizou uma pesquisa etnográfica no sul de Moçambique, no período de seu estágio sanduíche, e apesar de não abordar os usos de internet e de mídias sociais, se faz importante neste trabalho, pois tem como temática as mulheres moçambicanas e a etnografia como metodologia.

O objetivo da autora foi compreender a produção da vida material e da possível autonomia de mulheres no sul de Moçambique, através do trabalho associativo nas cooperativas da União Geral das Cooperativas. Ela parte da perspectiva de que as mulheres moçambicanas fazem parte da população mais vulnerável, por questões econômicas, políticas e culturais. As mulheres, de acordo com Aldenir, vivem em situação de quase nenhuma negociação com o seu cônjuge ou outros homens de sua família. As mulheres moçambicanas resistem de forma individual e coletiva, através de redes de solidariedade e organizações de mulheres (DOS SANTOS, 2016). A análise de Aldenir, sobre as mulheres de Maputo e suas práticas de consumo, contribui para meus estudos sobre as mulheres moçambicanas e seus usos das tecnologias digitais.

A quinta obra desta síntese é a dissertação de Flávia de Alencar Palha Cerqueira Lopes, defendida em 2016, na Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, no Programa de Ciências Sociais. Com título *Grafando a trajetória recente do feminismo em Moçambique (2014-2016)*, Lopes (2016) debate sobre a luta de feministas moçambicanas para a conscientização da população de Moçambique no que diz respeito à necessidade da existência da efetivação da equidade de gênero.

Lopes (2016) constrói sua pesquisa qualitativa com elementos de história de vida, trajetória de vida e narrativas de vidas. O campo de pesquisa foi conduzido, segundo a autora, à distância e de forma virtual, através e-mails, redes sociais, encontros por *Skype*, *Messenger* e *Facebook*. Teoricamente, Lopes (2016) escreve sobre os feminismos africanos, principalmente através das

autoras Oyèrónké Oyěwùmí (1997) e Ifi Amadiume (1997), e nove trajetórias de mulheres feministas moçambicanas aparecem na análise da dissertação.

A pesquisa de autoria de Segone Ndangalila Cossa, antropólogo moçambicano, é a sexta a compor este estado da arte. A dissertação foi defendida em 2014, no Programa de Antropologia Social, na Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Intitulada *CORPOS UBÍQUOS: Estudo etnográfico sobre a construção social dos corpos em Moçambique*, a pesquisa etnográfica foi desenvolvida com três grupos étnico linguísticos praticantes dos ritos de iniciação feminina do Norte de Moçambique: Ajuas, Nhandjas e Makondes.

Na dissertação, Cossa (2014) problematiza a visão que reduz as relações de gênero à dominação masculina e mostra como as mulheres do norte de Moçambique estruturam o seu espaço, definem papéis sociais, constroem noções sobre corpo e sexualidade e colocam-se em posições nas quais se afirmam como sujeitos sócio históricos em suas comunidades.

Outras pesquisas importantes para este panorama de trabalhos são “Juventude urbana e redes sociais em Moçambique: a participação política dos conectados desamparados”, do moçambicano Dércio Tsandzana, publicada em 2018, e as pesquisas da professora Julie Soleil Archambault. Os estudos de Archambault em Moçambique são diversos; a autora realizou o seu campo de pesquisa do doutorado em Antropologia no país, na província de Inhambane, e posteriormente voltou para Moçambique diversas vezes para realizar diferentes projetos de pesquisa.

Os artigos *Being Cool or Being Good: Researching Mobile Phones in Southern Mozambique*, de 2009, e *Breaking up ‘because of the phone’ and the transformative potential of information in Southern Mozambique*, publicado em 2011, são baseados na pesquisa de doutorado da autora e auxiliam esta tese, tanto teoricamente quanto metodologicamente. Os trabalhos etnográficos de Archambault (2009, 2011) fornecem uma perspectiva alternativa sobre o potencial transformador da comunicação móvel em Moçambique e trazem relatos dos desafios encontrados no campo.

Outra contribuição da autora para com os estudos sobre os usos de tecnologias em Moçambique é o livro *Mobile secrets: youth, intimacy, and the politics of pretense in Mozambique*, de 2017. Na obra, Archambault (2017)

analisa como os telefones celulares são apropriados em meio à juventude, em um entrelaçamento entre informações, incertezas, segredos, intimidades e políticas cotidianas.

Para além desses títulos, Tsandzana e Archambault possuem outros trabalhos sobre telefones celulares, smartphones e relações sociais em Moçambique. Os estudiosos não trabalham especificamente com mulheres, porém, as questões de gênero estão imbricadas em suas pesquisas.

Nesse levantamento com as palavras-chave gênero, tecnologias e Moçambique, também surgiram teses, dissertações e artigos sobre literatura, principalmente analisando obras dos escritores Paulina Chiziane e Mia Couto, trabalhos da área da saúde, sobre o HIV/AIDS (SIDA) no país, e trabalhos da área da história e da educação, que não serão explorados nessa síntese. Além das pesquisas descritas, sintetizadas em um momento de estado da arte, outros artigos e livros importantes para a tese foram encontrados posteriormente, conforme os capítulos teóricos foram sendo construídos. Destaco autores e autoras que pesquisam sobre gênero, sexualidade e temáticas afins, em Moçambique, que me auxiliaram na construção do referencial teórico: Casimiro e Andrade (2005), Arnfred (2015), Pinho (2015), Souza (2014), Fernandes (2020), Costa (2021) e relatórios de pesquisa sobre tecnologias.

A leitura das obras desse estado da arte e outros materiais foi interessante no sentido de elucidar o cenário de pesquisa sobre as mulheres moçambicanas e acerca das tecnologias em Moçambique. Fica evidente que, ao longo dos últimos anos, os estudos sobre gênero vêm ganhando espaço na academia, assim como as pesquisas sobre telefones celulares e mídias sociais. A partir disso, também é possível reconhecer a originalidade da presente tese, que pretende avançar a partir dos estudos mencionados e analisar os usos de gênero das tecnologias a partir da observação e da vivência com as mulheres moçambicanas, em um período anterior e posterior a pandemia de Covid-19, com uma interlocução entre Brasil e Moçambique.

No âmbito teórico-metodológico da presente pesquisa, em uma interface entre as áreas da Comunicação e da Antropologia, a etnografia é utilizada como abordagem. O trabalho de campo se deu de forma presencial, ao longo de seis meses, entre agosto de 2019 e janeiro de 2020, e também nas mídias sociais, entre os anos de 2020 e 2023, com uma perspectiva de etnografia para a internet

(HINE, 2015). Esta etnografia busca ser construída com as interlocutoras da pesquisa, de forma mais colaborativa (LASSITER, 2005), com a vigilância de não falar por elas, com interpretações distintas. Também é preciso frisar que pesquiso e escrevo a partir de meu lugar de mulher, branca, brasileira, pesquisadora, com ouvidos e olhos de estrangeira acerca do que escuto e observo em Moçambique.

Além disso, observei que, como pesquisadora, fazendo uma etnografia na área da Comunicação, precisava aprender sobre os trançares e trançar junto para que a pesquisa pudesse existir. Para a construção de uma pesquisa sobre as mulheres moçambicanas, fio por fio deveria ser transpassado de maneira conjunta, começando pela raiz, separando as mechas, dividindo o cabelo, com diálogo e paciência no processo, para enfim chegar aos acabamentos, nas pontas das tranças, em dados produzidos de forma colaborativa através do tempo de pesquisa.

Para produzir uma etnografia sobre as mulheres moçambicanas e os usos das tecnologias, é também preciso explorar outros aspectos da vida dessas mulheres e reconhecer suas interconexões. Como argumenta Alpa Shah (2017), o pesquisador ou a pesquisadora deve explorar as inter-relações entre os diferentes aspectos da vida dos participantes da pesquisa, como economia, religião, parentesco, e tudo o que importa para aqueles que estamos estudando. Nesse sentido, se faz relevante nesta pesquisa percorrer pela história de Moçambique, sobre a compreensão acerca de gênero no país, assim como pontuar sobre família, religião, educação, trabalho, práticas de consumo, e outros tópicos que fazem parte da vida das mulheres que colaboraram com esta pesquisa. Analiso, portanto, que não é possível separar o consumo das tecnologias das questões de gênero, assim como não é possível separar as questões de gênero de tudo que as compõem.

Em vista disso, destaco que a tese defendida neste trabalho é que há usos de gênero das tecnologias; que o gênero feminino normativa determinados usos (e não usos) das tecnologias, assim como regula formas de comunicar e ser nas mídias sociais e nos aplicativos. A categoria de gênero é uma construção social, moldada a partir de cada sociedade e, no caso de Moçambique, este trabalho reflete como a história, a colonização, as políticas, as religiões, as normas sociais, entre outros, construíram um lugar para as mulheres na sociedade, o

qual é responsável pela forma como elas pensam, consomem, vivem e utilizam as tecnologias. Além disso, destaco, como contribuições originais desta tese, a interlocução teórica entre Brasil e Moçambique acerca da temática e a abordagem teórico-metodológica, que se configura a partir de uma etnografia, com campo presencial e *online*, em um momento antes da pandemia de Covid-19 e após a chegada do vírus em todo o mundo.

Como referencial teórico a pesquisa aborda, principalmente, estudos sobre etnografia, sobre gênero, sexualidade e família; estudos relacionados ao consumo de tecnologias, internet, smartphones, mídias sociais e aplicativos; estudos sobre religião e outros; sempre associando pesquisas globais com pesquisas realizadas em Moçambique e no continente Africano.

Todos os capítulos desta tese são trançados a partir dos usos de gênero dos smartphones. As mulheres moçambicanas e suas tranças nos levam a capítulos sobre consumo, pandemia, religião, todos emaranhados com as tecnologias, smartphones e mídias sociais. A cultura, as práticas de consumo e a religião, constituem as participantes da pesquisa e seus usos de gênero das tecnologias. A divisão e ordem dos capítulos do trabalho segue a linha do tempo da produção dos dados da pesquisa com as interlocutoras. O último capítulo, no qual trago a discussão sobre as religiosidades em Moçambique, por mais que tenha iniciado em 2019, enquanto eu vivia presencialmente a pesquisa em Maputo, foi aprofundado com as interlocutoras nos anos seguintes, posterior ao início da pandemia.

Por fim, em relação à organização deste trabalho, apresento cinco capítulos. O primeiro contempla uma perspectiva sobre a etnografia, sua história na antropologia, sua relevância para o campo da comunicação, críticas e caminhos para uma etnografia mais colaborativa. Em uma segunda seção do capítulo, descrevo o campo e o contexto da pesquisa em Moçambique, com mais informações sobre o país, sobre a cidade de Maputo e os caminhos percorridos para a construção da pesquisa. Posteriormente, reflexões sobre a percepção da pesquisadora a partir do escutar, observar e escrever ganham um espaço no capítulo, pois fazer uma etnografia longe de casa e estar em uma cultura diferente da minha, suscitaram em elaborações importantes sobre a escrita etnográfica. Já no subcapítulo 1.3, abordo a construção dos laços de confiança com as interlocutoras da pesquisa, em uma metáfora com o trançar das mulheres

moçambicanas. Em uma última seção metodológica, apresento as dez principais participantes da pesquisa, mulheres que conheci em Maputo e que colaboraram para que a pesquisa fosse possível. Essas mulheres, participantes da pesquisa, nasceram em diferentes províncias do país, vêm de diferentes classes, gerações, possuem diferentes escolaridades e capitais culturais distintos.

O segundo capítulo deste trabalho, que compõe a parte II da pesquisa, intitulada *Começando pela Raiz*, é destinado ao debate sobre gênero, sexualidade e família em Moçambique, relacionando a construção de uma perspectiva de gênero através de momentos históricos no país com os usos das tecnologias digitais na atualidade. Nas seções que compõem esse capítulo, aparecem os relatos das interlocutoras sobre ser mulher no país e sobre seus usos da internet nesse contexto.

Em um terceiro capítulo, apresento uma discussão sobre práticas de consumo, usos cotidianos de aplicativos e mídias sociais. Essa reflexão faz parte do terceiro momento da pesquisa: a *Divisão do cabelo e o transpassar dos fios*. Ao longo dessas páginas descrevo a utilização dos megas pelas interlocutoras, refletindo sobre as culturas digitais, as desigualdades e as oportunidades que surgem com o uso das tecnologias. O capítulo reflete, ainda, sobre a cultura material na cidade e nos smartphones, com observações acerca das compras de calamidades.

Como quarta seção da pesquisa, *Algumas tranças precisam ser refeitas*, trago para o texto o período de pandemia de Covid-19 e as mudanças que esse contexto trouxe para as práticas de consumo de smartphones e para a produção da pesquisa. Na sequência, em um primeiro subcapítulo, destaco as percepções de outro tempo, os usos dos smartphones antes e no início da pandemia de Covid-19 em Moçambique, a partir de minha observação participante em 2019, presencialmente no país, e em anos posteriores a partir do Brasil. As duas seções finais do capítulo refletem sobre educação e trabalho, principalmente, e analiso como os smartphones se tornaram possibilitadores do ensino remoto e foram utilizados para aprendizado e vendas através das mídias sociais.

Em conclusão, a quinta parte desta pesquisa, denominada *Alinhando os fios*, versa sobre religiosidades e smartphones no contexto moçambicano. A fé e a religiosidade vivida pelas interlocutoras esteve muito presente em meu campo de pesquisa, tanto presencial quanto *online*. Nesse sentido, o capítulo

aborda reflexões acerca das implicações da religião no cotidiano das mulheres, uma análise sobre a tecnologia como benção ou maldição e relatos de como a fé também circula através das tecnologias sem o consumo de megabytes.

Em todos os capítulos as questões de gênero estão interligadas, pois os usos cotidianos das tecnologias são relacionados com o entendimento do que é ser mulher, de como elas se relacionam, vivem, trabalham, estudam, conversam, se comportam, entre outros. Em um diálogo com os autores, autoras e com as interlocutoras, os capítulos foram construídos combinando teorias, pesquisas, dados empíricos, análises e reflexões.

PARTE I – O PERCURSO DOS FIOS

1. A ETNOGRAFIA COMO ABORDAGEM TEÓRICO-METODOLÓGICA

A etnografia como abordagem teórico-metodológica se estabelece, principalmente, a partir da área da Antropologia, com autores como Malinowski (1984), Franz Boas (1938), Claude Lévi-Strauss (1989), Clifford Geertz (2008), e outros. A antropologia constituiu sua identidade como ciência muito por meio dessa prática (SILVA, 2006). Porém, com o passar das décadas, a etnografia encontrou reconhecimento em outros campos, e sua relevância como um método-pensamento se mostrou cada vez mais pertinente à área da Comunicação, como afirma a obra de Janice Caiafa (2019). Em seu texto, a autora recupera uma citação de James Clifford na introdução de *Writing Culture*, que afirma que a etnografia é um fenômeno interdisciplinar emergente.

Os trabalhos de Rocha e Barros (2006), Travancas (2011), Fragoso, Recuero e Amaral (2011), Tomazetti e Brignol (2013), Caiafa (2019) e Silva e Machado (2020), são alguns dos exemplos de pesquisas que apresentam uma interface entre a Comunicação e a Antropologia, etnografias na área da Comunicação. Essa abordagem é muito utilizada em nosso campo para pesquisas que investigam culturas, práticas de consumo, usos e apropriações, relações sociais, práticas comunicacionais, entre outros.

Autoras como Peirano (2014) apontam para o cuidado ao nomear a etnografia apenas como método, pois a pesquisa etnográfica é mais do que isso; é uma atividade, é uma prática, é ação e também é teoria. Em *Etnografia não é método*, Peirano (2014, p.380) disserta que as concepções do que é etnografia variaram ao longo do tempo: “Arte, para Evans-Pritchard, fonte de comparação, para Radcliffe-Brown, origem da teoria etnográfica, para Malinowski”, contudo, o que há em comum entre todas as concepções é que toda etnografia é também teoria, teoria vivida (PEIRANO, 2006).

Além disso, a autora aponta que a empiria é o chão da antropologia; os eventos, acontecimentos, palavras, textos, cheiros, sabores, e tudo o que afeta os nossos sentidos, pode ser material analisado, e que não são apenas dados coletados, mas sim questionamentos e fonte de renovação (PEIRANO, 2014).

Nesse sentido, a etnografia precisa estar constantemente se reinventando e cada pesquisador repensando a disciplina.

A antropóloga Alpa Shah (2017) argumenta que a observação participante, que é o cerne da pesquisa etnográfica, é uma práxis com potencial revolucionário, porque exige que os pesquisadores e pesquisadoras questionem seus pressupostos teóricos sobre o mundo e produzam novos conhecimentos. Assim como Peirano (2014), Alpa Shah (2017) também compreende que a etnografia e a observação participante não são meramente um método, mas uma forma de produção de conhecimento por meio do ser e da ação. Uma etnografia tem o potencial de contribuir com novos conhecimentos sobre o mundo – afirma a autora.

Uma das razões pelas quais Alpa Shah (2017) considera a observação participante uma prática revolucionária compreende o viver e fazer parte da vida de outras pessoas. Para a antropóloga, ao conviver com pessoas de uma distinta cultura da forma mais completa possível, passamos a questionar nossas suposições fundamentais e teorias preexistentes sobre o mundo. Nesse sentido, a observação participante permite que os etnógrafos possam reconhecer a origem de suas concepções teóricas, a partir de uma determinada localização histórica, social e espacial, e assim se distanciar de sua realidade para descobrir novas formas de pensar, ver e agir no mundo. A troca entre pesquisadores e pessoas que fazem parte da pesquisa deve ser uma via de mão dupla.

Para realizar uma etnografia é importante o ver, o estar, o ouvir e o observar. No trabalho de campo, a elaboração de um diário de campo e a realização de registros são muito importantes; no diário, além de anotarmos as questões levantadas sobre o tema e sobre os sujeitos da pesquisa, escrevemos também os questionamentos que temos em mente sobre o assunto pesquisado (TRAVANCAS, 2011). Além disso, existem instrumentos e técnicas de pesquisa importantes, que possibilitam a produção dos dados, e eles podem variar de campo para campo. É possível realizar, para além da observação participante, entrevistas em profundidade, conversas informais, grupos focais, rodas de conversa, tirar fotos, gravar vídeos, utilizar gravador de áudio, entre outros.

Travancas (2011), em seu texto intitulado *Fazendo etnografia no mundo da Comunicação*, escreve que existe um caminho na etnografia, que inclui um levantamento bibliográfico e leitura do material coletado, a elaboração de um

diário de campo, a entrada no campo e inserção do pesquisador no grupo pesquisado, entre outros. Porém, apesar da autora elaborar passos para auxiliar os acadêmicos a iniciarem as suas pesquisas, na prática, muitas vezes, os caminhos se modificam. É importante destacar que não existe um manual a ser seguido, de forma rígida, para a realização de uma etnografia, pois cada pesquisa deve ser adaptada para o seu campo e para os seus interlocutores. Entretanto, por consistir em uma abordagem qualitativa, parte importante do trabalho se faz com as pessoas, através da observação, escuta e percepção do ponto de vista e interpretações dos sujeitos (TRAVANCAS, 2011).

Na obra *O antropólogo e sua magia*, Silva (2006) traz a definição da observação participante como a convivência íntima e prolongada do pesquisador com os participantes da pesquisa. Esse significado foi definido principalmente por Malinowski (1984), que ao refutar a “antropologia de gabinete”, viaja até as Ilhas Trobriand e busca conviver com os nativos para entender suas práticas. Desde então, o trabalho de campo assume uma enorme importância para o desenvolvimento de uma etnografia, sendo justamente o conjunto das relações estabelecidas no campo, entre pesquisador e sujeitos participantes da pesquisa, o responsável pela concretização do trabalho (SILVA, 2006). Essas relações, geralmente, demoram um tempo para se estabelecerem e exigem paciência. Primeiramente, como descreve Silva (2006), é preciso ter acesso ao grupo, depois, familiarizar-se com ele, aprender suas regras, entender seus conflitos, para que com o tempo, se crie um laço, uma relação de confiança mútua e de colaboração. Alpa Shah (2017) reitera que esse compromisso de tempo com as pessoas que fazem parte da investigação é importante para conhecê-las intimamente, para visualizar suas práticas, suas contradições, e para desafiar nossas próprias ideias e suposições. Conforme afirma Shah (2017, p.52, tradução nossa) “leva tempo para questionar e desfazer o que se pensa que sabe e adquirir novos conhecimentos [...]”⁷.

Malinowski (1984) compreendia, ainda, que o campo de pesquisa deveria ser afastado do ambiente em que se vivia. Contudo, com a dificuldade de pensar fronteiras distantes, de permanecer longos períodos em campo e de manter-nos isolados em um lugar afastado, como propunha o pesquisador, realizar

⁷ It takes time to question and undo what one thinks one knows and to acquire new knowledge [...] (SHAH, 2017, p.52).

Antropologia Urbana na própria cidade de origem (VELHO, 1980) tornou-se mais comum. Minha trajetória com a etnografia variou entre esses dois movimentos, fazer pesquisa na cidade na qual nasci e cresci - Santa Maria, RS, Brasil - durante a graduação e o mestrado, precisando fazer o movimento proposto por Velho (2003) de estranhar o familiar; e fazer pesquisa em outro continente - na cidade de Maputo, Moçambique - para esta pesquisa de doutorado, onde tudo me era novo e nada familiar.

Com a chegada do século 21, a internet passou a ser um fenômeno de massa (HINE, 2015) e novas maneiras de fazer etnografia precisaram ser pensadas. Com o intuito de refletir sobre essa nova maneira de fazer etnografia no ambiente digital, Hine (2000) escreve seu livro sobre etnografia virtual. Ao longo dos anos seguintes, outras nomenclaturas para o fazer etnográfico na internet foram surgindo, a partir de diferentes autores, como apontam Fragoso, Recuero e Amaral (2011): netnografia, etnografia digital, ciberantropologia, etnografia *online*, *webnografia*. Porém, como a internet e seus usos se transformaram e se modificaram ao longo dos anos, em 2015 Hine (2015) propôs a compreensão da internet como mais um espaço de pesquisa, que não pode ser compreendida como uma entidade completa, fechada, que possa ser estudada em sua totalidade, chegando assim em uma abordagem intitulada etnografia para a internet.

Hine (2015) defende que a etnografia deve ser uma abordagem adaptativa, que pode variar de acordo com as circunstâncias que a internet contemporânea proporciona, pois, a internet é diferente para cada usuário. As condições de acesso são distintas, os usos são diferentes e as apropriações que fazemos são adaptadas às nossas vidas e ao contexto em que vivemos. Para muitas pessoas a internet hoje, segundo Hine (2015), é incorporada, corporificada e cotidiana, portanto a etnografia se torna “extremamente necessária para a compreensão da Internet em toda a sua profundidade e detalhe” (HINE, 2015, p.5).

As pesquisadoras Débora Leitão e Laura Graziela Gomes (2017) compreendem que a etnografia em ambientes digitais deve ter o seu entendimento ampliado, pois é preciso considerar os aspectos abrangentes e heterogêneos da vida digital, que exigem diferentes tipos de presença em campo por parte do pesquisador ou pesquisadora e distintas estratégias adotadas. As

autoras recordam que Miller e Slater (2004), desde as suas primeiras investigações sobre Internet, apontam para a necessidade de observar os contextos *off-line* dos participantes da pesquisa. Investigando a internet em Trinidad, por exemplo, os autores realizaram observações presenciais em cybercafés, *lan houses*, eventos, residências, entre outros. Contudo, Leitão e Gomes (2017) argumentam que a posição de Miller e Slater (2004) não faz sentido em estudos sobre alguns ambientes digitais, como em *games* ou mundos virtuais nos quais o encontro presencial entre os usuários não faz parte nem das práticas do próprio grupo. Para as antropólogas a “noção de que encontrar seus interlocutores de pesquisa fora do *online* traria maior respaldo à pesquisa ou seria condição de sua realização parece no mínimo ingênuo” (LEITÃO; GOMES, 2017, p.53), porque em muitas investigações os sujeitos participantes da pesquisa não possuem encontros *off-line*, sequer revelam seus “dados do *off-line*”, pois não interessam àquele universo digital estudado.

Em ambientes *online* como o *Facebook*, no qual ocorrem trânsitos mais estreitos *on/off*, segundo Leitão e Gomes (2017), a etnografia presencial se justifica plenamente. Já em pesquisas em ambientes como o *Second Life* (mundo virtual existente desde 2003) talvez a pesquisa *off-line* e presencial não faça sentido; pelo contrário, exige uma imersão profunda do pesquisador no mundo virtual. Nesses ambientes imersivos da internet há uma descontinuidade entre o presencial e o virtual, que faz com que o usuário – assim como o pesquisador – seja puxado para dentro (LEITÃO; GOMES, 2017).

Além disso, conforme Gabriele de Seta (2020) reflete, o trabalho de campo e a observação participante em etnografias para a internet se baseiam em várias camadas de envolvimento e múltiplas formas de participação e observação. As possibilidades de 'estar lá' em diferentes locais, com distintas configurações sociais, são fluidas. Entendendo o campo como uma rede, é preciso seguir a rede e as conexões, e, posteriormente, saber o momento de cortar as redes e não seguir todas as conexões. Como afirma de Seta (2020), temos restrições de tempo institucional e financiamento limitado, portanto, muitas vezes, se faz necessário podar as extensões de nossas conexões e isolar informações para que o projeto de pesquisa seja concluído: como pesquisadores, não temos como seguir todas as informações que a internet e nossos interlocutores nos apresentam.

Além de todas essas mudanças e possibilidades que a etnografia apresenta, é preciso ainda refletir criticamente sobre a prática etnográfica, sua história e origem. Nas últimas décadas, é crescente o debate sobre os problemas epistemológicos encontrados na etnografia, motivados por toda a relação da antropologia com o colonialismo (LASSITER, 2005). O passar dos anos fez com que a antropologia e a etnografia mostrassem os “seus pecados e as suas virtudes”, afirma Peirano (2014).

Da “antropologia de gabinete”, passando pelas pesquisas etnográficas em ilhas distantes e desconhecidas pelo europeu, chegando até a etnografia urbana e as pesquisas realizadas com sujeitos subalternos, a etnografia cometeu erros e violências epistêmicas. De acordo com Lassiter (2005), atualmente, a maioria dos etnógrafos reconhece que o poder e a história moldaram (e moldam) o processo etnográfico. Os pesquisadores passaram a reconhecer mais adequadamente o papel que os participantes da pesquisa, os “informantes”, possuem na construção da etnografia. Esse entendimento foi essencial para deslocar a leitura “sobre os ombros” dos nativos, para o “ler ao lado” deles (LASSITER, 2005).

Peirano (2014, p. 381) elenca alguns pecados da antropologia que foram identificados ao longo dos anos, como “as relações de poder desigual entre pesquisadores e seus então nativos, o suposto exotismo dos não ocidentais, a fabricação dos especialistas regionais (africanistas, americanistas, oceanistas, etc.)”, entre outros. Na obra intitulada *Pecados e virtudes da antropologia: uma reação ao nacionalismo metodológico*, Peirano (2004) aprofunda a reflexão sobre essas violências epistêmicas cometidas no passado, muitas até responsáveis por uma ideia de incorreção da antropologia.

Sobre a característica do uso das relações de poder na etnografia, a autora afirma que: “por um longo período a antropologia definiu-se pelo exotismo do seu objeto de estudo e pela distância, concebida como cultural e geográfica, que separava o pesquisador do grupo pesquisado. Essa situação se dava em um contexto de dominação colonial [...]” (PEIRANO, 2004, p.50). Por essas perspectivas, a antropologia acabou se tornando uma área de pesquisa que apresentava uma parte da humanidade subserviente a outra, que se relacionava com seu objeto de estudo e informantes com desigualdade e dominação (PEIRANO, 2004).

Apesar de todos esses aspectos, é possível redirecionar o entendimento sobre a antropologia e a etnografia e prestar atenção também em suas virtudes. Peirano (2014) acredita que uma das principais virtudes da antropologia se encontra no reconhecimento da diversidade das culturas, que hoje parece um fato banal, mas que não foi sempre um pensamento comum. O conceito de cultura para a antropologia variou muito, desde os evolucionistas até os boasianos, para termos o conceito de cultura que conhecemos hoje.

Boas pesquisas etnográficas, para Peirano:

(i) consideram a comunicação no contexto da situação [...]; ii) transformam [...] para a linguagem escrita o que foi vivo e intenso na pesquisa de campo, transformando experiência em texto; e iii) detectam a eficácia social das ações de forma analítica (PEIRANO, 2014, p.386).

A autora compreende que, se os pesquisadores que nos antecederam privilegiaram a exploração em suas etnografias, hoje estamos reavaliando e ampliando nossos universos de pesquisa, com o intuito de contribuir e de desvendar novos caminhos, que nos ajudam a entender o mundo em que vivemos (PEIRANO, 2014) e os mais diversos processos sociais e culturais existentes.

Nesse mesmo sentido, Segato (2012), Lassiter (2005), Lawless (1992) e Pink et al. (2019), através de diferentes perspectivas, nos apresentam caminhos para a etnografia que podem ser mais dialógicos, recíprocos e menos coloniais. Rita Laura Segato (2012), antropóloga argentina, tem como seu principal procedimento de pesquisa a “escuta” etnográfica. A autora define o seu modo de fazer pesquisa como “antropologia por demanda”, que produz conhecimento e reflexão a partir das perguntas que vêm do campo e de sua história. A construção de uma pesquisa decolonial, para a autora, deriva de sua disponibilidade para as interpelações que os sujeitos apresentam.

Segato (2012) propõe, a partir de suas vivências e dos dilemas complexos que seus campos apresentaram, sugestões de termos que considera mais adequados se tratando de uma atuação em direção a um projeto de pesquisa mais crítico e libertador. A autora considera que o termo relativismo cultural possa ser substituído por pluralismo histórico, dando lugar ao argumento histórico, da história própria daquele povo; que o termo cultura, possa ser

repensado para o povo como sujeito de uma história; e que o termo inter-historicidade, possa ser usado ao invés de interculturalidade.

A antropóloga compreende que “o mundo moderno é o mundo do Um”, no qual “todas as formas de alteridade com relação ao padrão universal representado por este Um constituem um problema” (SEGATO, 2012, p.125). A própria antropologia, segundo Segato (2012), se constitui a partir desse lugar, no qual os outros têm que ser explicados e equiparados. Porém, a realização de uma etnografia menos colonial parte da compreensão que alguns mundos, alguns povos, não operam (ou não operavam) orientados pelo binarismo eurocêntrico e colonial, ou com um horizonte fixo de cultura; cada povo possui a sua história particular, com seus próprios debates e deliberações internas (SEGATO, 2012).

Lassiter (2005) também lembra que a própria lógica da etnografia, por definição, é uma colaboração. O autor compreende que é com base em relações colaborativas, entre os interlocutores e o etnógrafo, que se fazem possíveis o campo de pesquisa e os textos etnográficos. Porém, segundo o autor, na etnografia denominada colaborativa, a colaboração assume o centro do palco.

A etnógrafa Elaine Lawless (1992), apresentada na obra de Lassiter (2005), aponta para o conceito de etnografia recíproca, uma abordagem feminista, que pratica a negação da hierarquia entre acadêmicos/pesquisadores e os sujeitos da pesquisa. Em uma proposta de etnografia recíproca, o pesquisador deve apresentar as suas interpretações e o sujeito participante da pesquisa responde a essas interpretações. A partir disso, o etnógrafo deve ajustar suas lentes e analisar por que suas interpretações são diferentes e como elas são ou não compatíveis com o pensamento do sujeito que participa da pesquisa. Como afirma Lassiter (2005), é teoricamente simples construir uma pesquisa recíproca e colaborativa, embora não seja fácil e demande mais tempo, dedicação e reconstrução do texto, mas é a forma de elaboração de um texto de maior valor para todos os envolvidos na pesquisa.

Lassiter (2005) ressalta que a proposta de Lawless (1992) é levar para o texto a contínua troca dialógica entre os participantes da pesquisa, que também podem ser chamados de consultores nesses casos, e etnógrafo. A autora afirma que as nossas interpretações sobre a cultura e os significados não devem ser a última palavra, pois nossas interpretações não são necessariamente as mais

corretas ou perspicazes. A abordagem colaborativa, principalmente para quem trabalha com distintas culturas, proporciona mais segurança e ética para as pesquisas, para as análises e para a devolução dos dados aos interlocutores.

Lassiter (2005) acredita ainda que para uma abordagem mais holística e colaborativa é preciso assumir que no processo etnográfico há compromisso, responsabilidade moral e, muitas vezes, amizade com os sujeitos que participam da pesquisa. Essa prática de etnografia transforma o papel do informante, que passa a assumir um papel de consultor e de co-intelectual, que colabora com a produção da pesquisa, e não só com o passar informações. Trabalhando com consultores nas pesquisas, é preciso olhar mais para as suas interpretações, respeitar e privilegiar os seus entendimentos, e não construir coisas que não estão lá (LASSITER, 2005).

Outros pontos que podem ser levados em consideração para a realização de uma pesquisa mais colaborativa são os próprios princípios fundamentais que Pink e autores (2019, p.24) definem para a prática da etnografia digital: “a multiplicidade, o não digital-centrismo, a abertura, a reflexividade e a heterodoxia”. Com o princípio da multiplicidade, Pink et al. (2019) afirmam que há mais de uma forma de ocupar o espaço digital; que a etnografia deve ser múltipla, utilizar de vários métodos para criar diálogo e entender que não há um manual fechado para o exercício da etnografia. Sobre o fundamento do não digital-centrismo, as autoras e autores entendem que na etnografia digital, o digital não deve ser o centro, pois o que faz os meios digitais são as relações humanas (PINK ET AL., 2019).

Já o princípio da abertura compreende que a etnografia deve ser um evento aberto, pois não é um método de investigação fechado, uma atividade técnica, uma ferramenta para coleta de dados com princípio e fim. As autoras e autores frisam que a etnografia é uma abordagem teórico-metodológica processual e que deve ser colaborativa, pois “geramos conhecimentos e formas de saber com outros, e não como investigadores solitários” (PINK ET AL. 2019, p.29).

O último princípio da etnografia que trago neste trabalho é o da reflexividade. Pink e autores (2019) compreendem que a etnografia envolve uma prática reflexiva, a qual permite que o etnógrafo produza conhecimento por meio de encontros, com pessoas e coisas, em uma abordagem que compreende a

subjetividade dos encontros e o caráter da escrita etnográfica como uma via positiva e criativa, na qual se produz conhecimento, diálogo e formas de saber. Para as autoras e autores: “A prática reflexiva também é considerada uma prática ética, no sentido de que com ela o pesquisador pode reconhecer que, nos processos etnográficos, o conhecimento é gerado de forma colaborativa” (PINK ET AL., 2019, p.29).

Por fim, Pink et al. (2019) entendem que, atualmente, as nossas relações com o digital são fundamentais para as formas específicas de saber e ser que encontramos ao longo da pesquisa. O digital, mesmo que não seja o foco da pesquisa ou o ambiente principal no qual se realiza a pesquisa, pode ser utilizado como forma de criar mais diálogo, reciprocidade, aproximação e colaboração com os interlocutores e interlocutoras.

Realizar uma etnografia com uma abordagem mais colaborativa é repensar a prática etnográfica desde a entrada no campo de pesquisa, os diálogos com os interlocutores, a forma de escutar, observar e escrever. Pensar em uma etnografia mais justa para todos os que participam da pesquisa é também escrever para todos os interessados no texto, e não só na própria academia, colegas de pós-graduação, bancas e avaliadores de periódicos. Por muitos anos, não se pensava em escrever para os “informantes”, em produzir conhecimento que fosse relevante para os participantes da pesquisa, o que culminou em muitas violências epistêmicas, em silenciamentos e em pesquisas que foram validadas somente por uma elite acadêmica.

Ao longo da história, Lassiter (2005) afirma que etnógrafos realizaram trabalhos colaborativos, mas que muitos desses foram marginalizados ou esquecidos. Porém, na contemporaneidade, com as complexidades do mundo pós-industrial e pós-colonial, cresceu a necessidade da realização de pesquisas mais colaborativas e menos etnocentradas. São poucos os projetos etnográficos hoje que não consideram uma abordagem mais recíproca, que engaje múltiplas vozes, agendas e interesses sociais, culturais e políticos. O caminho ainda é longo para possibilitar espaços realmente adequados para todas as vozes que participam e colaboram com as pesquisas, mas a troca, o diálogo e a escrita acessível, são um começo para um fazer etnográfico mais justo.

1.1 O campo e o contexto da pesquisa: uma etnografia em Moçambique

Comecei a fazer etnografia sobre o consumo de tecnologias ainda na graduação, no ano de 2013. Naquele período, pesquisava adolescentes de uma escola pública da cidade de Santa Maria, Rio Grande do Sul, Brasil. Já no mestrado, que iniciei em 2015, realizei uma etnografia sobre o consumo de smartphones com mulheres de camadas populares, de diferentes faixas etárias, na mesma cidade. Estudando, ao longo do mestrado, sobre o consumo de smartphones por mulheres, foi possível perceber que existia um uso específico de gênero dos smartphones. Algumas questões observadas no campo como a sexualidade, a maternidade e o corpo feminino (além de outros aspectos de suas vidas), pareciam determinar grande parte do consumo de smartphones das interlocutoras. Seguindo essa linha de análise, como proposta para tese de doutorado, decidi então investigar especificamente sobre os usos de gênero de mídias sociais e aplicativos por mulheres.

Depois de ingressar no Doutorado, tive a oportunidade de realizar um período de estágio sanduíche em Moçambique, na Universidade Pedagógica de Maputo, pelo Projeto Educomunicação Intercultural e pelo Programa Abdias nascimento – Capes. Meu objetivo era desenvolver atividades de ensino e pesquisa na cidade de Maputo, no período de agosto de 2019 a janeiro de 2020. Meu projeto de pesquisa de doutorado então se transforma, para um estudo etnográfico com mulheres moçambicanas, sobre suas apropriações das tecnologias digitais.

Em números, são 8.286 km que separam Santa Maria - RS, Brasil, de Maputo – Moçambique, e muitas horas em aviões (Figura 01).

Figura 01 – Meu trajeto de pesquisa em mapa



Fonte: Mapa adaptado do suportegeografico77.blogspot.com.br, 2020.

Maputo é a capital de Moçambique e está situada na Província de Maputo. A cidade, localizada no extremo sul do país, possui, segundo o Boletim de Indicadores Demográficos da Cidade de Maputo (2019), 1.122.607 habitantes. Moçambique fica no sul do continente africano e faz fronteira com países como África do Sul, Suazilândia, Zimbábue, Zâmbia, Malawi e Tanzânia. Assim como o Brasil, Moçambique também foi colonizado por portugueses, e a independência do país foi proclamada somente em 1975. As primeiras eleições multipartidárias de Moçambique ocorreram no ano de 1994. O país é considerado democrático e tem a FRELIMO (Frente de Libertação de Moçambique) no governo desde a independência⁸.

Moçambique possui onze províncias, como é possível visualizar na imagem que segue (Figura 02). Apesar de frequentemente considerarem que o país tem apenas dez províncias, a cidade de Maputo também tem estatuto de província e um governador provincial. As principais exportações de Moçambique, segundo informações do Portal do Governo, são camarões, algodão, caju, açúcar e chás; e como recursos naturais o país possui energia hidrelétrica, gás natural, carvão, minerais e madeiras.

⁸ Informações sobre Moçambique retiradas do Portal do Governo de Moçambique. Disponível em: <<https://www.portaldogoverno.gov.mz/>> Acesso em: junho de 2020.

Figura 02 – Mapa de Moçambique



Fonte: Mapa adaptado do flashweather.com/PT/Mozambique.php, 2020.

Na cidade de Maputo, são poucos os espaços que possuem redes de internet *Wi-Fi*. O acesso é feito, principalmente, através de smartphones e de internet 3G, como mencionado na Introdução. Os “megas” (megabytes) para conexão com a internet são comprados aos poucos, conforme se tem meticais (moeda de Moçambique) para a recarga do celular. A cada compra de megas, é possível acessar um pouco de conteúdo e, em função disso, as mídias sociais mais utilizadas no país são o *WhatsApp* e o *Facebook*, porque consomem menos dados móveis (esse tema é aprofundado no capítulo 3 desta tese).

Assim que cheguei em Maputo, na manhã do dia 15 de agosto de 2019, fui recebida por uma van (transporte) da Universidade Pedagógica, que me buscou no aeroporto e me levou até a Residência Universitária, a qual se encontra anexada ao campus Lhanguene da UP. O cenário da Universidade foi um dos primeiros que conheci no país (Figura 03). Ao longo dos meses do estágio sanduíche, além de me dedicar a pesquisa de campo, participei de atividades da Universidade, ministrei palestras e aulas, fui ouvinte de eventos acadêmicos e culturais, entre outros. Em meio a esse período, em outubro de 2019, precisei pausar minhas atividades acadêmicas em decorrência de uma

infecção renal e cálculo renal, que me levaram até o Hospital Privado de Maputo. Diante dessa situação, recebi o tratamento adequado de médicos moçambicanos e contei com o apoio de amigos e amigas, tanto moçambicanos quanto brasileiros. A Universidade e as professoras com as quais eu estava em contato também foram muito solidárias nesse período.

Figura 03 - Fotos da Universidade Pedagógica - Campus Lhanguene



Fonte: Fotos do arquivo pessoal de Camila Rodrigues Pereira, Maputo, 2019.

Nos meses em que vivi em Moçambique, residi na Residência Universitária da Universidade Pedagógica de Maputo, o que me oportunizou conviver diariamente com mulheres moçambicanas de baixa renda e entender suas rotinas, escutar suas histórias, compartilhar momentos, criar laços de amizade, além de observar seus usos das tecnologias digitais. Em decorrência dessa aproximação, algumas colegas de residência se tornaram interlocutoras desta pesquisa. A Residência Universitária se localiza em um bairro mais afastado do centro da cidade. Para se candidatar a uma vaga na moradia, a acadêmica (ou o acadêmico) precisa comprovar um atestado de pobreza e um documento que explique sobre a sua situação. Além disso, alunos estrangeiros ou que estão realizando somente um período de estágio na Universidade Pedagógica de Maputo (como foi o meu caso) também podem solicitar uma vaga no prédio. Em média, vivem na Residência Universitária 100 alunos, tanto de cursos da graduação quanto da pós-graduação.

Figura 04 - Fotos da cidade de Maputo e com colegas da Residência Universitária



Fonte: Fotos do arquivo pessoal de Camila Rodrigues Pereira, Maputo, 2019.

Para a minha entrada no campo de pesquisa em Moçambique, em agosto de 2019, foi fundamental a apresentação da pesquisadora para as mulheres por meio de indicação. A relação com as universitárias foi construída entre os trançares e o cotidiano na Residência, mas minha colega brasileira, com a qual eu dividia o quarto, foi essencial no começo dessas interações. Ela havia chegado há dois meses no país e me apresentou às residentes com as quais ela conversava mais. As professoras da Universidade Pedagógica também foram essenciais no início da pesquisa, pois me apresentaram mulheres de fora da Residência Universitária. Nas seções 1.3 e 1.4 deste capítulo descrevo, com maior profundidade, como foram construídas as relações com as participantes da pesquisa.

A primeira etapa de um campo de pesquisa presencial, na cidade de Maputo, teve a duração de seis meses, porém, através da etnografia para a internet, continuei a pesquisa com as mulheres através das mídias sociais ao longo dos anos de 2020, 2021, 2022 e início de 2023.

Na pesquisa de campo existem instrumentos e técnicas importantes para que os dados sejam produzidos de maneira mais efetiva, como já mencionado no tópico anterior deste capítulo. Para esta tese utilizei as entrevistas em profundidade e a observação participante, tanto de modo presencial quanto na internet, além do diário de campo. A observação nas mídias sociais se deu nas plataformas *WhatsApp*, *Instagram* e *Facebook*. As entrevistas em profundidade presenciais foram realizadas nos locais de trabalho das interlocutoras e em espaços públicos, e as entrevistas *online* ocorreram através do *WhatsApp* e do *Google Meet*. As trocas de mensagens de texto no *WhatsApp* também foram

constantes, desde diálogos cotidianos, sobre o tempo, sobre família, sobre os estudos, quanto sobre tópicos específicos de minha pesquisa. Com Eugênia os diálogos no aplicativo eram mais frequentes, e também os áudios encaminhados. Poucas vezes conseguimos realizar ligações por áudio ou vídeo, mas essas foram muito importantes para fortalecer nossas conexões.

Pensar em uma continuação do campo de pesquisa a partir do Brasil, em uma etnografia para a internet, se fez necessário para que a comunicação e o aprendizado com as mulheres moçambicanas fossem contínuos ao longo dos anos da pesquisa. Fazer uma etnografia sobre tecnologias, mídias sociais, aplicativos e questões de gênero, em um país distinto, demanda tempo e implica escrever também sobre questões históricas, culturais, políticas, legais; implica estudar sobre as desigualdades, sobre acesso, colonização, e sobre todas as relações que estão em volta da pesquisa e dos sujeitos pesquisados.

O receio de escrever de forma equivocada sobre outras pessoas e sobre outra cultura caminhou comigo por muito tempo enquanto estava no campo. Sabia que não poderia realizar uma pesquisa em Moçambique apenas nos seis meses de Doutorado Sanduíche que me foram oportunizados. Quanto mais eu vivia a realidade do país, conhecia pessoas, lugares, fazia amizades, mais certeza eu tinha de que não conhecia nada e de que precisaria de anos para poder conseguir escrever uma pesquisa sobre os usos das tecnologias digitais por mulheres moçambicanas. Compreendi, então, que os primeiros seis meses de campo seriam apenas o começo da pesquisa. A utilização da descrição densa, característica da etnografia, também se fez muito importante, no sentido de possibilitar uma apresentação das participantes da pesquisa, de suas histórias, contextos, e de escrever sobre o que é importante para elas.

Além disso, percebi, a partir da etnografia realizada no período de mestrado (PEREIRA, 2017), que estando o *online* integrado ao *off-line*, se torna difícil realizar uma etnografia com um campo presencial sem realizar, ao mesmo tempo, uma etnografia para a internet. Quando conhecemos uma pessoa hoje e estabelecemos uma relação de confiança, trocamos número de telefone, adicionamos no *Facebook*, no *Instagram*, no *WhatsApp*. Como afirmam Miller et al. (2019) e Hine (2015), nosso uso da internet, principalmente após as mídias sociais, está integrado à nossa vida cotidiana. Por mais que tenhamos diferentes níveis de desigualdade de acesso, no Brasil e em Moçambique, e distintas

internets, *Facebooks* e práticas de uso das tecnologias, compreendemos que o *online* e o *off-line*, o real e o virtual, o digital e o analógico, não devem ser entendidos como opostos, porque há múltiplos deslizamentos possíveis entre eles.

Realizar uma etnografia para a internet com as interlocutoras que estão em Maputo implica ainda compreender a diferença de fuso horário, a questão da desigualdade de acesso à internet e os diferentes usos que são feitos das mídias sociais. As mensagens que recebo durante a madrugada, de mulheres moçambicanas, foram encaminhadas pela manhã em Maputo, por exemplo. São cinco horas de diferença de horário entre Brasil e Moçambique, o que parece pouco, mas acaba influenciando na relação entre a pesquisadora e as participantes da pesquisa, no tempo das interações, na demora para responder uma mensagem e para ver uma publicação. Quando acordo e visualizo as mensagens, em Maputo já é o horário do almoço. Desencontros acabam ocorrendo entre uma interação e outra, a disponibilidade para conversas mais longas acaba sendo em horários distintos e a relação precisa ser construída de forma mais conjunta e colaborativa.

Em relação à desigualdade de acesso à internet, são poucos os espaços que possuem redes de internet *Wi-Fi* em Maputo, como mencionado, e o acesso é feito, principalmente, através dos dados móveis. As mensagens trocadas com as participantes da pesquisa através do *WhatsApp* e do *Messenger*, vez que outra, são interrompidas porque os megas acabam (e não sei quando a conversa irá continuar, já que depende de a interlocutora ter meticais para conseguir comprar mais).

Porém os desafios e limitações não existem apenas em uma etnografia para a internet. Os etnógrafos têm limitações em qualquer lugar, tanto *off-line* quanto *online* (HINE, 2015). Mesmo que uma pesquisa seja realizada em uma aldeia, baseada em interações face a face, por um período longo de tempo, o etnógrafo acaba se aproximando e observando mais um grupo (HINE, 2015) e passa por diferentes imprevistos. Archambault (2009), por exemplo, relata que enquanto procurava “ser legal” para ganhar a aceitação entre os jovens moçambicanos no seu campo de pesquisa em Inhambane, acabou ganhando rejeição por parte dos vizinhos, principalmente dos mais velhos, que acreditavam que ela não estava sendo “boa esposa”, pois passava muito tempo fora de casa.

O envolvimento da pesquisadora em atividades consideradas polêmicas a fez vítima de fofocas intensas, o que a levou a pensar até na possibilidade de mudança de campo de pesquisa (ARCHAMBAULT, 2009).

Miller e autores (2019) salientam que fazer etnografia é mais do que observar a distância, é se envolver, e que na internet o fazer etnográfico não pode ser diferente. Não basta ser apenas “amigo” de *Facebook* de seus interlocutores (PEREIRA, 2017), é preciso acompanhar, trocar *likes*, mensagens, comentar, manter uma relação, assim como se estabelece um vínculo no campo presencial. A relação estabelecida através da etnografia é de troca e construção conjunta, e o caminho para lidar com os desafios encontrados no campo de pesquisa é a elaboração de uma pesquisa etnográfica cada vez mais elaborada com as pessoas, e não apenas sobre elas.

No quadro 01, que pode ser visualizado a seguir, trago um resumo de dados e estatísticas sobre Moçambique, que foram citados ao longo do texto e que foram dispostos de forma agrupada para melhor visualização e entendimento dos leitores.

Quadro 01 – Dados e Estatísticas sobre Moçambique

Seção	Informação
Dados de 2017: CENSO da população moçambicana	
População em Moçambique	29.318.301
Mulheres em Moçambique	15.192.908 (51,8%)
Homens em Moçambique	14.125.393 (48,2%)
População em Maputo Cidade	1.122.607
População com posse de telefone celular no país (%)	26,4%
População com acesso à internet no país (%)	6,6%
População com acesso a computador no país (%)	4,4%
Dados de 2021: DATA REPORTAL MOZAMBIQUE	
Penetração de internet em Moçambique em 2021 (%)	21,2%
Número de usuários de mídias sociais em 2021 (%)	9,5%

Dados de Aspectos Gerais	
Capital de Moçambique	Maputo
Moeda	Metical
Ano de Independência do país	1975
Ano das primeiras eleições multipartidárias	1994

Fonte: Quadro produzido pela autora a partir dos dados do Instituto Nacional de Estatística (INE) de Moçambique, do Censo de 2017 do país e da pesquisa Data Reportal Mozambique 2021.

No que diz respeito ao período que estive presencialmente em Maputo, entre 2019 e 2020, ocorreram momentos importantes para a história do país os quais pude assistir de perto, como a campanha política de 2019, as Eleições em Moçambique, em outubro de 2019, a contagem dos votos, a posse do novo Presidente da República, Filipe Nyusi, em 15 de janeiro. Estar em Moçambique em período eleitoral foi importante para conhecer mais sobre o sistema político e a história do país. A campanha de 2019 teve violência, com diversas pessoas feridas, casas incendiadas pelo país e dezenas de pessoas assassinadas. Meus amigos moçambicanos também comentavam sobre presos políticos e pessoas que eram ameaçadas. Mas em geral, minhas amigas moçambicanas não gostavam de falar sobre política, sentiam receio e não respondiam as perguntas que eu fazia sobre a temática. Por conseguinte, também não falavam sobre votos e não publicavam conteúdo sobre política em suas mídias sociais. Fui recomendada a não sair da Residência Universitária no dia das eleições, porque poderia ser perigoso. O partido da FRELIMO (Frente de Libertação de Moçambique), que está no poder há quatro décadas, ganhou as eleições presidenciais novamente no país. Os moçambicanos e moçambicanas também elegeram deputados e governadores em outubro de 2019. O período após as eleições foi marcado por cidadãos denunciando violências e ameaças por conflitos políticos. Para maior reflexão sobre a violência eleitoral em Moçambique ler as pesquisas de Nathaly Xavier da Silva Schutz (2021) e Carlos Romano Siteo (2021). Como pesquisadora da área da Comunicação, e tendo graduação no curso de Comunicação Social - Publicidade e Propaganda, foi interessante, ainda, observar as campanhas políticas dos partidos: as propagandas nas rádios, que eu ouvia enquanto estava nos chapas; os panfletos

dos partidos colados em grandes muros, que quase os revestiam, com frases e as fotos dos candidatos.

Ainda acerca do contexto presencial da pesquisa, quando cheguei em Maputo em agosto de 2019, o país estava se recuperando de fortes ciclones que tinham atingido as províncias de Inhambane, Manica, Sofala, Tete e Zambézia em março e maio daquele ano. Os ciclones Idai e Kenneth deixaram dezenas de casas, hospitais, escolas, estradas e estabelecimentos destruídos, além de provocarem dezenas de mortes e afetarem mais de 2 milhões de pessoas no país, segundo dados do Comitê Internacional da Cruz Vermelha e dados da UNICEF⁹. No período em que eu estava realizando o intercâmbio acadêmico também ocorriam na província de Cabo Delgado, no norte do país, sérios conflitos armados, o que preocupava muito as interlocutoras da pesquisa. Esses conflitos iniciaram em 2017, pioraram após as eleições de 2019 e em 2023 (ano de apresentação desta tese) eles seguem ocorrendo. Estima-se que a violência e os ataques de grupos armados deslocaram cerca de 1 milhão de moçambicanos da província, que buscaram refúgio em outras regiões do país. Os responsáveis pelas centenas de mortes nesses conflitos são grupos radicais islâmicos. Cambrão e Julião (2022), em artigo publicado após a observação de anos de conflito, analisam algumas causas e implicações em torno dessa guerra.

Enquanto eu estava em Moçambique, em setembro de 2019, um mês antes das eleições, o país também recebeu a visita do Papa Francisco, o que foi um grande acontecimento para a comunidade católica do país, o qual descrevo no capítulo cinco do trabalho.

Esses acontecimentos, assim como outros que serão descritos ao longo do trabalho, marcaram o contexto presencial de produção da pesquisa, que ocorreu entre agosto de 2019 e janeiro de 2020. De volta ao Brasil, no início do ano de 2020, o mundo anunciava o aumento dos casos de Covid-19, a Organização Mundial da Saúde declarava pandemia do novo coronavírus e os países comunicavam protocolos e medidas de prevenção contra a doença. Essa mudança de cenário marca um novo momento da pesquisa, a qual passou a ser realizada a partir de contato *online* com as interlocutoras e observação através das mídias sociais.

⁹ Dados da UNICEF sobre os ciclones Idai e Kenneth em Moçambique. Disponível em: <<https://www.unicef.org/mozambique/ciclone-idai-e-kenneth>> Acesso em: dezembro de 2022.

1.2 A construção da percepção da pesquisadora a partir do escutar, observar e escrever

A observação participante e as entrevistas em profundidade com as mulheres moçambicanas foram essenciais para a criação de laços de confiança, de aprendizado mútuo e para a concretização do texto etnográfico. Para além disso, o registro - do que aprendi, senti e analisei - no diário de campo foi fundamental. Por realizar a pesquisa de campo em outro país, Moçambique, também optei por realizar um diário de campo em vídeo, no qual gravei poucos segundos de todos os meus dias, para lembrar das cores, dos sons, dos olhares, dos sorrisos e das sensações.

Para refletir sobre a construção da percepção, da observação e da etnografia como experiências de aprendizado, trago as obras de Calva (2019), Viveiros de Castro (2002), Ingold (2013) e Gibson (2015). O livro organizado por Silvia Calva (2019), intitulado *Autoetnografia: uma metodologia qualitativa*, traz reflexões que contribuem muito para quem trabalha com etnografia. O primeiro capítulo do livro, de autoria de Ellis, Adams e Bochner (2019), faz um panorama sobre a autoetnografia. Ao utilizar princípios tanto da autobiografia quanto da etnografia, a autoetnografia pode ser compreendida como processo e produto, e surge, também, de uma necessidade de resistir ao colonialismo e as pesquisas que exploram os indivíduos de uma cultura para obter benefícios econômicos, profissionais e depois ignoram os laços criados com os membros do grupo pesquisado. A obra reflete sobre modos de fazer pesquisas menos coloniais, mais acessíveis e que sensibilizem o leitor para questões que são importantes para os indivíduos pesquisados.

A partir da autoetnografia, outra construção da percepção e da observação do que se é pesquisado pode ser escrita, pois essa metodologia reconhece a subjetividade, o emocional e a influência do pesquisador na investigação, ao contrário de algumas etnografias, que ocultam que essas questões existam. Outra característica importante é que os estudiosos da autoetnografia reconhecem que diferentes pessoas possuem “suposições diferentes sobre o mundo - maneiras diferentes de falar, escrever, valorizar e

acreditar - e que as formas convencionais de fazer e pensar sobre a pesquisa são estreitas, limitadoras e paroquiais” (ELLIS, ADAMS, BOCHNER, 2019, p.20).

Conhecer mais sobre a autoetnografia me fez refletir sobre meu campo de pesquisa em Moçambique e sobre os momentos de escrita em meu diário de campo; momentos em que escrevemos epifanias e que são, muitas vezes, essenciais para o aprendizado sobre nós mesmos, sobre como nos sentimos.

Ellis, Adams e Bochner (2019) também afirmam que o momento da escrita pode ser terapêutico, pois escrevemos para dar sentido a nós mesmos e as nossas experiências. Principalmente no período de trabalho de campo presencial, que realizei de agosto de 2019 a janeiro de 2020, na cidade de Maputo, a escrita no diário de campo foi muito importante para o processo de entendimento sobre o que estava observando, escutando e vivendo. Além de escrever sobre o que eu observava para a pesquisa, eu escrevia sobre como me sentia; sobre as vezes que senti entusiasmo, que me senti feliz, grata, e sobre as vezes que também senti desconforto, medo e vontade de voltar para casa. Ademais, o exercício da escrita autoetnográfica (ou etnográfica) é um momento que pode ser utilizado para melhorar e entender nossos relacionamentos, reduzir preconceitos e dar às pessoas uma voz que, antes do exercício da escrita, talvez elas não se sentissem possuídas (ELLIS, ADAMS, BOCHNER, 2019).

Para além da terapia a partir da escrita do pesquisador, os momentos de entrevistas, o ouvir e o prestar atenção no que os interlocutores têm a falar, também podem ser terapêuticos. Soninha, interlocutora da pesquisa, falou-me, ao final de nossa primeira conversa longa para a pesquisa, que aquele momento de entrevista tinha sido tão bom “como um dia na praia”. Ela suspirou e disse calmamente que com a nossa conversa ela pôde “espairecer”. Estar atenta a fala de Soninha e me mostrar interessada em suas histórias talvez tenha sido mais importante para ela, naquele momento, do que para a própria pesquisa. Muitas vezes as pessoas não têm ouvidos atentos “a seu dispor” ou com quem compartilhar suas histórias, seus sentimentos, ainda mais com uma rotina de trabalho exaustiva, que não permite momentos de lazer e tranquilidade.

Além da escrita e da escuta serem como uma forma de terapia enquanto estamos fazendo pesquisa (ELLIS, ADAMS, BOCHNER, 2019), elas também são maneiras de encontrar o caminho de volta para casa, como afirma Ingold (2013). A etnografia, segundo Ingold (2013), é um modo de aprender, também,

sobre nós mesmos, sobre nossa voz, sobre nossa forma de escrever, sobre como pensa a nossa mente. Fazer etnografia em Moçambique me fez aprender um universo, tanto sobre as mulheres moçambicanas, suas histórias, sua cultura, seus valores, quanto sobre mim mesma, minhas forças, fraquezas, meus valores. A etnografia e as experiências que vivemos com ela são aprendizados sobre o que pesquisamos e sobre quem somos.

Em complemento a essas reflexões sobre escuta e escrita, Eduardo Viveiros de Castro (2002) afirma que muitas vezes a relação entre o etnógrafo e os interlocutores é uma relação problemática, desigual e que não valoriza o que é importante para os próprios participantes da pesquisa. Segundo o autor, um dos problemas é que geralmente o pesquisador sabe demais sobre o “nativo” desde antes de sua ida a campo, e com isso ele predefine e escreve sobre o mundo possível desse “outro”. De modo crítico, Viveiros de Castro (2002) compreende que – frequentemente - o antropólogo responde pelo nativo, e que muitas vezes só há espaço para o nativo concordar com ele.

Além disso, segundo o autor, o etnógrafo costuma associar o nativo a si mesmo e toma as ideias dele como conceitos que são dotados de outros significados. Quando escutamos os participantes de nossa pesquisa temos a tendência de relacionar e associar o que escutamos com coisas já conhecidas e já lidas por nós. Observar as coisas através dos nossos valores é frequente, mas deve ser parte do exercício diário do fazer etnográfico compreender o conhecimento dos interlocutores a partir de seus pensamentos, das suas verdades e experiências.

Ao escrever sobre *Os porcos dos índios e Os corpos dos índios*, Viveiros de Castro (2002) reflete sobre os diferentes significados e percepções que podemos ter de animais, corpos, humanos e vidas. Os exemplos usados pelo autor, de “porcos” e de “corpos”, mostram ao leitor que as distintas percepções vindas de nativo e de pesquisador não precisam ser entendidas como um problema a ser solucionado, como uma prova que irá testar se acreditamos nas crenças dos interlocutores e desacreditamos no que aprendemos ao longo dos anos. O diferente significado de algo para os participantes da pesquisa, na realidade, não precisa nos dizer uma verdade sobre esse algo (objeto, animal, situação), mas nos faz entender mais sobre eles mesmos. Viveiros de Castro (2002) entende que se para os participantes de sua pesquisa um peçari é um

humano, isso fala sobre o que é ser humano também, e que não precisamos pedir mais informações para eles, exigir explicações.

Vivendo como pesquisadora longe de casa, em uma cultura diferente da minha, confesso que muitas vezes o que vivenciamos e escutamos pede mais informações. Foram necessários meses de trabalho de campo e reflexão - e ainda serão necessários mais - para tentar enxergar as situações menos com os meus olhos de estrangeira, com conceitos pré-definidos, e mais com os olhos das interlocutoras, a partir de suas histórias e formas de se relacionar e entender a vida. Fazer etnografia é um aprender diário; é questionar nossas verdades, nossas crenças, nossas percepções, e se abrir para verdades desconhecidas e novas formas de compreensão de si e do mundo.

Gibson (2015) também reflete sobre diferentes modos de construção da percepção e utiliza como exemplos percepções distintas sobre terrenos, abrigos, água, objetos, ferramentas, alimentos, animais e exposições humanas.

Um pedaço de madeira, por exemplo, segundo o autor, pode ter diferentes percepções para diferentes indivíduos ou para diferentes animais. Percepções diferentes e usos diferentes. Podemos utilizar o raciocínio de Gibson para fazer uma relação com os estudos sobre consumo, que compreendem que nenhum objeto tem sentido dentro de uma sociedade a não ser pelo significado que os sujeitos atribuem a ele (SAHLINS, 2003).

Com as mídias sociais, os aplicativos e a internet, essa compreensão das diferentes percepções e usos também pode ser analisada. A pesquisa de Miller et al. (2019) nos mostra diferentes significados das mídias sociais para diferentes indivíduos. As mesmas plataformas são utilizadas de maneiras distintas porque são vistas com diferentes propósitos, a partir de variadas experiências e diversas culturas; elas não são usadas da mesma maneira porque o entendimento de uma mídia social não precisa ser igual.

Para Alima, interlocutora da pesquisa, o *Facebook* é uma forma de criar família. No *Facebook* ela encontrou parentes que não conhecia, que a família não tinha mais contato e que moram em outras províncias. O *Facebook* para Alima também é um lugar para encontrar pessoas que conversam assuntos sérios e amigos que ajudam e dão bons conselhos. Por outro lado, para Soninha, outra interlocutora, o *Facebook* não é uma boa mídia social. Ela acredita que no *Facebook* as pessoas tem o hábito de não mostrar coisas reais, e que a mídia

social pode ser usada para destruir a vida de alguém. É possível compreender que as duas diferentes percepções sobre o *Facebook*, advindas de duas diferentes mulheres moçambicanas, foram formadas a partir das experiências que tiveram com a mídia social. Criamos percepções a partir do que vivenciamos, a partir das sensações que aquela situação nos causou.

Pensando a partir de Viveiros de Castro (2002), podemos refletir que a diferente percepção ou significado que as mídias sociais têm para as pessoas, podem não nos dizer novas informações sobre as mídias sociais em si, sobre se é verdade ou não que ela significa algo bom ou algo ruim, mas sim, nos dizem muito sobre as pessoas que as estão usando, sobre seus valores e as experiências que elas tiveram.

1.3 Trançando confianças: laços construídos entre mulheres

Um dos pressupostos da etnografia é a construção dos laços de confiança entre pesquisadora ou pesquisador e os interlocutores da pesquisa. Esses laços são formados através de interação, trocas, diálogo, convivência e tempo. Neste subcapítulo, faço uma comparação metafórica da construção dos laços de confiança na pesquisa com a produção das tranças, tão presentes e importantes na cultura moçambicana, principalmente para as mulheres.

As tranças são formadas por fios entrelaçados. Essas tranças, que podem ser mais espessas ou mais finas, demandam tempo para serem produzidas. Elas são feitas e refeitas, exigem envolvimento, colaboração e confiança. O processo de elaboração das tranças me remete ao fazer etnográfico, pois os laços de confiança na pesquisa demoram a serem construídos, são delicados, demandam tempo, envolvimento, e também são feitos e refeitos.

O trançar está presente na vida das mulheres moçambicanas desde a infância. As tranças, que podem ser da cor do cabelo ou coloridas, são plantadas (aplicadas) na raiz do cabelo e desenvolvidas como uma arte, podendo ter diferentes formatos, texturas, comprimentos e acabamentos. As tranças podem ser feitas por uma pessoa só ou por diversas mulheres, que se reúnem e revezam em volta do cabelo a ser trançado e, em colaboração, fazem com que o processo seja mais rápido. O tempo dessa construção também varia de acordo com o tipo de trança, podem levar horas para serem feitas ou até mais de um

dia. Denise Cruz (2012) aborda os diversos aspectos envolvidos na construção desses entrelaces, na pesquisa *Seguindo as tramas da beleza em Maputo*.

Quando cheguei a Maputo, em agosto de 2019, eu não conhecia as pessoas, os lugares, os códigos presentes na cultura. Eu conhecia uma das línguas faladas, o português, mesmo que fosse um português do Brasil, diferente do português Moçambicano. Mas pelas ruas de Maputo, diversas vezes, pessoas que estavam conversando em português me viam e passavam a conversar em outra língua, em alguma língua materna, para que eu não entendesse. Eu só sabia que estavam falando de mim porque ouvia a palavra *mulungo*, que em Changana (uma das línguas maternas do país) significa branco, estrangeiro. Também ouvi pelos corredores da residência universitária que algumas meninas não tinham nenhuma amiga branca, ou que não costumavam confiar em pessoas brancas. Esses fatos me fizeram compreender que os laços de confiança entre nós poderiam levar ainda mais tempo para serem criados.

Ser uma mulher estrangeira e branca, que não conhecia sobre Moçambique, poderia criar distanciamentos, barreiras e desconfianças, mas com o passar dos meses, me tornei amiga de diversas meninas da residência, da Universidade e de Maputo. Muitas das participantes da pesquisa se tornaram minhas amigas antes de interlocutoras e consultoras do trabalho.

Eugênia, interlocutora que apresento na seção seguinte do capítulo, foi fundamental nesse processo de construção de laços de confiança, por me inserir nos trançares cotidianos de outras meninas da residência, por me chamar para ajudar a trançar (ou tentar), por me possibilitar observar, por pedir que eu desfizesse e refizesse suas próprias tranças e por me permitir a acompanhar na compra de mechas para tranças no Xipamanine¹⁰. Eugênia e outra amiga da residência universitária também fizeram tranças em meu cabelo.

¹⁰ O Xipamanine é um grande mercado informal localizado na capital moçambicana. De acordo com Stacciarini e Silva (2018) o Xipamanine é o maior mercado informal de Maputo e foi criado na década de 1940, tendo sido ampliado diversas vezes ao longo do tempo. Dados do Perfil Estatístico do Município de Maputo (2013) apontavam que o mercado contava com cerca de 4,5 mil bancas e barracas comerciais. Para além dessas, havia ainda outros milhares de comerciantes não fixos ou “ambulantes”. O grande mercado é formado por diversas barracas, corredores estreitos sobre o chão batido e movimentação intensa de pessoas (STACCIARINI; SILVA, 2018).

Figura 05 - Fotos de diferentes tranças na Residência Universitária



Fonte: Fotos do arquivo pessoal de Camila Rodrigues Pereira, Maputo, 2019-2020.

De trança em trança, se cria uma confiança. Utilizo as tranças como um exemplo, uma metáfora, mas compreendo que a participação nas atividades cotidianas das mulheres, não só no trançar, tornaram os nossos laços possíveis. Um dos pressupostos de Grossi (1992) é que a relação entre o pesquisador e seus interlocutores é central na construção de etnografias, conceitos e teorias. Além disso, para a autora, o gênero do pesquisador e sua subjetividade também influenciam na construção do campo de pesquisa. Se não fossem todas mulheres nessa relação entre pesquisadora e interlocutoras, não compartilharíamos nem os mesmos espaços da residência universitária, como quartos, banheiros e cozinha. Sermos mulheres nos permitiu compartilhar os trançares, os jantares, os objetos cotidianos e muitas histórias.

Grossi (1992) ainda recorda que com a inserção das mulheres no campo antropológico se percebeu que a Antropologia era androcêntrica, pois os pesquisadores até então sempre tinham sido homens e seus interlocutores também. Em diferentes campos de pesquisa, a “busca do outro” se dava sempre de um homem conversando com outros homens. “Margareth Mead, Ruth Benedict e algumas de suas seguidoras vão ser as primeiras a pensar as culturas

não só do ponto de vista dos homens, mas também das mulheres”, afirma Grossi (1992, p.10-11).

De acordo com a autora, quando a pesquisadora Annette Weiner, autora de *A riqueza das Mulheres* (1983), foi até as Ilhas Trobriand, descobriu, ao escutar e observar as mulheres, que existiam trocas não descobertas por Malinowski, como a troca do Dala, riqueza das mulheres, ligada às cerimônias de vida e de morte. Malinowski escreve sobre o Kula, e não sobre o Dala, porque não teve acesso ao universo feminino que Annette pôde ter. O gênero do pesquisador ou da pesquisadora determina, muitas vezes, as relações que são formadas e o que é encontrado – ou o que é mostrado - no campo. Como afirma Grossi (1992, p. 16), na busca do “outro” na pesquisa, acabamos encontrando a nós mesmos, e “cada caminho reflete a forma individual e subjetiva do encontro de si mesmo a partir do encontro com o outro”.

Vera Gasparetto (2019) ressalta a importância das convivências e aprendizados cotidianos em contextos de pesquisas transnacionais. A autora, que realizou a sua pesquisa com mulheres moçambicanas, destaca o valor do que ela chama de “com vivências” com as participantes da pesquisa: participação em atividades familiares, encontros afetivos, vivências nas casas, nos mercados, no quintal, participação em atividades culturais, exposições de arte, danças, músicas, entre outros. Gasparetto (2019) enfatiza que esses momentos cotidianos são fundamentais para conhecer a cultura, a vida das participantes da pesquisa e suas experiências concretas em espaços públicos e privados. Carregar uma capulana na bolsa, chegar nas casas das mulheres e amarrar o tecido em volta do corpo, foi uma estratégia que Gasparetto (2019) utilizou para se aproximar e criar uma identificação com as mulheres, o que lhe abriu muitas portas e conversas. O apreço que criei pelas capulanas também foi importante em meu campo, pois estreitou vínculos com as mulheres com as quais eu convivia, que me mostravam diferentes jeitos de amarrar o tecido e explicavam sobre seus variados usos e significados (Figura 06). Inclusive lembro do dia em que Milca, estudante e moradora da residência universitária na época, pediu para que eu comprasse capulanas para ela, porque gostava das capulanas que eu escolhia. Milca faleceu em 2022, por uma doença na cabeça - foi o que me contaram as amigas moçambicanas. Sua morte prematura foi repentina e dolorosa para todas da residência. Relembro os momentos com Milca através

das lembranças, de fotos, vídeos e relatos escritos no diário de campo. A leitura de Miriam Grossi (2004) em *A dor da tese* é amparo em momentos como esse, em que dói trabalhar na pesquisa, em que sentimos o luto por perder pessoas com as quais convivemos no campo.

Figura 06 – Comércio de Capulanas e primeiras vivências com o tecido



Fonte: Fotos do arquivo pessoal de Camila Rodrigues Pereira, Maputo, 2019.

As amizades que se criam no campo de pesquisa advêm de uma observação participante centrada em uma relação dialética entre intimidade e estranhamentos, como afirma Alpa Shah (2017), com uma abordagem holística e atenção para as relações sociais de um grupo de pessoas. Para Shah (2007) a observação participante, metaforicamente, exige que o pesquisador ou pesquisadora mergulhe fundo no mar da vida de outras pessoas e encontre maneiras de nadar com elas. A autora compreende que este nadar no mar pode ser arriscado, porque podemos temer a água e ficar na superficialidade, incapazes de deixar a nossa costa; podemos afundar no mar da vida de outras pessoas, incapazes de lidar com os desafios de tentar nadar de volta à praia; podemos não conseguir dar fim para nossa investigação; e por fim, diante da tensão entre participação e observação no campo, podemos apenas observar e não participar, ou podemos nos tornar verdadeiramente participantes e não conseguir mais observar os fenômenos como pesquisadores.

A etnografia exige compromisso, sociabilidade, humildade, e como afirma Alpa Shah (2017), exige capacidade de se entregar aos outros. Quando entramos no mar da vida de outras pessoas, como pesquisadores, precisamos saber nadar de volta a margem, como reflete a autora, e estar preparados para

que a margem esteja diferente daquela de onde partimos. Os laços de confiança trançados a partir de minha etnografia e observação participante me auxiliaram a nadar através do mar da pesquisa e da vida das interlocutoras. Ao segurar nas tranças, usei-as como cordas para ir e vir, para mergulhar no campo e para voltar à margem. Quando se volta à margem, tudo o que se pensa que sabe já mudou. As tranças, enroladas entre os dedos, podem estar firmes ou transpassar com suavidade e escapar da mão. A etnografia nos demanda resistência, permanência, mas também leveza e capacidade de nadar, repensar e recomeçar. A etnografia nos permite trançar conexões e criar redes, para que tenhamos um mar e uma margem seguros, nos quais podemos confiar, mesmo que ambos mudem e se transformem todas as vezes em que os adentrarmos.

1.4 Toda pesquisa etnográfica é uma colaboração: as mulheres moçambicanas

De acordo com Lassiter (2005), a própria lógica da etnografia, por definição, é uma colaboração. Uma pesquisa etnográfica só existe com a participação de pessoas, com envolvimento e construção conjunta. Nesse sentido, este tópico da tese é destinado a apresentar as principais interlocutoras, mulheres moçambicanas que colaboraram para que esta pesquisa fosse possível. Seus nomes foram alterados a fim de resguardar suas imagens e intimidades.

Das dez mulheres que apresento, cinco são estudantes, que vivem na residência universitária, e cinco são mulheres que trabalham em diferentes setores, como limpeza, segurança, vendas, área da saúde, entre outras. Nove são mulheres negras e uma é branca¹¹. Nove são mulheres cisgênero, que se identificam com o seu gênero biológico, e uma é mulher transexual. A maior parte das interlocutoras advém de outras províncias e se deslocou até Maputo, capital do país, em busca de estudo ou maior oportunidade de geração de renda.

No período em que realizei trabalho de campo presencial em Moçambique, de agosto de 2019 a janeiro de 2020, ocorreram as interações *off-line* com as interlocutoras. O contato com as estudantes universitárias iniciou na

¹¹ Para conhecimento, de acordo com dados do INE - Instituto Nacional de Estatística de Moçambique, em Maputo cidade, 95% da população se considera negra, 3% mestiça e 2% outros (brancas, indianas, chinesas, paquistanesas, etc.).

residência estudantil, desde os meus primeiros dias em Maputo. Como mencionado anteriormente no trabalho, o prédio que serve como residência universitária é dividido por setores: masculino e feminino. Cruzar com as outras mulheres que viviam por lá era rotineiro, seja nos corredores, na cozinha, no banheiro, na sala de convivência. A minha colega de quarto, também brasileira, havia chegado há dois meses em Moçambique e já estava mais próxima de algumas meninas, as quais me apresentou. O meu quarto, de número 121, com paredes de cor lilás, ficava localizado no primeiro andar, na frente do banheiro e ao lado das escadas. No segundo andar ficavam Eugênia, Rosália, Dayara e Nura, em diferentes quartos. Caila era a única das interlocutoras que também morava no primeiro andar da residência. Aos poucos, dia após dia, nos conhecíamos mais, nos cumprimentávamos mais, conversávamos mais. Em uma noite, na minha primeira semana na residência, jogamos jogos de palavras, como *Stop* e *Forca*. Na semana seguinte, Eugênia me auxiliou na compra da minha primeira capulana, quando fomos até a Baixa de Maputo. Certo dia, Dayara bateu na porta do nosso quarto para pedir esmaltes que eu havia trazido do Brasil; ela também ia até nosso quarto para pedir o carregador de celular emprestado. Caila, que sempre fazia doces e biscoitos, por vezes oferecia para que nós provássemos. Assim, de evento em evento, convivendo ao longo dos meses, a aproximação com as estudantes universitárias foi aumentando. Os diálogos eram frequentes e se mantiveram, através do *WhatsApp*, quando voltei para o Brasil. Até o momento de finalização desta tese o contato permanece com as amigas que fiz na residência universitária.

Já a relação com as outras participantes da pesquisa foi construída em diferentes meses de 2019, enquanto eu estava em Moçambique. Josina me foi apresentada através de minha colega de quarto, também intercambista brasileira. Josina estava aprendendo a tocar violão com ela e por esse motivo, ocasionalmente, frequentava a residência universitária. Ao longo dos meses, Josina nos levou para conhecer muitos lugares da cidade e também viajamos juntas para a África do Sul. A Penélope me foi apresentada em um almoço, em um restaurante da cidade, com outras duas brasileiras. Alima e Soninha eu conheci em seus ambientes de trabalho, através de indicação de professoras da universidade. Genifa, que eu também conheci no ambiente de trabalho, por outro lado, não me foi apresentada por outras mulheres. Regularmente eu passava

por seu local de trabalho e começamos a conversar sobre assuntos cotidianos, até estabelecermos uma relação de confiança e começarmos a trocar ideias sobre o tema de minha pesquisa. Com Alima, Soninha e Genifa o contato não permaneceu após a minha saída do país.

Nove das participantes da pesquisa se consideram mulheres advindas de famílias pobres ou simples, e uma se considera pertencente a uma camada média em termos socioeconômicos. O conceito de pobreza em Moçambique é distinto do conceito de pobreza no Brasil. No Brasil, o IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) criou um sistema que divide a população em categorias de acordo com as diferenças econômicas, sendo elas: classe A, classe B, classe C, classe D e classe E. A classe social de uma família é baseada em uma medição de renda familiar mensal, bens de consumo, educação e estilo de vida. Em Moçambique, no entanto, não há uma categorização da população por classes ou por renda mensal. No Censo e em outros estudos estatísticos realizados pelas instituições do país, não há dados oficiais sobre uma média de renda mensal em meticais da população.

As interlocutoras da pesquisa que trabalham em setores de limpeza e segurança, por exemplo, ganham cerca de um salário mínimo moçambicano. Em média, elas recebem 4 mil meticais mensais. Realizando uma conversão em fevereiro de 2023, 4 mil meticais equivalem a 62,51 dólares americanos, 58,69 euros ou 323,03 reais (moeda brasileira). O salário mínimo do país varia de acordo com os diferentes setores de atividade existentes. Para elucidar: a área de Agricultura, Pecuária, Caça e Silvicultura possui um salário mínimo distinto da área de Construção, que também é diferente do salário recebido pela área de Administração pública, defesa e segurança, e assim por diante.

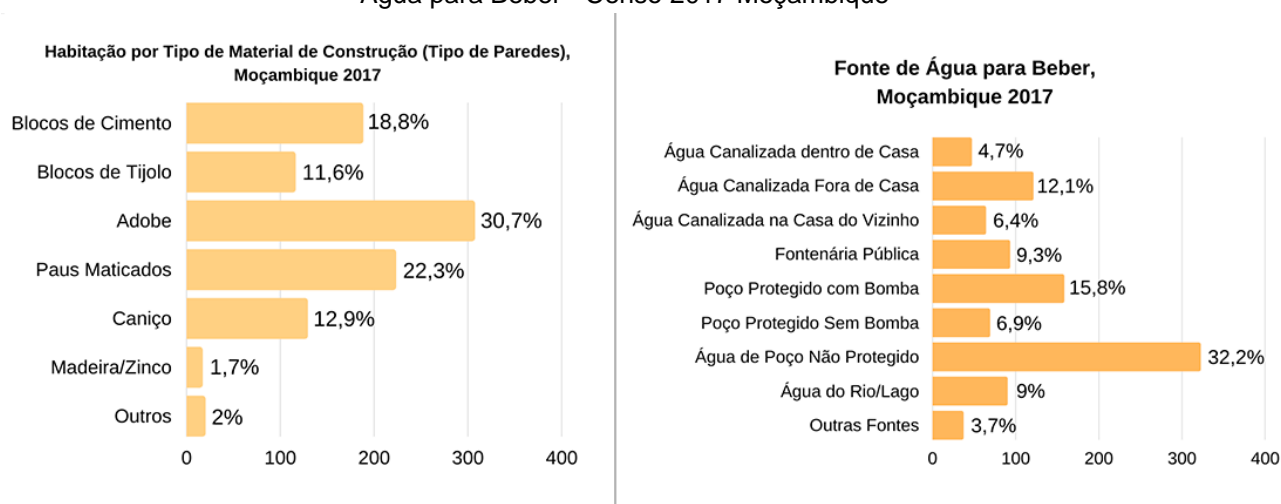
Em uma pesquisa realizada com mulheres, sobre as percepções de pobreza e gênero em Moçambique, Ana Loforte (2008) percebe que o conceito de pobreza está associado não apenas à renda e posse de bens materiais mas, de igual forma, a relações familiares mais estáveis e a uma maior intervenção do Estado em relação ao fornecimento de condições econômicas e sociais para seu desenvolvimento. De acordo com dados do Banco Mundial¹², estima-se que 64,6% da população moçambicana viva com menos de US\$ 1,90 por dia. Outra

¹² Informações disponíveis em: <<https://data.worldbank.org/country/mozambique>> Acesso em: fevereiro de 2023.

informação importante, que auxilia na compreensão do estilo de vida da população, é que cerca de dois terços da população vivem e trabalham em zona rural. De acordo com dados do Censo de 2017, 33,4% dos moçambicanos e moçambicanas vivem em área urbana, enquanto 66,6% possui residência em área rural. Além disso, a porcentagem da população que tem acesso a eletricidade, segundo dados de 2020 do Banco Mundial, é de 30,2%.

No período em que estive presencialmente em Maputo pude conviver com pessoas de diferentes camadas sociais, que possuíam distintas profissões e estilos de vida, que habitavam bairros diversos e que eram provenientes de famílias com diferentes origens. Conhecendo sobre os diferentes contextos do país, foi possível perceber uma assimetria, em termos de desenvolvimento regional e acesso, entre as regiões centrais e periféricas, entre o campo e a cidade e entre as regiões Sul e Norte do país. As zonas rurais e as áreas mais pobres das zonas urbanas são afetadas pela falta de serviços básicos, como água encanada, saneamento e higiene. Os gráficos que seguem, recriados a partir dos Resultados do Censo 2017, mostram que somente uma pequena parte da população moçambicana tem acesso a água encanada (ou canalizada) e que a maioria das habitações são construídas a partir de Adobe e Paus Maticados.

Figura 07 – Gráfico de Habitação por Tipo de Material de Construção e Gráfico de Fonte de Água para Beber - Censo 2017 Moçambique

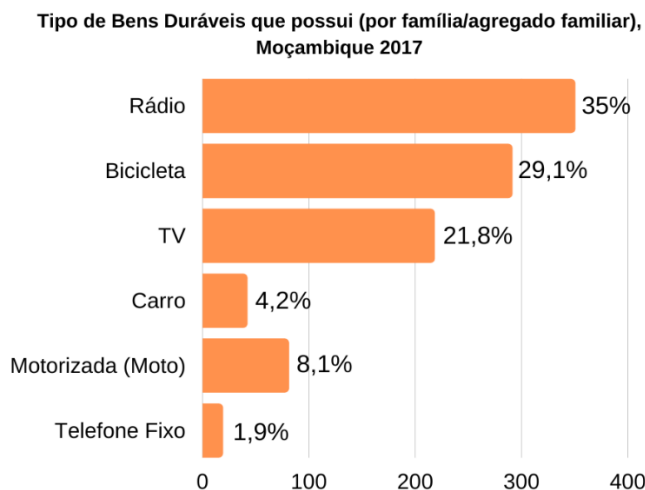


Fonte: Gráficos recriados a partir dos Resultados do Censo 2017 de Moçambique.

Somando as pessoas que possuem “Água Canalizada dentro de casa” com as que possuem “Água Canalizada Fora de Casa” há um total de 16,8% de moçambicanos e moçambicanas que possuem água encanada no país. 32,2%

da população bebe água de poço não protegido, o que afeta, além da saúde de homens, mulheres e crianças, o bem-estar, a qualidade de vida e também as taxas de mortalidade do país. Outro resultado advindo do Censo de 2017 que interessa a esta pesquisa é o de acesso a bens de consumo (Figura 08). A investigação realizada pelo Instituto Nacional de Estatística verificou que, em relação a porcentagem de famílias/agregados familiares, 35% possui acesso a rádio, 29,1% tem posse de bicicleta, 21,8% possui aparelho de televisão e 1,9% tem telefone fixo. Acerca de veículos automotores, 4,2% tem acesso a carro e 8,1% a motorizadas (ou motos, como é falado no Brasil).

Figura 08 - Gráfico sobre Posse de Bens Duráveis - Censo 2017 Moçambique



Fonte: Gráfico recriado a partir dos Resultados do Censo 2017 de Moçambique.

A menção e apresentação desses dados, como acesso à eletricidade, tipo de moradia, acesso a água e posse de bens duráveis em Moçambique, têm o intuito de auxiliar os leitores deste trabalho na compreensão de algumas características e situação socioeconômica do país. Todas as mulheres que participaram desta pesquisa, atualmente, residem em zonas urbanas, na cidade de Maputo, apesar de, em alguns casos, serem originárias de zonas rurais. Nenhuma das participantes da pesquisa vive na região central da cidade. As estudantes universitárias, que residem na Residência Estudantil, moram no bairro Chamanculo C, considerado um bairro periférico de Maputo. As casas das outras interlocutoras da pesquisa também se distanciam do centro e é preciso pegar um ou mais chapas para chegar até seus bairros, que não tive a oportunidade de conhecer nos meses que estive em Moçambique. Em relação a

posse de veículos automotores, somente a interlocutora que se considera de camada média possui um carro, que é da família.

Além dos dados mencionados, com base no Censo de 2017, poderíamos olhar para os números de acesso à educação e para as taxas de analfabetismo do país; porém, com base em minha experiência de campo, compreendo que os índices de acesso à educação formal e taxas de analfabetismo, no caso de Moçambique, não devem ser relacionados diretamente com o nível socioeconômico de cada moçambicano ou moçambicana, pois o país conta com mais de 20 línguas maternas, de origem bantu, e muitos de seus cidadãos optam por não aprender a língua considerada oficial, o português. Segundo o *Ethnologue*, publicação que cataloga línguas ao redor do mundo, Moçambique possui mais de 40 línguas faladas no país, porém, só considera 20 línguas nacionais¹³, para além do português. A diversidade linguística é uma das principais características de Moçambique e através dos dados estatísticos, das pesquisas teóricas, empíricas e de minha observação participante, é possível verificar que parte da população não tem interesse em aprender a língua portuguesa, seja por sua relação com a colonização, quanto pela sua simbologia de violência e imposição cultural. A história das escolas e da alfabetização em Moçambique também remete as primeiras instituições, escolas das missões religiosas e do período colonial. Nesse sentido, é possível inferir que a alta taxa de analfabetismo no país se dá, entre outros motivos, a essa resistência ao português (ou dificuldade de aprender o português) e a valorização das línguas maternas. Apesar do português ser língua oficial, ele é falado por uma parte da população moçambicana: segundo o Instituto Nacional de Estatística, 83,4% da população não tem o português como uma de suas línguas maternas. Portanto, muitas crianças só aprendem o idioma quando chegam à idade escolar.

No campo de pesquisa, diversos moçambicanos e moçambicanas contaram sobre a sua relação com as línguas maternas e com o português. Alguns relataram sobre a dificuldade em aprender a ler e escrever em português, sendo que em casa utilizavam línguas de origem bantu, que possuem uma

¹³ As 20 línguas nacionais que constam no site do Governo de Moçambique são: Cicopi, cinyanja, cinyungwe, cisena, cishona, ciyao, echuwabo, ekoti, elomwe, gitonga, maconde (ou shimakonde), kimwani, macua (ou emakhuwa), memane, suaíli (ou kiswahili), suazi (ou swazi), xichangana (changana), xironga, xitswa e zulu.

cultura de linguagem oral, e não de escrita e leitura. Outros relataram, por exemplo, que com as avós, geralmente, só conversavam em línguas maternas. Para incluir as línguas maternas no ensino escolar, Moçambique possui uma proposta de educação bilíngue nos planos curriculares do ensino básico. Essa proposta de ensino visa, além de valorizar as línguas nacionais, auxiliar no aprendizado de crianças, que muitas vezes desistem dos estudos porque possuem dificuldade de aprender a língua portuguesa. Nas zonas rurais de Moçambique a taxa de analfabetismo é de 62% entre as mulheres e de 36% entre os homens. Já nas zonas urbanas do país 25,7% das mulheres são consideradas analfabetas, para 11,2% dos homens (CENSO MOÇAMBIQUE, 2017). O Censo de Moçambique considera Taxa de Analfabetismo a porcentagem de pessoas com 15 anos ou mais de idade que não sabem ler nem escrever.

A pesquisa *Estatísticas da Cultura*, publicada em 2020 pelo Instituto Nacional de Estatística, apontou que a Emakhuwa é a língua mais falada no país, com 26,1% da população de 5 anos ou mais tendo ela como língua materna. A pesquisa destaca que é considerada língua materna a primeira língua com a qual uma pessoa aprende a falar, a língua nativa. Depois da Emakhuwa, as pesquisas mais recentes do país verificaram que a língua portuguesa é a segunda mais falada, com 16,6% de pessoas tendo ela como primeira língua, o que demonstra uma crescente, já que no Censo de 2007 somente 10,7% de moçambicanos e moçambicanas tinham o português como língua materna. Como terceira língua mais falada no país a pesquisa aponta para a Xichangana, com 8,6% da população tendo ela como primeira língua. A Xichangana, ou Changana (como aprendi), é muito falada no sul de Moçambique e em Maputo.

Essa breve explanação sobre a variedade linguística em Moçambique, assim como a exposição acerca de aspectos gerais da população, que é tão presente em zonas rurais do país, tem como objetivo refletir sobre a complexidade do conceito de pobreza para as interlocutoras, pois a compreensão do que é ser pobre varia entre as pessoas. Um moçambicano, por exemplo, que vive em uma zona rural e não fala português, é considerado analfabeto, sem educação e sem bens de consumo “de valor”, mas possui campo, machambas (terreno agrícola para produção familiar), alimentos, casa de pau maticado, recursos para subsistência da família, pode não se considerar

um homem pobre, pois tem família, não passa fome e tem terras para plantar e colher. Já outro cidadão, que vive na zona urbana, possui escolaridade, ensino superior completo, um automóvel, recebe um salário mínimo ou mais, pode se considerar um homem pobre. Como mencionado anteriormente, o conceito de classes e a categorização da população por renda não é realizada no país, talvez pela dificuldade que seria categorizar culturas tão distintas que vivem sob as províncias de um mesmo país. Essa diversidade cultural de Moçambique é refletida nas participantes da pesquisa, que apesar de viverem em Maputo, possuem origens em outras províncias e portanto apresentam culturas distintas: falam diferentes línguas maternas, têm distintas culinárias, modos de vida, crenças, variados hábitos, além da relação de matrilinearidade e de patrilinearidade, que varia entre as regiões do país e que aprofundo no capítulo 2 da pesquisa. Nas páginas que seguem apresento com mais detalhes as mulheres que colaboraram na construção desta pesquisa.

Alima

Alima é uma mulher moçambicana de 38 anos que trabalha como auxiliar de limpeza na cidade de Maputo. Ela é solteira e vive com a irmã, de 48 anos, e o sobrinho. Alima é natural de Inhambane e conta que quando tinha nove anos de idade se mudou para Nampula, no norte do país, para viver com a irmã, ajudar com a casa e com o sobrinho recém-nascido. Para ela sempre foi difícil estudar, porque a família era muito pobre. Alima começou a estudar apenas depois que passou a morar com a irmã em Nampula e cursou até a sétima série. A participante da pesquisa conta que teve problemas de saúde, e que por isso não conseguiu continuar com os estudos. Depois de adulta e de volta a Maputo, com um emprego e ganhando um salário mínimo, Alima conseguiu voltar a estudar e terminou o ensino médio em 2018.

Alima já teve um filho, que faleceu quando era bebê, com duas semanas de vida. A taxa de mortalidade infantil em Moçambique é alta, mas o número de mortes de crianças com até um ano de idade vem diminuindo nos últimos anos. Alima acredita que ser mulher é ter liberdade. Ela conta que não escolheu ser solteira, que a vida a obrigou, que já passou por situações que deixaram marcas,

e que agora o importante é se sentir livre, não se sentir prisioneira de nenhum homem.

A participante da pesquisa começou a usar as mídias sociais há três anos, e só tem acesso a internet através de seu smartphone. Primeiro Alima conheceu o *WhatsApp*. Ela conta que começou a utilizar o aplicativo por curiosidade: “Dava aquela curiosidade né. Você vê que ele está aí a ‘*WhatsApp*’ e você pergunta: como é que ele faz aquilo? Então eu só pedi para me instalarem o *WhatsApp* e depois eu já comecei a usar sozinha”. Depois de um ano de uso do “*Whats*”, Alima pediu para seu sobrinho instalar o *Facebook* em seu celular. A interlocutora relata que via que tinha “o mau e o bom” na mídia social, e que fez uma conta para poder acessar as coisas boas, os conteúdos educativos.

Genifa

Genifa, de 33 anos, trabalha em uma empresa de segurança. A interlocutora atualmente presta serviços na portaria de uma residência e faz turnos de 24 horas, dia sim, dia não. Ela cria sozinha seus dois filhos, um com 12 anos e o caçula com 10 anos de idade. Genifa continua casada oficialmente, mas conta que o esposo saiu de casa há mais de um ano para viver em outro lugar, com outra mulher. O salário mínimo que a participante da pesquisa ganha, segundo ela, não dá para manter a família, “só ajeita”. “Sou uma trabalhadora. Sou mãe e sou pai. O pai não ajuda em nada. Nem com dinheiro e nem com nada” – afirma Genifa.

Natural de Maputo, Genifa não conseguiu concluir os estudos na escola, estudou até a décima classe e tem o sonho de trabalhar com “um negócio de cabelos”. Para a interlocutora ser mulher é ser batalhadora, é se dedicar, cuidar dos filhos, cuidar da casa, do emprego, “porque a vida obriga”. Genifa cita o seu próprio exemplo para afirmar sobre como a mulher deve “fazer de tudo”, pois casou oficialmente, teve dois filhos, e foi abandonada pelo marido com os filhos para criar.

A participante da pesquisa tem apenas o *WhatsApp* de mídia social instalada em seu smartphone. Além disso, vez que outra, ela entra no *YouTube* através do navegador de internet do aparelho. O envio de mensagens *SMS* e as

chamadas também são muito usados por Genifa, que utiliza os serviços de telefonia da empresa Vodacom.

Soninha

Soninha tem 43 anos, trabalha como auxiliar de limpeza na parte da manhã e começo da tarde, e como secretária na metade da tarde e no período da noite. A interlocutora tem três filhos. A filha mais velha tem 24 anos, o do meio é um menino de 19 e a caçula tem 15 anos. Ela vive em uma casa com eles e com sua mãe. Soninha conta que a vida que leva “é uma vida assim tão simples”.

A participante da pesquisa conseguiu terminar o ensino secundário (ensino médio) no ano de 2018, com 42 anos. Ela conta que se preocupava mais com a educação dos filhos, em dar prioridade aos estudos dos filhos. Soninha queria, primeiramente, matricular a sua filha mais velha em uma universidade, e ver seu filho trabalhando, para depois voltar a estudar. “Seria melhor matricular a minha própria filha [na universidade], essa primeira, para poder o que? Avançar. Para mim a coisa seria mais tarde” - relata.

A rotina de Soninha, de segunda a sexta-feira, é sair de casa às sete da manhã e voltar para casa por volta das 21h30. Aos sábados ela costuma ficar em casa, fazendo outros trabalhos para vender e complementar a renda, e nos domingos ela vai para a igreja. Em seu trabalho como secretária, Soninha utiliza o computador quando tem pouco movimento. Ela conta que tenta usar seu tempo para se divertir “um bucado”, pesquisar algumas coisas e aprender.

Em seu celular Soninha só tem o *WhatsApp* de mídia social. Ela já utilizou o *Facebook*, mas hoje em dia não usa mais. O *YouTube* também é acessado por Soninha, mas pouco pelo celular, o uso é feito principalmente pelo computador de seu serviço. Além disso, com seu celular, Soninha faz pesquisas no *Google* e usa os aplicativos como o *M-Pesa*, para pagar contas e para transferência de dinheiro.

Penélope

Penélope, mulher transexual, tem 25 anos e é ativista social. A interlocutora é natural de Maputo e atualmente vive com uma tia e uma prima,

na casa de sua falecida avó. Seu pai abandonou a família quando ela era pequena e sua mãe faleceu quando ela tinha dez anos. Penélope começou a trabalhar com 16 anos, vendendo salgados e bolos, e com 17 anos teve seu primeiro emprego formal no comércio. Depois de passar por vários empregos, começou a trabalhar na LAMBDA, organização que “advoga pelo reconhecimento dos Direitos Humanos das pessoas lésbicas, gays, bissexuais e transexuais (LGBT)” e lá ficou até 2019.

Em 2020 Penélope passou a trabalhar no Movimento Trans de Moz, procurando recursos para conseguir verbas para a realização de projetos, além de fazer algumas performances em festas particulares (antes da pandemia). Com a pandemia, a interlocutora passou também a comercializar roupas, calçados e acessórios através das mídias sociais.

Para Penélope, ser mulher é se reconhecer como mulher, se identificar como mulher, independente de rótulos e do que a sociedade espera. A interlocutora acredita que ser mulher “é tu dizeres: olha, eu sou mulher, apesar desses desafios todos, dessas barreiras todas”. Penélope também compreende que ser mulher é ser batalhadora e enfrentar tudo sem medo, sem receio:

Quando tu consegue superar o próprio medo [...], acordar e dizer: eu quero um espaço na sociedade, eu preciso me inserir na sociedade, eu preciso fazer alguma coisa para mudar a mentalidade da sociedade, eu tenho que ser reconhecida como uma mulher, mas uma mulher batalhadora, uma mulher que tem um espaço dentro de uma sociedade, voz, palavras, tudo isso (Penélope, janeiro de 2020).

A interlocutora se considera viciada em mídias sociais e é a participante da pesquisa que mais faz uso da internet. Penélope usa o *WhatsApp*, o *Facebook*, o *Instagram*, o *Messenger*, o *Snapchat*, o *Skype*, o *VivaTaxi* (aplicativo de transporte), um aplicativo de previsão do tempo, aplicativos de compras *online*, aplicativo de scanner, *Netflix*, além de diversos *apps* de relacionamento, como *Tinder*, *Grinder* e *Badoo*.

Penélope possui dois aparelhos smartphones, porque “quando um acaba a carga, tem o suporte do outro. É o vício”. As contas de um celular estão associadas ao outro e a interlocutora utiliza os serviços de três operadoras de telefonia: Vodacom, Mcel e Movitel. O smartphone é utilizado por Penélope também como uma ferramenta em seu trabalho como ativista, para fazer

documentos, participar de reuniões, preencher editais, fazer divulgação, textos e diversos materiais para o movimento para o qual trabalha.

Eugênia

Eugênia tem 23 anos, é natural da cidade de Quelimane, província da Zambézia, e vive em Maputo desde 2018. Antes de se mudar para a capital, a interlocutora vivia com seus pais e com seus quatro irmãos, todos mais novos. Estudante do curso de Serviço Social, Eugênia mora atualmente na residência universitária. Além de estudar, ela também faz tranças, produz óleos naturais para vender (óleo de coco, de moringa, de eucalipto e de gengibre) e se envolve em atividades de sua igreja.

Antes de ser uma das participantes desta pesquisa, Eugênia se tornou minha amiga. Foi com ela que comprei minha primeira capulana, com quem fui até o Xipamanine pela primeira vez, com quem provei comida Zambeziana e com quem pude conhecer muito de Moçambique. Eugênia também é a principal consultora deste trabalho, pois mantemos contato quase diário e encaminho a ela escritos, artigos, ideias e dúvidas, os quais ela lê e me retorna com apreciações.

De poucos usos do smartphone, de poucos aplicativos e poucas fotos, Eugênia foi me chamando a atenção com seu jeito de ser e de usar as tecnologias. Quando eu estava em Moçambique, ela pouco utilizava o smartphone; costumava colocar 20 meticais de crédito por semana, ligava a internet a cada três dias, só usava o *WhatsApp*, fazia chamadas e enviava mensagens de texto. Eugênia criou um perfil no *Facebook* com meu auxílio e de outra amiga brasileira que também estava em intercâmbio acadêmico. Colocamos uma foto que eu havia tirado e relacionamos a conta com o meu e-mail. Porém, são raros os dias nos quais ela entra na mídia social. Com o início da pandemia, as práticas de consumo dos aplicativos mudaram muito: Eugênia trocou de aparelho smartphone, passou a colocar mais meticais por semana e a usar a internet diariamente para acompanhar as aulas. No capítulo 4 da tese essas mudanças das práticas de consumo são aprofundadas.

Caila

Caila, de 24 anos, é estudante do curso de Licenciatura em Ensino de História com habilitação em Geografia e vive na residência universitária. Natural da cidade de Chimoio, província de Manica, Caila foi para a cidade de Maputo para estudar. Ela tem quatro irmãos, sendo duas mulheres e dois homens; três deles vivem em Chimoio, com os pais, e uma se mudou para a província de Gaza, é casada e mãe de um menino.

Mudar para Maputo foi um desafio para Caila, pois foi muito difícil se adaptar a cidade e gostar de seu curso. Somente ao final do segundo ano de faculdade a interlocutora começou a gostar de História, pois conta que sempre quis estudar Direito para ser advogada. Atualmente, além de estudar, ela também vende roupas, sapatos, acessórios – através das mídias sociais - e produz doces e salgados por encomenda.

Atualmente, os aplicativos mais utilizados por Caila são o *WhatsApp*, o *Facebook*, o *Instagram* e o *Gmail*. Caila gosta de postar fotos em suas mídias sociais e também utiliza a internet para divulgar os produtos que vende e negociar com os clientes. Além disso, com menos frequência (por demandar muitos megas), a interlocutora assiste vídeos no *YouTube* e no *TikTok*. Os aplicativos do *Snapchat*, do *Messenger* e do *Zoom* também são por vezes utilizados. O acesso à internet é feito somente através de dados móveis, pois a residência universitária não possui rede *Wi-Fi*.

Rosália

Rosália tem 22 anos e é estudante do curso de Psicologia. Natural da cidade de Xai-Xai, na província de Gaza, Rosália só saiu de sua cidade para ir para a capital cursar o ensino superior. Ela está em Maputo há cinco anos e atualmente vive na residência estudantil. Agora órfã de pais, a interlocutora conta que tem cinco irmãos e que teve uma infância tranquila, segundo ela “com o básico do que se espera que uma criança tenha: educação, carinho e proteção”. Ela passou a sua infância em Xai-Xai com os pais, irmãos e primos.

Rosália gosta de cursar Psicologia porque acredita que estudar sobre o comportamento humano é interessante e desafiador ao mesmo tempo, por conta

de toda a complexidade do ser humano. Para além de estudar para a faculdade, a interlocutora também criou um pequeno negócio de arranjos florais, montagem de cestas, presentes, brindes, entre outros, para auxiliar na sua renda.

As mídias sociais mais utilizadas por Rosália são o *WhatsApp* e o *Facebook*. Para além disso, a interlocutora possui instalados em seu smartphone aplicativos para contas bancárias e contas móveis, como o *M-Pesa*, o *e-Mola*, o *Ponto24* e o *Millennium IZE*. Com a pandemia, Rosália também passou a utilizar o *Zoom* e o *Google Meet* para questões acadêmicas. Além do smartphone, Rosália possui um notebook.

Dayara

Assim como Rosália, Dayara também é natural da cidade de Xai-Xai, na província de Gaza. Ela tem 26 anos e é estudante do curso de Licenciatura em Ensino de Geografia, com habilitação em Ensino de História. A interlocutora tem cinco irmãos, é a irmã mais velha e a “única rapariga da casa”. Com 23 anos, Dayara saiu de Xai-Xai e foi para Maputo para fazer faculdade. Atualmente dois de seus irmãos também moram na capital.

Moradora da residência estudantil, Dayara costuma visitar seus familiares em Gaza duas vezes por ano. O contato com a sua família é mantido através do smartphone, por meio de ligação e *SMS* com seu pai e sua mãe, e através do *WhatsApp* e *Facebook* com os seus irmãos. Dayara conta que sua mãe não tem nenhuma mídia social, e que seu pai utiliza o *WhatsApp* com pouca frequência.

Além de estudar para a faculdade, Dayara gosta de ler livros de romance, passear com os amigos, conversar com os irmãos através do *WhatsApp* e com uma tia que vive na África do Sul, também pelo aplicativo de trocas de mensagens. A interlocutora conta que utiliza o *WhatsApp* e o *Facebook* todos os dias, mas que possui outros aplicativos instalados, que utiliza com pouca frequência, como o *Telegram*, o *Instagram*, o *YouTube* e o *M-Pesa*.

Nura

Estudante do curso de Agropecuária com Habilitação em Extensão Rural, Nura tem 21 anos e nasceu na cidade de Quelimane, província da Zambézia. A

interlocutora possui uma família grande, oito irmãos, e se mudou para Maputo em 2018, para estudar. Além de fazer faculdade, Nura possui atividades de sua igreja, e conta que gostaria de ter outras atividades, que já pensou em abrir um negócio e que chegou a se inscrever em um curso *online* de nível básico sobre "Marketing em Técnicas de Vendas".

Moradora da residência universitária, Nura resume o seu dia a dia em atividades de casa, faculdade, mercado e internet. As mídias sociais mais utilizadas pela interlocutora são o *WhatsApp*, o *Facebook*, o *Instagram* e o *YouTube*. Porém, o *Instagram* e o *YouTube* são menos utilizados, porque consomem muita internet. Nura afirma que gostaria de poder utilizar mais esses dois aplicativos, assim como o *TikTok*, que por ser uma mídia social de vídeos, consome muitos megas. Por mês, Nura recarrega 200 a 300 meticais em internet, sendo que o *WhatsApp* se mantém ativo para troca de mensagens mesmo se a internet tiver acabado. Aplicativos como o *M-Pesa* e o *Ponto24* também são utilizados por Nura, para questões financeiras.

Nura possui um smartphone modelo *Huawei P30 Lite* e um notebook, mas relata que gostaria de ter um *Iphone 8* ou um modelo ainda melhor de *Iphone*, por terem melhor qualidade de imagem nas fotos e por ela acreditar que são mais eficientes. A interlocutora atualmente possui três chips de telefonia móvel, das marcas Movitel, Tmcel e Vodacom.

Josina

Josina, de 24 anos, nasceu na cidade de Maputo, capital de Moçambique. Nascida em uma família que considera pequena, ela possui apenas uma irmã. Diferente das outras interlocutoras da pesquisa, Josina tem a pele branca e foi alfabetizada com a língua inglesa. Em sua infância, quando teve que trocar de escola para uma escola portuguesa, Josina conta que teve dificuldade para aprender o português.

Na faculdade, Josina fez o curso de Biomedicina e atua na área da saúde. Em 2021 ela começou a estudar para um mestrado em outro país. Josina possui diversas mídias sociais e aplicativos instalados em seu smartphone. Os mais utilizados são o *WhatsApp* e o *Instagram*. O *Facebook* é utilizado para questões bem específicas, segundo ela, como para ver os eventos culturais que terão na

cidade, os filmes que estão em cartaz no cinema, ou para pesquisar colegas e pessoas mais velhas através do nome, porque no *Instagram* Josina entende que é mais difícil achar as pessoas, ou porque não utilizam tanto, ou porque elas usam *nicknames*. Para aprender outros idiomas, a interlocutora utiliza os aplicativos *Duolingo* e *Google Tradutor*. Para acessar suas contas bancárias, a biomédica também utiliza aplicativos de bancos, como o *app* do BCI. Josina ainda utiliza dois aplicativos de relacionamento e namoro, que são o *Tinder* e o *Her*.

Vivendo como uma mulher lésbica em Moçambique, Josina conta que os aplicativos de relacionamento a auxiliaram a encontrar pessoas com quem conversar e se relacionar, principalmente quando era mais nova, porque as sexualidades que diferem da heteronormatividade são bastante tabu no país, segundo a interlocutora. Além de ser uma mulher moçambicana branca e lésbica, Josina também tem muitas tatuagens pelo corpo, o que segundo ela faz com que muitas pessoas a olhem diferente, pois não é tão comum na cidade. Ela conta que a primeira percepção que as pessoas têm é que ela não é uma mulher moçambicana, e que isso a incomoda, pois acham que ela é brasileira, portuguesa, australiana, ou de outros países. Esse não enquadramento em uma imagem de mulher moçambicana fez com que Josina tivesse muitos problemas com sua identidade, desde criança, pois afirma que sempre foi julgada por “ser coisas diferentes do que ela é”.

PARTE II – COMEÇANDO PELA RAIZ

2. GÊNERO, SEXUALIDADE E FAMÍLIA EM MOÇAMBIQUE: CONEXÕES COM OS USOS DAS TECNOLOGIAS

A compreensão do que é ser mulher está relacionada à forma como as mulheres vivem, consomem, se relacionam, às suas práticas e aos seus usos das tecnologias, das mídias sociais e dos aplicativos. Essa compreensão dos papéis de gênero e de suas práticas se modificou ao longo dos séculos, em Moçambique e no mundo. Foram muitos os momentos históricos em Moçambique que influenciaram em mudanças culturais, de crenças e de costumes, e que afetaram (e afetam) diretamente o “destino das mulheres moçambicanas e de sua carne” (PINHO, 2015): o colonialismo português, a exploração das forças de trabalho, a modernização econômica, as mudanças no sistema econômico, as mudanças religiosas, a expansão do Islã e as missões católica e protestante; posteriormente a independência do país em 1975, o socialismo e o governo da FRELIMO (Frente de Libertação de Moçambique), a Guerra Civil Moçambicana (1977-1992), as mudanças nas leis e nos códigos civil e penal, entre outros. Todos esses momentos, e outros não mencionados, modificaram as estruturas de gênero, a forma como são pensadas as tradições, os rituais, as linhagens, a família, o trabalho e o consumo.

A pesquisadora nigeriana Oyèrónké Oyěwùmí (2004, p.1) nos lembra que os últimos séculos passaram por diversas transformações sociais e culturais, e que “gênero e categorias raciais surgiram durante essa época como dois eixos fundamentais ao longo dos quais as pessoas foram exploradas, e sociedades, estratificadas”. Essas transformações se deram a partir de alguns dos principais processos históricos que definiram os cinco últimos séculos, como o tráfico atlântico de escravos, a colonização europeia, o desenvolvimento do capitalismo e da industrialização, o estabelecimento de estados-nação e o crescimento das diferenças regionais e desigualdades no sistemamundo (OYĚWÙMÍ, 2004).

Ao encontro dessas transformações que ocorreram no mundo, Oyěwùmí (2004) compreende que a categoria social de mulher não é universal, porque gênero é socialmente construído, e somente a categoria de gênero não é suficiente para compreender todas as formas de opressão e desigualdades

presentes nas sociedades. Muitos estudiosos, segundo a autora, criticam o entendimento de gênero como um conceito universal, pois ele se refere, geralmente, a políticas de mulheres anglófonas e brancas, principalmente dos Estados Unidos e de países europeus, e que possuem conceitos enraizados sobre a família nuclear (OYĚWÙMÍ, 2004).

Esse sistema de família nuclear, com uma casa unifamiliar, uma mulher subordinada, um marido patriarcal, filhas e filhos, que é foco de muitos debates feministas da Europa e Estados Unidos e que é universalmente debatido em estudos de gênero, não é um modelo de família universal (OYĚWÙMÍ, 2004). A autora nigeriana afirma que essa estrutura de família não é comum para muitos países na África, que possuem outras dinâmicas de relações familiares e de formação da família. Sendo assim, para Oyěwùmí (2004), o conceito de gênero deve ser compreendido dentro de contextos sociais específicos, que atentam ao imperialismo, à colonização e a diferentes formas de estratificação. Também é necessário o entendimento do gênero com categorias como raça e classe, como afirmam os estudos sobre interseccionalidade (AKOTIRENE, 2018).

Em Moçambique, as pesquisadoras Casimiro e Andrade (2005) relatam que os estudos sobre gênero e sobre as relações sociais entre homens e mulheres iniciaram na década de 80, se consolidando nos anos 90. Uma prática de investigação-ação foi criada pelas mulheres, com o objetivo de desenvolver e apoiar associações de mulheres e o movimento de mulheres em Moçambique, auxiliar na “modificação das políticas nacionais e na alteração e formulação de leis não discriminatórias em relação à mulher” (CASIMIRO; ANDRADE, 2005, p.8), e também para mobilizar as mulheres dentro do ambiente da universidade, principalmente nos cursos de Ensino Superior majoritariamente masculinos.

Com essas investigações, desenvolvidas pelo Centro de Estudos Africanos, “pretendia-se analisar o fazer, estar e sentir de mulheres e homens antes da penetração colonial, o impacto do colonialismo na divisão de trabalho entre mulheres e homens, no acesso, controle e partilha de recursos e poder” (CASIMIRO; ANDRADE, 2005, p.8). Além disso, as pesquisadoras afirmam que também era importante pesquisar o papel da mulher na resistência anti-colonial, nos movimentos nacionalistas, na luta armada de libertação nacional e no período posterior à independência (CASIMIRO; ANDRADE, 2005).

Para Signe Arnfred (2015), socióloga dinamarquesa que trabalhou em Moçambique no início dos anos 80 através da OMM (Organização das Mulheres Moçambicanas), o regime colonial, a modernização econômica, as missões religiosas e, posteriormente, também a FRELIMO, propagaram no país um modelo ideal de família patriarcal, nuclear, cristã, com monogamia, prioridade social do homem sobre a mulher e dignidade a Deus. Mas movimentos como o da OMM, dos protestantes, dos católicos e da FRELIMO, que se viam lutando contra a opressão das mulheres, acabavam mais ditando valores de controle sobre o casamento, a família e a sexualidade feminina.

Em depoimentos coletados por Arnfred (2015) foi possível verificar que, pelo menos naquele período, as condições para as mulheres eram muito diferentes entre o norte e o sul de Moçambique. Segundo diversos estudos, incluindo o de Arnfred (2015), o país possui diferentes sistemas de parentesco em suas regiões, tendo o norte do país uma relação de matrilinearidade e o sul de patrilinearidade. Na organização matrilinear do norte, segundo a autora, a transmissão hereditária de terras segue linhas femininas, o casamento é matrilocal (o casal fica na terra da família da mulher, podendo estar com parentes como tios, irmãos, mãe e irmãs), em um possível divórcio é o homem que sai de casa e a mulher permanece com as crianças, e nesse cenário não há o lobolo envolvido (pois ele é ligado mais aos sistemas patrilineares).

Já no centro e no sul de Moçambique o sistema é patrilinear, geralmente é a mulher que deixa a sua família para morar com os parentes do marido, “o casamento é muito mais vinculante e o divórcio muito mais difícil, visto do ponto de vista das mulheres” (ARNFRED, 2015, p. 195), em razão do lobolo. Em tese, para a mulher divorciar-se, ela precisaria que sua família devolvesse o lobolo ao marido. O lobolo é, de acordo com Arnfred (2015), uma transferência de valores da família do noivo para a família da noiva, preenchendo o espaço deixado pela filha que está se casando e indo embora. No romance moçambicano intitulado *Um Pulsar de Fel*, de autoria de Hipólito Sengulane (2010), é possível entender, através de uma passagem posterior a morte de uma menina, o que o lobolo pode representar para a família: “Tirou-me a filha, porque conhece o valor de uma filha, tanto enquanto jovem, como quando adulta: uma filha é uma ajuda doméstica válida por muito tempo e quando adulta é fonte de dinheiro” (SENGULANE, 2010, p.52).

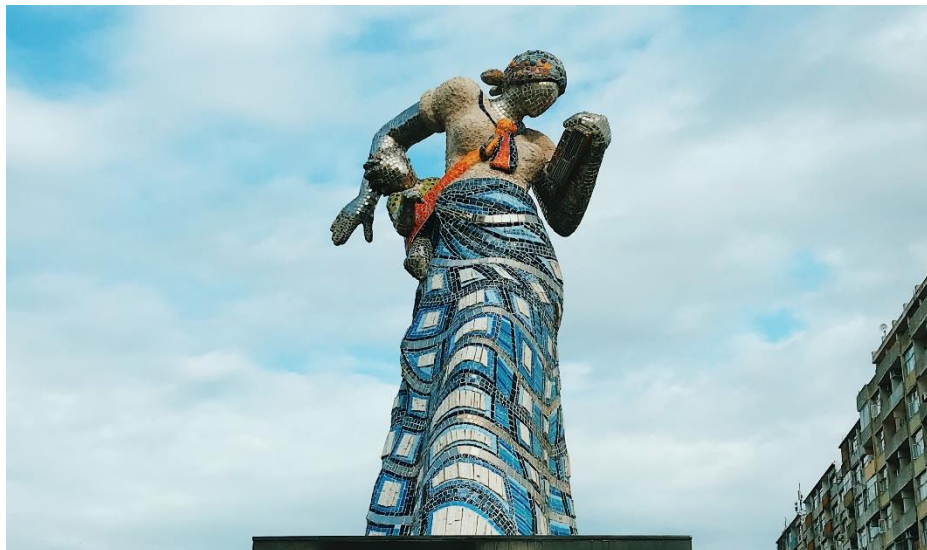
Essa tradição moçambicana ainda hoje é cultivada no sul do país, como mostra a pesquisa etnográfica de Rhuann Fernandes (2020), que investigou sob outra perspectiva os casamentos tradicionais Bantu. Segundo o autor as “etnografias contemporâneas realizadas sobre o lobolo passaram a compreendê-lo de outra forma, numa perspectiva pós-estruturalista que revoluciona o campo” (FERNANDES, 2020, p.44). Fernandes (2020) afirma que há muitas tentativas de ataques às práticas tradicionais, como o lobolo, desde o período colonial até o pós-independência, e que essa tradição não significa a “venda da noiva” ou a “compra de mulher”, pois envolve também espiritualidade, ancestralidade, preocupação com a família e diálogo com os antepassados. Em seu trabalho de campo o autor também constatou que o lobolo não é engessado e fechado a mudanças, ele varia de cerimônia para cerimônia, é diverso, mutável, transita entre práticas antigas e novas, e tem suas regras ressignificadas de acordo com o contexto social do casal.

Arnfred (2015) constata também que as diferenças entre as regiões de matrilinearidade e patrilinearidade influenciam ainda nas tradições de ritos femininos, como os ritos de iniciação e as cerimônias entre mulheres. Os diferentes sistemas de parentesco, para a autora, reagiram de formas diferentes às influências da modernização, sendo afetados de formas ideológicas e econômicas. Mas criticar as mudanças ocorridas com o processo de modernização do país, segundo Arnfred (2015), não significa apontar para um passado glorioso. O que a socióloga questiona é

[...] como pode a modernização, com alfabetização, educação, melhor saúde, novas ideias e um horizonte mais largo, ser promovida de certa forma que, ao mesmo tempo, não solape a autoconfiança sexual feminina e promova o poder de gênero masculino? Como ocorre agora o desenvolvimento quase em toda parte se impõe em termos masculinos, marginalizando as mulheres, com nenhuma ou muito poucas possibilidades para elas defenderem a si próprias no processo (ARNFRED, 2015, p.222).

Por fim, Arnfred (2015) acredita que as mulheres moçambicanas devem agir juntas, em mais organizações de funcionamento democrático, para desenvolverem ações, ideias, e para dar voz a suas próprias necessidades, assim como fizeram em momentos históricos no país. Durante a guerra de libertação de Moçambique, por exemplo, a autora retoma que a OMM atuou pelos interesses das mulheres.

Figura 09 - Mulher moçambicana - Estátua na Praça da OMM em Maputo



Fonte: Foto de Camila Rodrigues Pereira, Praça da OMM - Maputo, janeiro de 2020.

É importante frisar que não se pretende fazer generalizações sobre as mulheres moçambicanas, nem sobre as mulheres do norte e as mulheres do sul do país. O objetivo desse diálogo teórico é refletir que são muitos os fatores envolvidos na compreensão de gênero e do que é ser mulher. Todos os fatores citados, e outros, podem influenciar na forma como as mulheres vivem. Para além do que foi descrito, há mulheres moçambicanas que vivem de diversas outras maneiras, e que podem estar distantes dos sistemas de relações familiares mencionados, assim como podem não se considerarem afetadas diretamente pelos momentos históricos pelos quais o país passou.

Refletir sobre gênero a partir de um contexto cultural específico se faz importante para esta pesquisa porque o uso das tecnologias pelas mulheres, assim como cada atividade exercida por elas, é distinto e está relacionado à compreensão do que é ser mulher e aos múltiplos sistemas de opressão que se cruzam em meio a essa identidade, como raça, classe e sexualidade. Pesquisas sobre o uso de tecnologias móveis por mulheres (DOBASHI, 2005; HJORTH, 2009; MILLER ET AL., 2019), afirmam que os celulares, os smartphones e as mídias sociais, sozinhos, não são mais libertadores ou patriarcais. O uso de tecnologias por mulheres pode tanto auxiliar na vida cotidiana, nas atividades da casa, no trabalho, no cuidado com os filhos, como pode dificultar a rotina e reforçar padrões de feminilidade (DOBASHI, 2005).

As tecnologias, para Miller et al. (2019), são capazes de criar potenciais, que se manifestam de acordo com os contextos em que estão inseridas. Os pesquisadores perceberam que os usos do *Facebook*, por exemplo, por mulheres da Turquia, da China, da Itália, da Índia, entre outros países, variam conforme as crenças e valores de cada cultura, de acordo com o que é ser mulher dentro de cada sociedade. Na Índia e na Turquia, em muitas regiões, o conservadorismo e a visibilidade limitada a mulheres em espaços públicos é comum e isso é reproduzido nas mídias sociais; indianas e turcas não podem se mostrar ou estar no *Facebook* como gostariam.

Pereira e Silva (2017) também verificaram que existe um uso específico de gênero dos smartphones e das mídias sociais, no qual questões do universo feminino, como a sexualidade, a maternidade ou a relação mãe e filho, por exemplo, modificam as práticas de consumo de smartphones das mulheres. A pesquisa verificou que quando as interlocutoras tinham filhos, seus compartilhamentos no *Facebook*, fotos no celular, fotos nas mídias sociais, entre outros, eram sobre os filhos. Além disso, Pereira e Silva (2017) analisaram que as mulheres comunicam através das suas mídias sociais sobre o que é ser mulher para elas, seja compartilhando imagens sobre seus corpos, sobre ser mulher, sobre maternidade, casamento, fotos dos filhos ou da família (e o ser mulher, para cada participante da pesquisa, era distinto). Nesse sentido, os usos das mídias sociais eram pautados pelas suas compreensões do que é ser uma mulher na sociedade e pelos contextos nos quais elas estavam inseridas.

2.1 Uma diferença de gênero no acesso às tecnologias

A investigação publicada pelo *Research Report: Understanding the Digital Gender Gap in Urban Mozambique (2020)*, na qual mais de três mil jovens moçambicanos participaram, nas cidades de Maputo e Beira, constatou alguns fatores que afetam as diferenças de gênero no acesso às tecnologias no país. Como apontado na Introdução deste trabalho, o número de usuários de tecnologias em Moçambique é composto majoritariamente por homens. A superioridade masculina nos números – 50% a mais de homens utilizam a internet e 21% a mais utilizam telefones celulares – é preocupante, pois a tecnologia digital é importante para promover informações, campanhas,

conhecimento, comunicação e oportunidades econômicas e sociais para as mulheres.

Segundo o relatório de pesquisa a lacuna de gênero relacionada ao consumo de telefones celulares, computadores e internet ocorre, principalmente, por cinco motivos: normas sociais, expectativas dos pais, pobreza de tempo, mobilidade e recursos econômicos. Todos os itens citados pelos participantes da pesquisa estão relacionados com estereótipos de gênero e com o lugar que a sociedade espera que as mulheres ocupem. Inicialmente, as normas sociais foram mencionadas através de uma ideia de que as tecnologias são para os meninos e não para as meninas. Ligada a essa primeira razão, a segunda - expectativa dos pais – é apontada pelos interlocutores da pesquisa: “Há pais que compram computadores e os dão aos filhos homens, mas não às filhas. Isso significa que as mulheres não os usam e não aprendem como nós, homens, aprendemos” (fala de interlocutor no *Research Report 2020*).

As normas da sociedade, que se refletem nas expectativas das famílias moçambicanas, portanto, apontam que os filhos precisam mais de tecnologias do que as filhas. Desse modo, mesmo que os pais possam comprar um telefone celular ou um computador, a permissão de uso se dá, principalmente, para os filhos homens. Associada a isso, a pobreza de tempo foi apontada como uma terceira causa para o *gap* de acesso. Com a responsabilidade diária voltada as tarefas domésticas: cozinhar, limpar, cuidar das crianças, entre outras, sobra pouco tempo para as mulheres aprenderem a usar a internet, o computador e o telefone celular. Essas informações foram relatadas por jovens moçambicanas, com idade entre 15 e 25 anos. Esse tempo gasto com tarefas domésticas, que segundo a pesquisa passa de oito horas por dia, limita as mulheres não só de aprenderem e usarem as tecnologias digitais, como também de trabalharem fora e ganharem dinheiro para ter acesso a esses dispositivos.

Esses padrões de normas e comportamentos, muitas vezes, são reproduzidos pelas próprias mães e avós das jovens moçambicanas. Uma das interlocutoras que aparece no *Research Report (2020)* menciona: “Minha mãe diz que as mulheres não podem perder muito tempo na internet”. O tempo das mulheres deve ser gasto com a casa, com a limpeza, com a comida, com os filhos, com o cuidado ao marido; não sobram horas para a realização de outras tarefas. O fator Recursos econômicos, apontado também como um dos

causadores da lacuna de gênero no acesso, vai ao encontro da falta de tempo: “A falta de oportunidades econômicas para as mulheres jovens significa que elas têm menos probabilidade de ter acesso aos recursos necessários para pagar por tecnologia aprimorada ou acesso digital” (RESEARCH REPORT, 2020, p. 7, tradução nossa).

De acordo com o relatório da investigação, os jovens do sexo masculino também se mostraram mais propensos a usar as tecnologias digitais para encontrar empregos informais e temporários, em comparação às mulheres. As jovens respondentes que utilizavam a internet e as mídias sociais se mostraram mais cautelosas sobre encontrar qualquer tipo de emprego usando a internet, relatando muita desconfiança e medo de serem enganadas.

Entre as interlocutoras da presente pesquisa, relatos sobre medo e desconfianças nas mídias sociais aparecem mais ligados as “burlas”, aos golpes, realizados por falsos vendedores no *Facebook* (retomo essa temática no subcapítulo 3.1). Contudo, a observação participante e as entrevistas em profundidade têm mostrado que a maior parte das interlocutoras procura usar os smartphones e as mídias sociais para formas alternativas de geração de renda, como veremos no capítulo 4.3. Tanto as estudantes universitárias quanto as mulheres que já estão no mercado de trabalho, buscam trabalhos informais com o auxílio das tecnologias.

Por fim, a mobilidade, associada a questões geográficas, é apontada igualmente como uma das causas que dificultam o acesso de meninas e mulheres às tecnologias em Moçambique. As áreas rurais e periurbanas do país não possuem espaços com *Wi-Fi* disponíveis. Nas áreas urbanas, por outro lado, há determinados locais que disponibilizam o acesso à rede, como jardins botânicos, campus universitário, estabelecimentos privados. Nesse sentido, se os jovens não possuem recursos financeiros para comprar dados móveis para seu smartphones, ou eles ficam desconectados, ou precisam viajar até uma região mais central e urbana para acessar algum local com rede *Wi-Fi* disponível. Esse deslocamento é ainda mais restrito para as mulheres, tanto por questões econômicas quanto por razões sociais, aponta o estudo. 60% das mulheres moçambicanas, segundo o *Research Report* (2020), não se sentem seguras em espaços públicos, portanto a disponibilidade pública de internet em locais

grandes e desprotegidos não beneficia as mulheres, que se sentem mais vulneráveis a assédios e violências de gênero.

Somado aos cinco fatores encontrados na pesquisa divulgada pelo *Research Report* (2020), acrescento um sexto elemento observado em meu campo de pesquisa que contribui para o aumento da lacuna de gênero no acesso: a desaprovação de namorados e maridos. Em 2019, quando estava em Maputo, escutei jovens adultos, universitários, falarem sobre a proibição de celulares para as esposas quando casassem. Um jovem morador da residência universitária, depois de assistir a uma palestra que ministrei, sobre o consumo de smartphones por mulheres brasileiras, relatou que, depois de me ouvir, começou até a “pensar em deixar” sua mulher ter um telefone quando casar.

Essa informação, manifestada na residência universitária em Maputo, pode ser articulada com o que Archambault (2011) encontrou em seu campo de pesquisa em Inhambane, sul de Moçambique. A autora analisa como as conexões e os telefones aparecem como geradores de conflitos e de términos de relacionamentos entre seus interlocutores. Muitos casais, aponta Archambault (2011), citam o telefone celular como o responsável por conflitos em assuntos íntimos; relatam “terminar por causa do telefone”.

A antropóloga analisa, ainda, questões culturais percebidas em Inhambane, como a infidelidade – principalmente - por parte dos homens e que muitas mulheres, depois de casadas, são proibidas de usar os telefones celulares (ARCHAMBAULT, 2009). O medo da traição por parte da mulher foi apontado como um dos motivos pelos quais os homens não querem que suas esposas tenham um dispositivo móvel. Algumas mulheres casadas também revelaram para Archambault (2011) que preferiam não ter o aparelho por medo da reação de seus companheiros. Uma participante da pesquisa relatou que os homens têm mais direito de inspecionar o telefone da parceira e que o marido nunca acreditaria nela se, por engano, ela discasse um número errado, recebesse um telefonema ou uma mensagem equivocada.

Os dados de pesquisa encontrados por Archambault (2011), em Inhambane, e o que eu pude observar em meu trabalho de campo, em Maputo, remetem ao que Paulina Chiziane escreve no romance *Niketche: uma história de poligamia*: “A pureza é masculina e o pecado é feminino. Só as mulheres podem trair, os homens são livres, Rami” (2017, p. 25). Essa frase é pronunciada

por um dos personagens da trama, Tony, quando Rami, sua esposa, o questiona sobre suas traições e relações com diversas mulheres.

Através das palavras ficcionais de Chiziane (2017) podemos perceber muito sobre aspectos culturais reais vivenciados pelos moçambicanos, e o quanto determinados comportamentos, expectativas e normas sociais são transpassados e influenciam nos usos – e não usos - das tecnologias. Os homens são livres, podem circular pelos espaços que quiserem, podem se relacionar com quem preferirem, podem estudar e trabalhar, e podem usar as tecnologias desde pequenos. Já no caso das mulheres, para muitas a liberdade é restrita: não podem circular por onde quiserem, não podem se relacionar com quem tiverem vontade e tampouco podem utilizar os telefones celulares e a internet.

O *Research Report* (2020) também analisou fatores educacionais que influenciam no acesso às tecnologias. Entre os países da África Subsaariana, Moçambique possui, de acordo com a pesquisa, a menor taxa de participação de meninas no ensino secundário e pós-secundário. Com menos acesso à educação, os níveis de alfabetização e alfabetização digital são menores se comparado aos meninos e homens. As jovens participantes da pesquisa relataram que foi apenas no ensino secundário ou pós-secundário que puderam ter acesso a um computador e aprendizado sobre o mundo digital. Para aquelas que não possuem recursos e acesso ao ensino médio, o mundo digital está fechado. Nas palavras de uma interlocutora do estudo: “Se não fosse por causa da escola, eu nunca seria capaz de tocar em um computador” (RESEARCH REPORT, 2020, p.10, tradução nossa).

O trabalho de António Anjo (2015), intitulado *A Internet como forma de atenuar as Diferenças entre homens e mulheres*, corrobora com a análise do relatório de pesquisa de 2020. O autor afirma que o aumento de locais com disponibilidade de acesso à internet em Moçambique acabou beneficiando os homens, porque esses possuem mais liberdade de movimento e liberdade econômica. As mulheres moçambicanas, segundo Anjo (2015), são menos apresentadas às tecnologias em virtude de uma maior exposição à pobreza, ao analfabetismo e a restrições no acesso à educação.

De acordo com o autor, é necessária uma conscientização de que a tecnologia e o acesso à internet são essenciais para o empoderamento das

mulheres em todo o continente africano. Anjo (2015) relata que na Zâmbia as tecnologias de informação e comunicação passaram a ser usadas para a sensibilização e educação sobre a temática da violência de gênero. Já na Tanzânia, com uma parceria entre a Organização das Nações Unidas (ONU) e a Organização Internacional do Trabalho, foi criado um projeto para auxiliar as mulheres do país a utilizar os dispositivos tecnológicos para desenvolver negócios. Com esses exemplos, Anjo (2015) conclui que planos sociais e tecnológicos são necessários em Moçambique para que mais mulheres tenham acesso à internet e ao mundo – das informações, da educação, da saúde, das comunidades, da vida financeira, dos negócios e da sociabilidade.

2.2 “Me sinto mais perto deles através do telefone”: tecnologias para a manutenção da família

Apesar da grande diferença de gênero no acesso às tecnologias em Moçambique, como vimos no subcapítulo anterior, há cada vez mais meninas e mulheres se apropriando dos dispositivos de diferentes formas pelo país. Na direção contrária do que muitos pais e maridos possam pensar, que os smartphones não são para as mulheres e que as mulheres precisam ocupar o seu tempo somente com a casa e com a família, como relatado no *Research Report* (2020), as interlocutoras desta pesquisa, ao utilizarem as tecnologias para diferentes fins, não deixam de se preocupar com a família, com os filhos e com a casa.

Os smartphones, a partir dos relatos das participantes da pesquisa, promovem segurança e possibilidade para que as mães possam ir trabalhar deixando os filhos em casa; para que as mulheres possam ir estudar em outras cidades, com a certeza de que continuarão sendo acompanhadas e cuidadas pelos seus pais e familiares. Nesse sentido, a pesquisadora Rosalía Winocur (2009) compreende que os telefones celulares permitem que os indivíduos estendam virtualmente os laços de proteção de seus lares. Além disso, nos contextos cotidianos das cidades, os dispositivos móveis aparecem como uma chave para manter uma coesão imaginária de espaços seguros e familiares, onde residem certezas, proteção e conforto (WINOCUR, 2009).

Quando, nas entrevistas em profundidade e conversas informais, as interlocutoras eram questionadas sobre as diferenças percebidas por elas, como mulheres, no uso de aplicativos e mídias sociais, em comparação aos homens, suas respostas estavam relacionadas, em parte, a questões ligadas às relações familiares e a maternidade. Um ponto a ser frisado neste capítulo é que todas as interlocutoras da pesquisa são mulheres solteiras ou em processo de separação (Genifa continua casada oficialmente, mas não se considera mais casada, pois o esposo abandonou a família para viver com outra mulher, como mencionado na seção 1.4 do trabalho).

O uso dos smartphones para a manutenção das relações familiares, seja através das mídias sociais ou por meio de chamadas telefônicas, foi quase unânime entre as interlocutoras. Contudo, esse contato com os familiares não ocorre incessantemente, e sim de formas pontuais. Em pesquisa etnográfica realizada em 2017 para minha dissertação de mestrado, verifiquei que para as interlocutoras “estar conectada era o natural” e que elas sentiam a necessidade de “estar sempre conectadas”. Naquele contexto, com mais acesso a internet *Wi-Fi* e a possibilidade de conexão “24 horas” por dia, o contato com a família era mais constante, assim como a vigilância por parte dos companheiros e o controle em relação aos filhos.

O campo de pesquisa de Silva (2012) também apresentou um uso dos telefones celulares para administração das relações familiares, amorosas e para o cuidado com os filhos. Na pesquisa da autora, as interlocutoras relatavam uma necessidade de estarem “24 horas” no ar, com o telefone ligado, disponíveis para atender qualquer ligação de seus companheiros ou familiares. No caso da presente pesquisa essas necessidades de disponibilidade e conexão constantes, por uma demanda familiar, não apareceram.

As histórias das mulheres moçambicanas são sobre como as tecnologias ajudam as famílias que estão distantes a se conectarem; sobre como uma ligação para a família que mora em outra província pode ajudar a “matar a saudade” e tranquilizar uma estudante preocupada; sobre como uma mãe que trabalha em turnos longos usa do envio de mensagens para saber se os filhos chegaram bem da escola. Essas comunicações podem não ser constantes, por vezes podem ocorrer uma vez na semana; mas cada uma é significativa e auxilia na manutenção dessas famílias.

As estudantes universitárias, que se deslocaram para Maputo para fazer um curso de graduação, conseguem visitar seus familiares em outras províncias somente uma ou duas vezes no ano. Alguns familiares não possuem mídias sociais – os mais velhos, como os avós, sequer possuem telefones celulares - então as chamadas telefônicas são muito utilizadas para esse contato com a família distante. Por meio de uma ligação é possível falar um pouco com cada pessoa da casa. Eugênia, em 2019, costumava realizar e receber muitas ligações de sua família da Zambézia. Porém, em 2020, com o início da pandemia e com o aumento do uso da internet (aprofundo essa temática no capítulo 4), a interlocutora passou a fazer chamadas em áudio pelo *WhatsApp*, porque observou que era mais econômico do que as chamadas tradicionais.

Já Genifa, que trabalha em turnos de 24 horas, dia sim, dia não, e passa muito tempo fora de casa e longe dos filhos, utiliza o smartphone para estar presente no dia a dia da família mesmo estando longe fisicamente. Ela envia mensagens para o filho mais velho, de 12 anos, que tem um celular, para saber como estão, se foram à escola, se comeram ou não. “Assim, me sinto mais perto deles, através do telefone. Me sinto mal, não me sinto bem de estar longe deles. Então eu tenho que mandar mensagem, ou ligar, procurar saber como é que estão, o dia como estão a passar” – compartilha Genifa.

A interlocutora também se preocupa muito com a educação e com a alimentação dos filhos, e acabou encontrando no *Google* um lugar para buscar informações sobre as matérias da escola e sobre alimentação saudável. Genifa utiliza os argumentos que encontra na internet - como as vitaminas presentes em cada fruta e em cada verdura - para convencer os filhos a comerem e a terem hábitos mais saudáveis. Para a moçambicana, as informações encontradas no *Google* proporcionam conhecimento e são significativas para auxiliar na criação de seus filhos.

Miller (2018) e Miller et al. (2021), ao pesquisarem sobre tecnologias digitais e saúde, observaram que é frequente a utilização do *Google* para pesquisar informações relacionadas à saúde: dúvidas sobre doenças, sobre sintomas, receitas para ter uma alimentação mais saudável, entre outros. Miller (2018) atenta para um fato importante, que o “Dr. *Google*”, como se refere, parece fornecer informações iguais para todos, mas que na prática isso não ocorre. Os resultados fornecidos através das buscas variam de acordo com os

algoritmos da plataforma e partir da conta que está buscando. Os autores também compreendem que é preciso ter cuidado com as informações fornecidas nas primeiras páginas da busca, porque muitas vezes são “histórias de terror, rumores ou sites comerciais”. Por fim, os pesquisadores alertam que pessoas com mais acesso a educação e a alfabetização digital, conseguem utilizar o “Dr. *Google*” para tornarem-se mais bem informadas, enquanto pessoas com baixa escolaridade, por vezes, podem ficar ainda mais confusas, ansiosas ou acreditarem em informações falsas.

Enquanto Genifa utiliza o seu smartphone para manter o contato com os filhos, do outro lado da cidade Alima busca com o celular estar mais perto de sua mãe, que mora na província de Inhambane. Um dos chips do aparelho de Alima é exclusivamente para conversar com sua mãe: “Ela usa Mcel. Mesmo eu querendo ou não usar Mcel, tenho que usar por causa de minha mãe, porque tenho que me comunicar com ela. Se não fosse ela, eu já teria tirado Mcel do telefone”. Como abordarei no capítulo 3 deste trabalho, Alima administra seus gastos com o celular entre dois chips: Vodacom e Mcel; mas o chip da mesma operadora de sua mãe é exclusivamente para fazer chamadas telefônicas com ela.

Já nas mídias sociais, Alima costuma postar fotos de sua família e de sua mãe. Até mesmo quando posta uma foto sozinha, a interlocutora conta que as pessoas comentam sobre o quanto ela é parecida com a mãe. “Quando eu viajo pra lá [Inhambane], vou visitar, eu gosto de tirar fotos com minha mãe. Então uma pessoa vê [e comenta] ‘ei, você é parecida com sua mãe’”, conta Alima. As idas para a sua província natal acontecem, geralmente, duas vezes por ano, portanto para a interlocutora o celular é essencial para a manutenção dessa relação e para estar junto à mãe.

Quando perguntei à Alima sobre a importância da internet em sua vida, ela respondeu: “A internet para mim é uma forma de criar família”. Na maioria de suas histórias a família aparece como prioridade. Outro exemplo: a pessoa com a qual Alima mais conversa através do *WhatsApp* é uma prima que está em Inhambane. Em outro relato, Alima conta que acabou descobrindo no *Facebook* parte de sua família que ela não conhecia.

Através das redes sociais acabei descobrindo uma família que eu não conhecia. Uma família que saiu há muito tempo de lá [de Inhambane]. Que já contava que não existia essa família, dos nossos avós. Acabamos a ligar a família novamente. [...] Estava assim a conversar [no *Facebook*] e apareceu um pedido de amizade. Então eu vi o apelido, porque eu sou da família ****. O meu apelido é ****. Então eu vi o primeiro nome: “Ei, esse nome eu já ouvi lá com os meus avós. Mas será que é ele mesmo?”. Então eu aceitei a amizade dele. Começamos a teclar. Então acabou se revelando: “eu há muito tempo vivia no lugar x, temos família de nome x”. Então eu: “ah então são eles”. Eu disse: “A pessoa x é meu avô”, e ele disse: “também é meu avô”. Então acabamos descobrindo que afinal existe uma família que nem imaginávamos que existia. Então acabamos se aproximando e até já nos visitamos. Foi em 2017 (Alima, janeiro de 2020).

O relato da interlocutora que descobre, através do *Facebook*, que possui uma família que ela “nem imaginava que existia”, se relaciona ao que Miller (2011) analisou como um dos papéis do *Facebook*. Para o autor, com a mídia social, há uma morte da distância e uma tentativa de conter a dispersão das famílias, para aproximar a família de como costumava ser. No *Facebook*, Miller (2011) compreende que pode haver uma interação tão íntima e pessoal entre os familiares, que não importa se a pessoa mora do outro lado da rua ou em outro continente.

2.3 “Então eu sou o que?”: outros corpos e sexualidades que (r)existem

Josina, interlocutora de 24 anos, apresentada no subcapítulo 1.4, acredita que ser uma mulher em Moçambique é difícil, porque “o machismo é muito forte e o homem é o rei”. Em sua experiência como moçambicana, Josina percebeu que em muitas famílias tudo gira em torno das necessidades do homem, de suas vontades, do que ele quer e do que ele precisa. As mulheres, na opinião de Josina, não são muito valorizadas e respeitadas, pois precisam estar dispostas a servir ao rei, “tem que ter a casa limpa, tem que lhe dar de comer, tem que lhe dar sexo sempre que ele quiser sexo. O homem não é o pai da família, ele é o rei”.

Além disso, a vivência de Josina é como uma mulher moçambicana lésbica, que tem a sua sexualidade muitas vezes questionada por homens e mulheres na cidade em que vive.

É muito estranho pensar, como é que as pessoas não sabem? É tão normal hoje em dia – gays - mas aqui ninguém sabe, ninguém sabe.

[...] “Sério, tu gosta de mulheres? É possível? Não achas que talvez não é só porque tu não experimentastes um pinto?” É um assunto tabu ainda. Ou dizem que minha namorada é minha irmã. As pessoas veem e dizem “Ah vocês são irmãs né”. E a gente nem é parecida. As minhas namoradas negras, eu branca e elas negras, e as pessoas diziam que éramos irmãs. Eu dizia que não, que era minha namorada, mas a primeira reação das pessoas é ficar chocadas, as mulheres né. Os homens, machistas, puxavam sempre: “ah, mas por quê? É possível? Interessante, mas experimenta um homem, eu tenho um amigo solteiro, vamos trocar contatos”. Eles tentam sempre né, acham que é porque tu nunca teve a oportunidade, mas é tabu (Josina, junho de 2021).

A interlocutora acredita que sua sexualidade é questionada porque ainda se fala pouco em Moçambique sobre homossexualidade. Muitas pessoas, segundo Josina, nem imaginam que há outras formas de se relacionar, porque acredita que em Moçambique “já tá tão certo o que é uma família tradicional africana, que a mulher vai casar com um homem”. Para ela existe pouca informação sobre o assunto, não passam filmes na televisão sobre isso, não conversam, “ninguém fala sobre mulher com mulher e homem com homem”.

Fabiana Souza (2014), em pesquisa realizada com homens homossexuais da cidade de Maputo, de média a alta escolaridade, verificou que o interesse afetivo-sexual de um homem por outro não era bem visto pelos círculos de relacionamentos dos entrevistados. A autora aponta que a homossexualidade em Moçambique é vista como uma influência estrangeira, fora dos valores difundidos como africanos. Os relatos ouvidos pela autora expressavam que “aqueles que seguem a ‘tradição’ e a ‘cultura moçambicana’ respeitam a reprodução da família e seus laços com a sociedade como um todo, tendo os ensinamentos cristãos como seu norte” (SOUZA, 2014, p.79).

Em seu trabalho de campo em Maputo, nos anos de 2013 e 2014, a autora tentou encontrar mulheres lésbicas que quisessem participar da pesquisa, mas conta que foi impossível, pois todos os contatos que ela recebeu, com o indicativo de que ela falaria com lésbicas “declaradas” não deram certo. No momento da comunicação as mulheres negavam que fossem lésbicas e cortavam os laços com a pesquisadora. Souza (2014) acredita que há muito medo da exposição e que a pressão é ainda maior sobre as mulheres homossexuais, pois existe uma compreensão que as mulheres, de forma geral, são as reprodutoras e mantenedoras das famílias em Moçambique. Uma mulher não poderia deixar de cumprir o seu papel como esposa e como mãe.

Gustavo Costa (2021), em sua pesquisa sobre homossexualidade em Moçambique, faz reflexões sobre o legado colonial português na regulação das práticas sexuais entre pessoas do mesmo sexo. De acordo com o autor o colonialismo europeu é apontado por diversas pesquisas como central para explicar o processo de homofobia estatal, tendo em vista a implementação de leis em Portugal e em suas colônias africanas, no século passado, para criminalizar práticas homoeróticas e “vícios contra a natureza”. Somente em 2015 o código penal moçambicano foi revisado, retirando menções que pudessem criminalizar os homossexuais. Segundo Costa (2021), Moçambique está na contramão de outras nações africanas, pois há muitos países no continente africano que criminalizam as pessoas que possuem relações com pessoas do mesmo sexo. Nos países colonizados pelos britânicos, por exemplo, a homofobia, a violência e a perseguição a homossexuais é maior do que nos países colonizados pelos portugueses (COSTA, 2021).

Ao encontro dos dados levantados por Costa (2021), Josina relata que, apesar de sentir que sua sexualidade não é reconhecida e respeitada em Moçambique, não há muita violência contra homossexuais no país. “As pessoas não tomam porrada, as pessoas não batem, não matam. Em outros países matam, em outros países existe essa violência. É socialmente inaceitável, mas pelo menos aqui a gente tá vivo” – declara Josina. Além disso, a interlocutora percebe que na cidade de Maputo há mais respeito do que saindo da capital.

Segundo Costa (2021), visões “científicas” elaboradas no começo do século XX compreendiam a homossexualidade como um “problema” urbano e das populações “civilizadas”. Nesse sentido, no início da colonização, os europeus acreditavam que a sexualidade africana seguia um instinto e seria “primitiva”, portanto, somente heterossexual, o que contribuiu para a criação do mito de que as relações homoafetivas não existiriam entre os nativos africanos (COSTA, 2021). Além do mais, com a entrada das missões religiosas no país, e um “forte moralismo católico”, como menciona o autor, a sexualidade e, principalmente, a homossexualidade, foram silenciadas e invisibilizadas, tornando-se tabus.

Em meio a esse contexto, Josina afirma que para ela é muito difícil conhecer alguém para se relacionar em Moçambique que não seja através de aplicativos, como o *Tinder* e o *Her*, e de mídias sociais, como o *Instagram*. A

interlocutora compreende que a internet foi muito importante em sua adolescência, para conhecer outras mulheres como ela e para desenvolver amizades e intimidades.

Josina conta que entrou no *Tinder* muito nova, com o propósito de conhecer pessoas, outras mulheres lésbicas e mulheres bissexuais. Em Moçambique, segundo a interlocutora, não existem bares, festas e lugares específicos para o público LGBTQIAPN+¹⁴. A LAMBDA, organização mencionada em momento anterior do texto, realiza alguns eventos sociais no ano, para promover ações e reunir o público LGBT. A participante da pesquisa relata que já participou de alguns desses encontros, mas que, geralmente, o *Tinder* funciona melhor. Souza (2014) verificou que, muitos de seus interlocutores, homens gays, não gostavam de frequentar as festas organizadas pela associação pelo medo da exposição, preferindo a discrição dos encontros através da internet.

O *Tinder*, para Josina, é uma das melhores maneiras para encontrar as pessoas, principalmente porque ela pode encontrar mulheres que são iguais a ela, fazer novas amizades e criar *networking*. Ela conheceu três de suas namoradas através do aplicativo. A outra forma possível de conhecer mulheres lésbicas ou bissexuais é através de amigos, que quando conhecem, passam o número do telefone, o contato, ou marcam um encontro. A interlocutora também conta que não gosta “quando as pessoas falam que o *Tinder* é só para as pessoas se pegarem, para se comerem”, pois para ela é um aplicativo muito importante. Josina reflete que talvez a experiência e os usos sejam diferentes para os casais heterossexuais.

A pesquisa de Souza (2014) identificou que a dinâmica do flerte entre os homens homossexuais em Maputo começava por mídias sociais e aplicativos específicos, como o *Badoo* e o *Tinder*. Essas plataformas eram acessadas através dos telefones celulares e geralmente os homens não utilizam seus nomes verdadeiros. Para revelar o nome e a identidade na “paquera virtual”, os participantes da pesquisa precisavam ganhar confiança suficiente no homem do

¹⁴ A sigla LGBTQIAPN+ significa Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transexuais e travestis, Queer, Intersexo, Assexuais, Pansexuais e Não-binário. A sigla foi se modificando ao longo dos anos, acrescentando mais letras, com o intuito de refletir a pluralidade das vivências dentro da comunidade.

outro lado da tela, e isso poderia levar meses. O medo de serem descobertos por alguém conhecido ou de serem enganados em alguma pegadinha era muito grande.

Contudo, apesar do medo e do tempo investido em conversas que envolvem mentiras e nomes falsos, a maioria dos interlocutores de Souza (2014) relata que todos os envolvimento e namoros que tiveram foram possibilitados por conta dos aplicativos.

O *Instagram*, segundo Josina, também é uma boa mídia social para conhecer pessoas com as quais se relacionar. Ao ir a um evento musical, a interlocutora conta que ficou “interessada em uma rapariga que supostamente era hétero”. No mesmo dia, após dizer para uma colega dela que estava interessada, Josina recebe uma nova seguidora e uma mensagem em seu *Instagram*. Na mensagem, a “suposta rapariga heterossexual” falava que também estava interessada em conhecer Josina, mas pedia para que ela não contasse para essa amiga em comum. A partir desse relato a interlocutora enfatiza que acredita que as pessoas estão interessadas em outras formas de se relacionar, e que se os moçambicanos e as moçambicanas falassem mais sobre o assunto, “se isso ‘existisse’ aqui, muitas mais mulheres seriam bissexuais, algumas até lésbicas” (Josina, 24 anos, junho de 2021).

A participante da pesquisa sente que há um imaginário de somente um tipo de mulher em sua cultura; que muitas mulheres ainda na infância ou adolescência pensam que terão que casar, ser esposas de homens, ter filhos, e que nem imaginam que podem ter outro tipo de vida. Por ter “saído do armário” muito cedo, com apenas 12 anos de idade, Josina conta que sofreu muito na escola. Além disso, a interlocutora relata um desconforto por ser uma mulher branca moçambicana, que nasceu no país, mas que nunca é reconhecida na rua como moçambicana.

Josina conta que às vezes parece estar em uma batalha entre o colonizador e o colonizado, pois não quer ser *mulungo*, mas fisicamente não considera que tem traços de Moçambique. Apesar de ter um passaporte Português, por conta de sua descendência, a interlocutora enfatiza que não é portuguesa, não fala como uma, não possui pensamentos portugueses e nem valores do país. Josina afirma ainda que, apesar de parte de sua família ser

originária de Portugal, não gosta do colonizador e não se sente confortável com essa relação que as pessoas fazem de sua imagem.

Essa é uma grande crise existencial que eu tenho. Eu tô aqui. Tô em Moçambique. Eu sou moçambicana. E os moçambicanos não me veem como moçambicana, e os estrangeiros também não me veem como moçambicana. Fisicamente não tenho nada de Moçambique. [...] Aí imagina tu, vou pra Portugal, tenho meus documentos portugueses. Fisicamente até posso tentar ser portuguesa, pode passar, mas daí começo a falar com alguém, só pelo meu português – porque meu português é português moçambicano - as pessoas vão ver que não sou portuguesa. **Então eu sou o que?** (Josina, junho de 2021).

“Então eu sou o que?” também é um pensamento que Penélope carregou por muitos anos, antes de se entender como uma mulher transexual. Foi através das mídias sociais, acessando conteúdos produzidos em outros países, que a interlocutora, hoje ativista trans, conheceu sobre a transgeneridade, pois até então, ela acreditava ser um homem gay. O modo como a internet e as mídias sociais estão cada vez mais incorporadas na vida cotidiana é, de acordo com Hine (2015), um produto de um envolvimento corporificado com a internet. A internet auxiliou Penélope a se compreender de uma nova forma, a se entender como uma mulher; a internet, para Hine (2015 p.44, tradução nossa) “pode moldar nossa experiência de corporificação, pois as informações e percepções que encontramos *online* nos ajudam a nos entender de novas formas”¹⁵.

Ser mulher transexual em Moçambique, segundo Penélope, é sofrer violência e preconceito desde o momento em que sai de casa, na rua, no chapa (transporte), porque a transgressão é nítida, é visual. Esse é um dos motivos pelos quais Penélope só sai de casa com o celular na mão e usando os fones de ouvido, porque ela encontra na internet um refúgio. A participante da pesquisa se concentra no conteúdo que vê na tela, para não enxergar as pessoas olhando para ela de forma estranha e para não ouvir o que os outros falam dela na rua.

Conectada, Penélope se sente motivada, excitada, esquece do mundo ao seu redor e de seus problemas. “Saio do mundo real pro mundo virtual, é meu maior sentimento né. Eu perdi o controle daquilo que era realidade e estou focada aqui. Eu não vejo as coisas, não vejo as pessoas, tu simplesmente te concentra ali” – compartilha Penélope. Quando pega o smartphone, abre uma

¹⁵ [...] the Internet can shape our experience of embodiment as the information and insights we find online help us to understand ourselves in new ways (HINE, 2015, p.44).

mensagem ou abre uma página na internet, a interlocutora afirma que “é fácil esquecer-se de tudo”. A participante da pesquisa menciona que esquece também suas dívidas, perde o horário de comer, de tomar banho, o horário de dormir, “perde a noção do tempo, da realidade”. A conexão para esse “lugar seguro” através do smartphone precisa estar sempre disponível, por isso Penélope habitualmente carrega dois smartphones em sua bolsa, e chega a comprar mil meticais de internet em uma semana.

Mas esse refúgio da conexão nem sempre foi, e nem sempre é, um lugar bonito. Às vezes ele é atingido com violência. No *Facebook*, antigamente, Penélope conta que publicava uma foto super feminina e recebia comentários absurdos de pessoas que não a conheciam. Eram xingamentos, ofensas, chamando-a de “diabo, demônio” e mandando-a procurar ajuda. Por ter um perfil aberto na mídia social, a interlocutora considera que fica suscetível a isso. Penélope também adiciona e aceita diversas pessoas que não conhece presencialmente em suas mídias sociais, pois sempre teve muitos amigos virtuais. Porém, esses contatos que não conhece, por vezes, a adicionam para violentá-la verbalmente: “A pessoa me adicionou, vi as fotos, me interessou, ok, aceito. Mas quando abre a boca, a pessoa pode ser um homofóbico, transfóbico”.

Contudo, nos últimos anos, especificamente no *Facebook*, essas violências pararam de acontecer. Penélope acredita que os ataques diminuíram com o passar do tempo porque foi ficando conhecida e ganhando mais espaço nesse ambiente. Muitas pessoas passaram a acompanhar o seu trabalho, a sua transição de gênero, até mesmo de outros países, como da Angola. Alguns “amigos virtuais” adicionaram Penélope porque assistiram entrevistas das quais participou. A aceitação da transgeneridade em outros países, segundo a interlocutora, é melhor, por isso ela revela que gosta muito de usar o *Tinder* quando viaja para fora de Moçambique.

Os aplicativos de relacionamento, como o *Tinder* e o *Badoo*, podem ser espaços de violências diárias, que partem tanto das próprias plataformas quanto dos usuários, afirma Penélope. Diversas vezes esses dois aplicativos, sendo usados em Moçambique, baniram ou notificaram o perfil da interlocutora por ser uma mulher trans. Ao se cadastrar como uma mulher, do sexo feminino, e escrever Mulher Trans na descrição de sua biografia, usuários denunciam seu

perfil, a plataforma encaminha notificações sobre as denúncias e, geralmente, a conta é excluída.

Para poder existir como uma mulher nessas plataformas, Penélope adotou outras estratégias de uso. Diferentes nomes e apelidos já foram inventados para os seus perfis – prática que Souza (2014) também identificou em sua pesquisa - e diversas biografias foram testadas. Mas atualmente, a interlocutora só utiliza um nome e suas fotos, sem descrição alguma sobre quem ela é. Penélope relata que por ter fotos super femininas e ser fotogênica, as pessoas olham e dizem “é uma mulher cisgênero”, e só depois de “*dar match*” é que conta que é uma mulher transexual.

Quando simplesmente veem o perfil e não veem uma descrição, as mensagens que recebes... ih! recebo tantas mensagens, tantas correspondências... mas pensam que sou aquilo. As pessoas pensam: “É uma mulher cis, é linda, é gostosa, é apetitosa, da pra pegar”. Quando tu diz: “ah, eu sou trans”, a pessoa bloqueia. Então é um jogo de sorte, no sentido que vou teclando, vou teclando, se aparecer alguém que eu disser “eu sou trans” e a pessoa “a não tem nenhum problema”, Ok, vamos nos conhecer, vamos nos encontrar. Mas a maioria bloqueia (Penélope, janeiro de 2020).

Penélope percebe que nas mídias sociais há muita violência, oportunismo e racismo, e para ela muitas pessoas usam as plataformas digitais de forma errada. Segundo a interlocutora “há mulheres trans, trabalhadoras de sexo, que usam as mídias para extorquir as pessoas, roubar as pessoas - algumas né”. Outras, nas palavras dela, usam para confrontar umas as outras, “para mostrar que tem mais que tu, para mostrar que tem mais posses que tu”. No entanto, para Penélope, a internet também possibilita a conexão e a comunicação com pessoas as quais não conheceria em outros ambientes. O trabalho de ativismo e o contato com outros movimentos sociais, por exemplo, são realizados pela participante da pesquisa, e possibilitados, pelas mídias sociais.

As histórias compartilhadas por Penélope não se limitam ao espaço das plataformas digitais; ela conta, em tom crítico, que teve uma mulher trans moçambicana que usou um canal televisivo para debochar de outras mulheres trans, e enfatiza que reprova esse tipo de atitude. Para a interlocutora, todas as mulheres, inclusive as mulheres cisgênero, poderiam usar as plataformas e as mídias de formas mais inclusivas.

Estando presente nas mídias sociais de forma ativa, postando fotos, atividades cotidianas e mostrando a sua existência, Penélope sente que já faz a diferença em um cenário predominantemente cisgênero e heterossexual, apresentando para seus seguidores outras formas de ser e estar como mulher no mundo. Além disso, a publicação de fotos nos espaços e o compartilhamento da localização são estratégias utilizadas por Penélope como forma de mostrar que ela e outras mulheres trans também têm espaço na sociedade moçambicana.

“Olha, a mulher trans ta aqui, a mulher trans também pode fazer uma foto bonita, a mulher trans também pode frequentar esses espaços”. Eu geralmente posto muito a minha localização. Uma simples localização, eu sempre posto. Só para as pessoas saberem “olha, ela também frequenta esses espaços”, “Tô aqui”. A localização postada é como uma forma de dizer que temos espaço (Penélope, janeiro de 2020).

Incentivar que os clientes façam o *check-in* no *Facebook* ou que marquem a localização no *Instagram*, muitas vezes, é uma estratégia utilizada pelos estabelecimentos privados para ganhar visibilidade e atrair mais clientes. Entretanto, para Penélope, o *check-in* é uma forma de comunicar que pessoas trans podem ocupar aquele espaço, que vão ser recebidas e respeitadas no local. Esse uso da ferramenta, além de promover o próprio estabelecimento comercial, viabiliza a comunicação da existência e da circulação de Penélope pelos locais.

A interlocutora relata que, em uma viagem para Pretória, na África do Sul, ela foi jantar em um restaurante que não conhecia, tirou uma foto e postou no *Instagram* e no *Facebook* a localização. Por conta disso, Penélope conta que foi surpreendida pelo estabelecimento com uma garrafa de vinho de presente. Nas palavras dela: “Só por causa da localização, eles ofereceram-me [o vinho]. Isso já mostra o nível de aceitação do local, mostra que no local as pessoas trans vão ser bem vindas, vão estar seguras”.

Machado (2019), ao investigar as trajetórias digitais de mulheres travestis nas redes sociais digitais, analisou que manter um perfil ativo no *Facebook*, para suas interlocutoras, era muito importante, tanto para o reconhecimento de suas identidades, quanto para manter as relações com aqueles que têm convicções e ideias semelhantes, em um “ambiente seguro”. O *Facebook*, tanto para

Penélope quanto para as participantes da pesquisa de Machado (2019), é compreendido como um local no qual as mulheres estão mais “protegidas” a respeito de suas postagens, pois é possível selecionar com quem conversar, interagir; é possível excluir, bloquear. Somado a isso, para as interlocutoras de Machado (2019), o *Facebook* permite formas de reconhecimento que muitas vezes não são encontradas em outras esferas sociais e midiáticas – nos telejornais as travestis aparecem estereotipadas, por exemplo.

As falas e histórias compartilhadas na pesquisa de Machado (2019) indicam que as mídias sociais possuem uma utilização que, como afirma o autor, “vai muito além” da publicação de fatos cotidianos ou do acompanhamento do dia a dia das pessoas adicionadas. Ter um perfil na mídia social, para as mulheres trans e travestis, representa um importante movimento de articulação de um projeto identitário, elaborado a partir de publicações cotidianas, compartilhamento de episódios da vida ordinária e circulação de notícias sobre casos de violência e transfobia.

Os relatos das interlocutoras Josina e Penélope também remetem ao que Miller (2011) analisou em seu campo de pesquisa em Trinidad: o *Facebook* ajuda a criar relacionamentos, o *Facebook* pode ser um meta-amigo e o *Facebook* muda nossa relação com o espaço. Essas três proposições fazem parte das quinze teses que o autor escreve sobre a mídia social no livro *Tales from Facebook*. No caso de Josina, essas aproximações teóricas estão mais relacionadas ao *Instagram*, mas ambas interlocutoras utilizam as mídias sociais para a construção e manutenção de relações sociais que não são produzidas em outras esferas.

Quando Miller (2011) afirma que o *Facebook* ajuda a criar relacionamentos, ele observa que antes das mídias sociais “a internet já havia se desenvolvido como uma vasta agência de encontros”¹⁶ (p. 166, tradução nossa). Vários trabalhos de campo etnográficos, segundo o autor, forneceram evidências relacionadas as tecnologias de comunicação e seus efeitos significativos sobre as relações sexuais.

No caso da presente pesquisa, é possível perceber que as mídias sociais, como o *Facebook* e o *Instagram*, atuam em conjunto com os “aplicativos de

¹⁶ Prior to *Facebook*, the internet had already developed as a vast dating agency (MILLER, 2011, p. 166).

namoro”, como o *Tinder*, em um sistema de Polimídia (MADIANOU; MILLER, 2012) e de sociabilidades escalonáveis (MILLER ET AL., 2019), que possibilitam a formação dessas novas conexões. Conhecer outras pessoas LGBTQIAPN+, como afirma Josina, é mais fácil através de aplicativos de relacionamento. Já a continuidade dos diálogos e a manutenção dessas relações - sejam elas casuais, amizade ou namoro - acontecem em outras mídias sociais, como no *Instagram*, *WhatsApp* e *Facebook*.

Já no caso de Penélope, os caminhos para a construção das relações sociais são distintos. Muitas vezes as relações não ocorrem seguindo um fluxo de mídias sociais, por exemplo, que inicia no *Tinder*, vai para o *Facebook* e, posteriormente, para o *WhatsApp*. Como a própria interlocutora relata, ao dizer que é uma mulher trans, no *Tinder*, muitas vezes já é bloqueada. Por outro lado, há pessoas, até mesmo de outros países, como Penélope conta, que encontram seu perfil diretamente através da plataforma do *Facebook*. Nesse sentido, por si só, o *Facebook* ajuda a criar relacionamentos que não poderiam ser criados em outros espaços.

Miller (2011) também observou que a possibilidade de pesquisar sobre o outro antes de decidir enviar uma solicitação de amizade no *Facebook* é muito importante. O usuário pode fazer isso de forma anônima, sem informar que está na página analisando as fotos, as amizades, os interesses, os dados pessoais e as publicações. A possibilidade de conhecer um pouco, ou muito, sobre o outro antes mesmo de adicionar como “amigo de *Facebook*” é considerada uma vantagem da plataforma, tanto para os interlocutores de Miller (2011) quanto para Penélope.

O *Facebook* é, ainda, um meta-amigo (MILLER, 2011), porque podemos recorrer a ele quando nos sentimos sozinhos, deprimidos ou entediados. O *Facebook* pode ser aquele amigo para desabafar, para “escutar” coisas importantes sobre nós, sobre o que acreditamos e defendemos. Muitas vezes Penélope não encontra em um familiar ou em um vizinho, uma pessoa com a qual possa contar, mas encontra no *Facebook*. O *Facebook* é como um lugar seguro, confiável e protegido. Durante o período de pandemia e de distanciamento social as mídias sociais auxiliaram ainda mais na manutenção das relações, sustentando e preservando antigas amizades, possibilitando novas

e, como analisa Miller (2011), sendo elas próprias, as plataformas, nossas meta-amigas, companheiras e ouvintes.

PARTE III - A DIVISÃO DO CABELO E O TRANSPASSAR DOS FIOS

3. MOÇAMBIQUE EM MEGAS: PRÁTICAS DE CONSUMO, USOS COTIDIANOS DE APLICATIVOS E MÍDIAS SOCIAIS¹⁷

A integração dos dispositivos móveis e das mídias sociais na vida cotidiana tem crescido de forma significativa, nos mais diversos países do globo, como atestam as pesquisas realizadas por Miller et al. (2019; 2021). Em função disso, estudos sobre mídias sociais, aplicativos e o entendimento dos seus usos e impactos em diferentes realidades se tornaram urgentes.

Miller (2011) observou, a partir do seu campo de pesquisa em Trinidad, que a mídia social tornou-se uma mídia diferente em cada lugar em que foi utilizada, e que, portanto, não é possível afirmar que há somente uma coisa chamada *Facebook*, assim como não há uma só internet. A internet, o *Facebook* e as tecnologias no geral, são aquilo que os seus usuários fazem dela. Os smartphones, segundo Miller et al. (2021), acabam refletindo os indivíduos, seus relacionamentos e seus valores culturais mais amplos.

Os trinitários, interlocutores de Miller (2011), usavam o termo local *Fasbook* para se referir ao *Facebook*. Em meu campo de pesquisa em Moçambique, o verbo “*WhatsAppar*” foi muito utilizado, se referindo ao uso do *WhatsApp*. Alima, interlocutora da pesquisa, conta que quis instalar o aplicativo no seu smartphone porque ficou curiosa ao ver as pessoas “a *WhatsAppar*”.

Essas apropriações da mídia social de diferentes formas, de formas locais, são muitas vezes retratos culturais sobre os usos das tecnologias. Este capítulo, assim como os demais, no entanto, não busca generalizar o uso das mídias sociais em Moçambique. As análises realizadas partem de evidências e observações realizadas e compreendem as apropriações e histórias das participantes da pesquisa.

Além disso, esse aumento da diversidade de apropriações das mídias sociais e o crescimento do número de usuários e de usos, só podem ser pensados em função do desenvolvimento dos aparelhos smartphones (MILLER

¹⁷ Em 2020 uma versão desse capítulo foi publicada como capítulo de livro. Título do livro: Mediações educacionais e interculturais entre Brasil e Moçambique. Organizadores: Rosane Rosa et al. Porto Alegre, RS: Editora Fi/Maputo, MOZ: Editora Educar, 2020.

ET AL., 2019). O acesso à internet, principalmente entre grupos populares e em países com maior desigualdade de acesso, cresceu muito depois da disseminação dos chamados “telefones inteligentes”.

Antes da entrada dos dispositivos móveis no mercado o acesso à internet era possível apenas para os que tinham recurso financeiro para pagar por um computador, uma rede de internet, ou para passar horas em uma *lan house* (estabelecimento com computadores, em que se paga para ter acesso às máquinas e a internet). Atualmente, com poucos recursos, é possível estar conectado, mesmo que essa conexão seja também limitada pelo valor investido.

Alima, por exemplo, geralmente coloca 150 meticais de crédito por mês em seu celular. Com esse valor ela consegue comprar 20 megas de internet, o que acaba, às vezes, em uma semana de uso. Com esses megas, Alima conta que pode usar o *WhatsApp* e o *Facebook*, no máximo, uma hora por dia e que, quando quer escutar músicas no *YouTube*, seus megas permitem ouvir duas ou três canções.

A interlocutora, que ganha um salário mínimo por mês, explica que divide os 150 meticais de crédito mensais entre os dois *chips* que possui em seu celular, um da empresa Vodacom e outro da empresa Mcel. O da Mcel ela usa apenas para ligar e receber chamadas de sua mãe e o da Vodacom é o mais utilizado. Porém, Alima também consegue acessar a internet através da rede *Wi-Fi* do seu trabalho.

Os créditos para a recarga do celular podem ser comprados na rua – há muitos vendedores das empresas de telefonia nas ruas de Maputo (Figura 10), nas lojas físicas ou através de aplicativos como o *M-Pesa*. Este, por sua vez, é um aplicativo de serviço financeiro muito popular em Moçambique e em outros países da África, que permite ao usuário transferir dinheiro, fazer pagamentos, comprar crédito, pacotes de internet, pagar contas como água, escola, entre outras transações. De acordo com os dados da empresa *M-Pesa* de 2020, mais de três milhões de clientes são moçambicanos. A popularidade do aplicativo é explicada pela sua facilidade de manuseio e por levar praticidade para a vida das pessoas, pois o registro no *App* e a abertura da conta são gratuitos, não é preciso ter conta bancária, não há taxas de manutenção e não há exigência de saldo mínimo na conta.

Figura 10 - Ponto de venda de créditos da empresa Movitel.



Fonte: Foto de Camila Rodrigues Pereira, Maputo, janeiro de 2020.

Em seus sites e propagandas, as empresas de telefonia anunciam as suas ofertas de internet. A empresa Vodacom, por exemplo, possui pacotes de internet com tempo de uso pré-determinado: uma hora, seis horas, um dia, uma semana ou um mês. Em alguns desses pacotes, o cliente pode usar o *WhatsApp* de forma ilimitada, mesmo que seus megas acabem (Figura 11).

A partir da observação participante e das entrevistas realizadas, foi possível verificar que o *WhatsApp* é uma das mídias sociais mais utilizadas na cidade de Maputo. Ao analisar os pacotes oferecidos pelas operadoras de telefonia de Moçambique, é possível compreender que essa é uma realidade do país.

Figura 11 - Ofertas Internet Pré-Paga Vodacom Moçambique

Preço (MT)	Pacote (MB)	Com Bacela (MB)	Validade (dias)	WhatsApp Grátis
5	40 MB	-	6h	Não
6	100 MB	-	1h	Não
7	30 MB	30 MB + 7MB	1	Sim
12	60 MB	60 MB + 12MB	1	Sim
20	100 MB	100 MB + 20MB	1	Sim
30	250 MB	250 MB + 30 MB	1	Sim
50	600 MB	600 MB + 50 MB	1	Sim
30	200 MB	200 MB + 30 MB	7	Sim

Fonte: Site Vodacom Moçambique. Acesso em: abril de 2020.

A preferência coletiva pelo uso do *WhatsApp* ocorre porque a mídia social consome menos megas de internet. No capítulo 4 do trabalho há mais observações sobre os usos do *WhatsApp* no contexto de pandemia e sobre as ofertas criadas pelas empresas de telefonia, que privilegiam o uso do aplicativo em suas promoções.

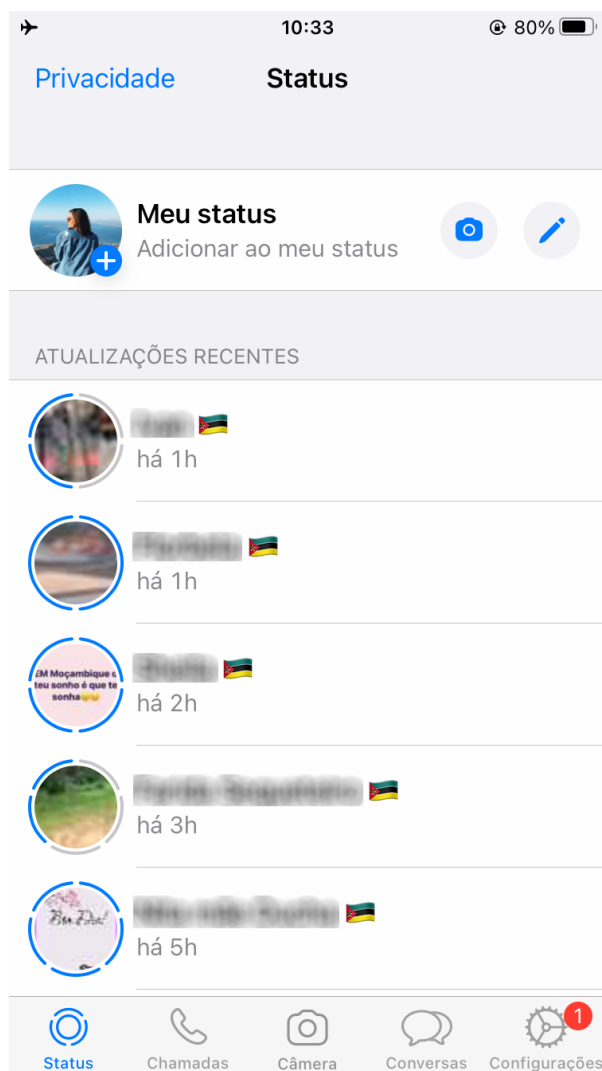
Por outro lado, o *Instagram* não é uma mídia social tão utilizada em Moçambique, principalmente por pessoas de baixa renda. As interlocutoras relatam que o *Instagram* é a mídia que consome mais dados. O seu conteúdo, composto principalmente por fotos, vídeos, transmissões ao vivo e outros tipos de imagens, demanda de muitos megas para a navegação.

Como consequência disso, foi possível observar que o *WhatsApp* ganha outro significado como mídia e outros usos em Moçambique. Por exemplo, o *Status* do *WhatsApp* é muito utilizado para o compartilhamento da vida cotidiana e para publicação de fotos, textos, vídeos, felicitações de aniversário; essas publicações desaparecem depois de 24 horas e acabam funcionando como os *Stories* do *Instagram*.

Antes de ir para Moçambique, eu não tinha o costume de verificar os *Status* do *WhatsApp*, porém, passei a visualizar quase que diariamente os *Status* depois de minha chegada a Maputo. Antes, não sabia como usar e como funcionava. Esse meu não saber, fez com que eu perdesse muitos conteúdos de moçambicanas e moçambicanos que eu conheci no país. Foi depois de uma

amiga, brasileira, perguntar “Tu viu o *Status* da fulana hoje? Ela postou uma foto contigo”, que passei a visualizar com mais frequência e também a postar algumas fotos no meu próprio *Status*. Como não há a possibilidade de marcação de perfil, como acontece nos *Stories* do *Instagram*, por exemplo, podemos não ver e não saber quando alguém postou uma foto conosco ou uma homenagem especial, como é comum nos aniversários. Conforme fui conhecendo mais pessoas do país, passei a colocar *emojis* de bandeiras de Moçambique nos contatos moçambicanos que ia adicionando em meu celular. Através da Figura 12 é possível visualizar uma captura de tela de meu *WhatsApp*, na aba dos *Status*, na qual possuí diversas atualizações de números moçambicanos, identificados pela bandeira do país.

Figura 12 – *Status* do WhatsApp a partir do smartphone da autora



Fonte: Captura de tela do *Status* da autora, em setembro de 2022.

Sobre o uso do *Status* do *WhatsApp*, Genifa conta que gosta de postar sobre as novidades, quando tem um novo emprego, um novo corte de cabelo:

Basta ter uma novidade aí [para eu postar no *Status*]. Por exemplo, quando tive o outro emprego, postei ali. É um corte, tive que postar. São novidades. Antes da pessoa me ver assim, sempre vai me ver primeiro lá. E, se a pessoa gostou, há de dizer: gostei. Vai comentar ali. Se não gostou, a pessoa também vai comentar, e daí posso remover o *Status*, colocar outra novidade, essas coisinhas assim (Genifa, janeiro de 2020).

Em pesquisa anterior, realizada com mulheres brasileiras sobre o consumo de smartphones (PEREIRA, 2017), observei que, quanto mais memória disponível no aparelho, maiores eram os usos do smartphone. A qualidade do telefone celular, suas configurações e capacidade de armazenamento influenciavam, diretamente, no conteúdo consumido pelas interlocutoras. Já em Moçambique, por outro lado, a memória sobrando no celular não significa mais usos do dispositivo, pois esses usos dependem da quantidade de megas que o usuário consegue comprar.

Alima acredita que os usos das mídias sociais e aplicativos em Moçambique estão totalmente ligados com a questão da renda. Ela afirma: “posso querer usar mais, mas não ter condições. Porque tem que alimentar o telefone para poder usar. Se eu não tenho como alimentar o meu telefone, para ter dados, megas, não tenho como usar. Posso querer, mas não tem como”.

Na imagem que segue (Figura 13), da empresa Movitel, é possível ver alguns pacotes de internet e seus preços – que são considerados altos, variando de 200 MT a 1700 MT. O salário recebido por Alima e outras participantes da pesquisa varia entre quatro a cinco mil meticais, valor próximo ao salário mínimo de Moçambique. A internet, mesmo sendo considerada uma necessidade para as participantes da pesquisa, é considerada cara e deve ser utilizada com cautela, pois cada mega conta.

Figura 13 - Pacotes Movitel Moçambique.



Fonte: Site Movitel Moçambique. Acesso em: abril de 2020.

Genifa explica que costuma colocar internet em seu celular semanalmente. Por semana, ela compra 100 meticais da empresa Vodacom e transforma em megas de internet. Entre as opções de mídias sociais disponíveis, ela só utiliza o *WhatsApp* e, por vezes, escuta músicas no *YouTube*. Ganhando um salário mínimo por mês e tendo dois filhos pequenos para criar sozinha, a interlocutora relata que o salário “não dá pra manter a família, só ajesta”, mas que comprar crédito para o celular é essencial.

Para a participante da pesquisa, que trabalha em turnos muito extensos e que passa horas longe de casa, o smartphone só possui benefícios: possibilita que ela contate a família e ocupa o seu tempo nos turnos tranquilos no emprego. Em relação aos modelos de telefone celular, Genifa só usou smartphones. “Telefone de teclado, aqueles pequeninhos”, como ela diz, só teve por duas semanas, quando foi roubada e precisou comprar um aparelho simples e barato para se comunicar. Para ela, a internet é muito importante para pesquisar, “para ver as novidades, o que está a acontecer, dia após dia. Para ver coisas de fora do país, coisas do país [...]”. Porque não temos condições de ligar pra fora do país e procurar saber o que está a acontecer lá”. A interlocutora afirma que, se fica mais de 24 horas sem o telefone, não se sente bem; ela tem a sensação de que está desatualizada e fora do mundo.

Como já descrito ao longo do trabalho, o acesso à internet em Moçambique cresceu muito nos últimos anos, mas ainda continua fora do alcance da maioria das pessoas que moram no país. O consumo de telefones celulares simples, sem sistema operacional como o dos smartphones, ainda é grande em Moçambique. Muitos moçambicanos utilizam modelos de telefones

celulares simples, pequenos, apenas para realizar chamadas e mandar mensagens de texto via *SMS*, por questões de condições financeiras, de grau de instrução, por considerar um aparelho mais seguro para andar na rua, entre outros motivos.

Para Tsandzana (2018, p. 235), moçambicano que realizou sua pesquisa nas cidades de Maputo e Beira, os jovens são os que mais utilizam as mídias sociais no país porque a juventude encontra no uso desses meios “uma ferramenta quase ideal de expressão sobre as suas frustrações decorrentes da sua situação de gritante miséria social – desemprego e incerteza de vida constante a que os jovens se encontram expostos”. Winocur (2009), no México, e Archambault (2017), em Moçambique, também observaram, em seus campos de pesquisa, o uso dos dispositivos móveis para o controle de incertezas cotidianas.

Winocur (2009) compreende que os telefones celulares não estão sendo usados somente como tecnologias de informação e comunicação; eles assumiram características do imaginário e tem atuado como artefatos para controlar incertezas, neutralizar a dispersão familiar, garantir a inclusão e para diminuir as diferenças entre as pessoas. Archambault (2017), da mesma forma, analisa que os jovens moçambicanos usam seus telefones para cruzar incertezas, para atender demandas da vida cotidiana e de intimidade; para atender as suas obrigações, necessidades, suspeitas, medos, desejos, dores e prazeres.

Penélope, interlocutora da pesquisa, afirma que não vive sem o “mundo digital” e que é uma “pessoa viciada, viciadíssima”. Como analisado no subcapítulo 2.3 deste trabalho, o olhar constante de Penélope para a tela do telefone celular e para “dentro do mundo digital” é, também, como uma forma de proteção e de controle de incertezas – principalmente incertezas sobre olhares e comentários.

A participante da pesquisa revela que costuma gastar muitos megas de internet por dia: “quando recebia mensalmente, comprava 500 meticais por semana. Agora que estou em casa, a todo momento, gasto mais [megas]. Ainda não temos financiamento. Tinha um dinheiro guardado de quando trabalhava”. Sobre ficar sem internet quando o seu dinheiro acabar, Penélope afirma, rindo,

que “a partir da próxima semana, não sei quem vai ser a minha vítima, pelo menos para me comprar megas, para me disponibilizar dados”.

A prática de transferência de megabytes de internet é comum em Moçambique, o serviço de compartilhamento de internet é gratuito e não há uma quantia limite específica para transferência. Geralmente, os indivíduos compartilham megas com familiares, amigos ou com pessoas com as quais tenham um relacionamento amoroso.

A prática de compartilhamento de internet com as pessoas com as quais se quer conversar nos remete à estratégia de ligar a cobrar, muito utilizada no Brasil, como atesta a pesquisa de Silva (2010a). Em um contexto de desigualdade social, no qual indivíduos de grupos populares, muitas vezes, não têm recursos financeiros para comprar recarga para o celular, é comum ouvir as frases citadas pelos interlocutores de Silva (2010a): “o meu [celular] tá sempre sem crédito”, “eu só recebo, quase nunca ligo” ou “só ligo quando tenho bônus”. Nesse contexto, as ligações a cobrar, feitas para quem consegue comprar créditos, aparecem como comuns, principalmente entre familiares, amigos e casais.

Em uma perspectiva histórica e comparativa, podemos perceber que a desigualdade continua. Para os participantes da pesquisa de Silva (2010a), a internet era muito cara para ser acessada através do telefone celular. Uma vez acessada sem querer, a internet terminava, em minutos, com todos os créditos (de 20 reais) que haviam sido colocados para todo o mês.

Nesse sentido, entendemos que os usuários de serviço pré-pago, tanto os analisados por Silva (2010a) como as participantes da pesquisa em Moçambique, precisam, muitas vezes, abdicar de várias formas de consumo, por falta de recursos financeiros, e criar estratégias criativas de apropriação dos telefones celulares, como forma de superar as dificuldades de acesso que possuem. Essas práticas de consumo, como lembra Sahlins (2003), são repletas de significados e servem como meio de expressão de si e de sociabilidade.

3.1 Consumo e culturas digitais: desigualdades e oportunidades

Figura 14 - Banca de venda e reparação de celulares no Bairro Zimpeto – Maputo.



Fonte: Foto de Camila Rodrigues Pereira, Bairro Zimpeto - Maputo, setembro de 2019.

Escrever sobre consumo e desigualdades se faz fundamental quando pesquisamos sobre o consumo de tecnologias, smartphones, mídias sociais e aplicativos. Estudar as práticas de consumo das tecnologias também é essencial para a compreensão da relação entre as pessoas e os objetos, para entender as formas como as diferentes culturas se apropriam dos bens materiais no seu cotidiano.

Neste trabalho, o consumo é compreendido como um processo cultural (SLATER, 2002), o qual é responsável por estabelecer e manter as relações sociais, por expressar sobre as pessoas, suas localidades, suas famílias e suas culturas (DOUGLAS; ISHERWOOD, 2013). Vivemos em uma Sociedade de Consumo (BARBOSA, 2004), na qual o consumo dos bens é fundamental não só para saciar nossas necessidades fisiológicas e suprir demandas cotidianas, mas para comunicar, para manter relações, para definir e sustentar nossas identidades (ROCHA, 2009).

Os artefatos tecnológicos estudados nesta pesquisa são considerados de extrema significância para a cultura material contemporânea, e a partir de estudos comunicacionais e antropológicos é possível compreender como os usos, por diferentes pessoas e culturas, de objetos semelhantes, se tornam distintos. Sahlins (2003), em *Cultura e Razão Prática*, já afirmava que nenhum

objeto tem sentido dentro de uma sociedade a não ser pelo significado que os indivíduos atribuem a ele.

A obra do autor se mostra relevante para este trabalho, porque a partir dela podemos pensar sobre a importância de ter um dispositivo móvel e de estar conectado. Para muitos sujeitos, esse consumo pode ser considerado como necessidade supérflua ou não básica, mas, para outras pessoas, é essencial para que se sintam pertencentes ao mundo em que vivemos.

Para os interlocutores de Silva (2010b), ter um telefone celular era “estar no tempo, estar no mundo”, se sentir pertencente. O mesmo foi percebido em minha pesquisa de mestrado (PEREIRA, 2017), sobre o consumo de smartphones por mulheres, que compreendiam que “estar conectada era natural” e que ter um dispositivo móvel era uma necessidade.

A utilidade, conforme Sahlins (2003), não é o único atributo de um objeto. Usamos as coisas pelos seus significados, pelo simbólico, e isso vale também para os usos dos aparelhos smartphones, dos aplicativos e das mídias sociais. A compra de créditos para a recarga do celular e a compra de megas de internet, por exemplo, para os moçambicanos de baixa renda, significam poder ter acesso ao mundo, “ver as novidades, as coisas do país e de fora do país”, além de poder, através do acesso à internet, mostrar a sua cultura a partir das suas vozes. A utilidade da recarga do telefone celular vai além da razão prática, ela é revestida de significado simbólico.

Alima, por exemplo, relata que no *Facebook* ela conversa “até com pessoas que nunca viu de verdade”. A interlocutora gosta de usar a mídia social para conversar com pessoas que são de fora de Moçambique. Pessoas de outros países a adicionam e começam a conversar para saber como é Moçambique, como se vive no país, como são seus hábitos, se o país é bonito. “Tem pessoas que não conhecem, só ouvem dizer que existe Moçambique, ficam curiosas em querer saber como Moçambique é, será que é um bom país? O que se faz lá? Como se vive?” - compartilha Alima.

É com esse pensamento, de contar sobre o país e suas tradições, que muitos usuários acabam compartilhando sobre sua cultura nas diferentes mídias sociais. Segundo interlocutores, fora do continente africano se tem um olhar para a África de forma homogênea, como se todo o continente fosse um país só - a África - com uma mesma cultura, e isso também motiva os moçambicanos a

compartilharem mais informações e conteúdos sobre o país. A África possui mais de 50 países e a internet e as mídias sociais acabam sendo importantes para que os usuários de cada localidade consigam mostrar as particularidades de cada cultura, as informações corretas, pela sua visão, e mostrar para o mundo o quanto cada país é distinto e o que cada um possui de história, de passado e de presente, de mito, de rito e de tradição.

Para Douglas e Isherwood (2013) a função essencial do consumo é a sua capacidade de dar sentido: os bens, além de terem utilidades práticas, são bons para pensar. Segundo os autores, os objetos são os responsáveis por estabelecer e manter as relações sociais. Os bens são a parte da cultura que fica visível e o ator social usa desse consumo de bens materiais para dizer alguma coisa sobre si mesmo e sobre sua cultura (DOUGLAS; ISHERWOOD, 2013).

O pensamento dos autores nos auxilia a refletir sobre como cada pessoa usa seu dispositivo móvel e sua conectividade para dizer algo sobre si, acerca do que vive no dia a dia, sobre seu trabalho, seus amigos e, até mesmo, sobre os lugares que normalmente frequenta e o que costuma comer. A teoria de Douglas e Isherwood (2013) se faz muito atual quando pensamos como cada sujeito utiliza seu smartphone e suas mídias sociais de modo distinto e que isso se modifica em cada localidade, de acordo com geração, gênero, classe, educação, religião, raça.

Entre as mulheres de Maputo, observei que há a valorização das conexões com o mundo globalizado para a divulgação da cultura do país. Foi possível perceber também as práticas tradicionais moçambicanas sendo mostradas nas mídias sociais para o mundo, através de vídeos e imagens compartilhadas no *WhatsApp*, no *Facebook* e no *YouTube*.

A dança, a música, os pratos típicos, as cerimônias tradicionais, o uso das capulanas, entre outros, são enxergados nas mídias sociais de “novas” formas, em novos ambientes, adaptadas. Desse modo, a tradição sobrevive e é passada de geração para geração; não mais – apenas – de forma oral, mas por meio de vídeos compartilhados através das mídias sociais, a partir de diferentes vozes.

Figura 15 - Capulanas expostas para a venda em uma loja de Maputo.



Fonte: Foto de Camila Rodrigues Pereira, Maputo, 2020.

Sobre o debate entre tradição e universalização nas mídias sociais, por exemplo: Moçambique possui mais de 20 línguas maternas, advindas de diversas regiões do país. As mais faladas são a Macua (do norte) e a Changana (da região de Maputo). É comum no país ouvir as pessoas conversando em português, em sua língua materna ou misturando as duas línguas. De acordo com os relatos das mulheres moçambicanas com as quais convivi, na maioria das vezes as línguas maternas são ensinadas dentro da família, pelos pais, por uma avó, sendo transmitidas de geração para geração apenas através da linguagem oral.

Em algumas regiões do país as línguas maternas são mais utilizadas que o Português, sendo o Português aprendido somente quando a criança vai para a escola, como abordado na seção 1.4 desta tese. O Ensino bilíngue no Ensino Primário em Moçambique foi aprovado recentemente e foi considerado de extrema importância e positivo para a educação do país. Existem dicionários e gramáticas de algumas – poucas - línguas maternas moçambicanas, mas a maioria das mulheres com as quais conversei, que falam ou entendem diferentes línguas, não sabem escrever elas. Esse fato se deve a tradição da linguagem oral, do passar de geração para geração através da fala, e não da escrita.

Porém, com a internet, é possível encontrar vídeos no *YouTube* que ensinam a falar Changana, músicas em diferentes línguas maternas, canais que ensinam sobre expressões usadas em Moçambique. Além disso, muitos moçambicanos, usuários de mídias sociais, escrevem em seus perfis em diversas línguas: Português, Inglês, Changana, e outras. Em um mesmo dia visualizei, no *Status* do *WhatsApp* de uma conhecida moçambicana, uma música em Changana, uma tirinha escrita em português e uma frase engraçada na língua inglesa, por exemplo. Traços de tradição e universalização aparecem de forma frequente nas mídias sociais.

Miller et al. (2019), ao escreverem sobre como as pessoas ao redor do mundo mudaram as mídias sociais, relembram que o *Facebook* iniciou sendo usado por jovens universitários, com o objetivo de ajudar estudantes a se encontrarem, e após a migração dos mais variados tipos de usuários para a plataforma, foi possível compreender que uma plataforma de mídia social se torna, em grande parte, aquilo que os usuários fazem dela (MILLER ET AL., 2019).

Hoje, principalmente com o acesso a baixo custo através dos smartphones, as pessoas estão cada vez mais livres para escolher e navegar entre inúmeras plataformas (MILLER ET AL., 2019) e, assim, consumir cada vez mais as tecnologias de forma simbólica e cultural. Os autores acreditam que o mundo mudou as mídias sociais, tanto quanto as mídias sociais mudaram o mundo. Obviamente, reconhecem Miller et al. (2019), o processo nunca é unidirecional; as tecnologias nos mudaram, pois nos deram potencial de comunicação e interação que não possuíamos anteriormente. Contudo, as questões locais, a maneira como os conteúdos são apresentados e o significado que as tecnologias possuem para cada grupo de pessoas, se mostraram particulares.

Na pesquisa *Mídias sociais no Brasil emergente*, Spyer (2018) verificou particularidades no modo como os brasileiros de baixa renda utilizam as plataformas de mídias sociais. O autor afirma que os seus interlocutores não usam várias plataformas de mídias sociais, segundo tipos específicos de relacionamentos. O uso é, primordialmente, do *Facebook* e, a partir dessa plataforma os usuários se comunicam com todos os tipos de pessoas, tanto conhecidas quanto desconhecidas. O autor ressalta que plataformas como o

Facebook e o *WhatsApp* “são efetivamente a razão pela qual muitos moradores escolhem estar *online* e muitos não saberiam distinguir *Facebook* e internet” (SPYER, 2018, p.69).

Spyer (2018) aponta também que, em seu campo de pesquisa, o uso de mídias sociais está associado a outras práticas de consumo que exibem distinção socioeconômica. O autor identificou que os indivíduos procuravam mostrar prosperidade através do consumo a partir de suas fotos publicadas nas mídias sociais. Nas *selfies* feitas pelas mulheres, por exemplo, a roupa precisava ser nova e eram evidenciadas maquiagens, acessórios e outros objetos (SPYER, 2018). Outro tipo de foto que mostrava o poder de consumo era aquela com o próprio *smartphone*. O autor relata que muitos jovens tiravam fotos na frente do espelho para poder mostrar seus aparelhos celulares.

É importante ressaltar que a popularização das mídias sociais no Brasil aconteceu, segundo Spyer (2018), em meados dos anos 2000, período que coincide com um momento de prosperidade no país, no qual o termo “nova classe média” passou a simbolizar a percepção de que a população de baixa renda poderia se tornar um grupo de consumidores mais ativos. Portanto, o aumento do consumo de mídias sociais no país se dá em um período de crescimento do consumo como um todo. Mas as mídias sociais, para Spyer (2018, p.27), “estão um passo à frente de outros produtos, em termos de encapsular prestígio, porque seu uso implica na aquisição de um certo nível de instrução”.

Sobre poder de consumo e modelos de *smartphones*, dialogando com o campo de Spyer (2018), trago os relatos das interlocutoras Nura e Josina. Nura possui um celular da marca chinesa *Huawei*, modelo P30 Lite, mas afirma que, se pudesse, trocaria seu aparelho por um *iPhone 8* ou outro modelo mais novo de *iPhone*. A interlocutora relata que gostaria de ter um dispositivo da marca *Apple* pela qualidade das imagens proporcionadas pela câmera e por parecer ser um celular mais eficiente. Em publicações compartilhadas através do *Status* do *WhatsApp*, Nura posta *memes* sobre o tema, tal como: “*Selfie* com qualquer outro celular = pessoa feia; *Selfie* com *iPhone* = pessoa bonita”.

Do outro lado, temos a história de Josina, que usou celulares *iPhone* por anos e recentemente trocou para a marca *Samsung*. Para Josina, a troca de

marca de smartphone proporcionou um aumento da sociabilidade com os colegas e benefícios práticos.

Aqui em Moçambique eu até acho que é muito melhor [não ter *iPhone*]. Eu sempre me sentia excluída na faculdade, porque toda gente utilizava o sistema de fazer o “encaminhar” com o *Bluetooth*, e eu nunca conseguia porque eu tinha o *iPhone*. Então as pessoas não conseguiam mandar as coisas pra mim. E na faculdade ninguém tinha megas. As pessoas não usavam o *WhatsApp*. E toda gente tinha sempre os dados móveis desligados pra poupar os megas né. Então eu tinha sempre que esperar pra alguém eventualmente encaminhar as coisas pra mim. E agora com este celular eu tô usando o *Bluetooth* pela primeira vez na minha vida, e eu acho incrível. Porque agora com a Covid a gente manda o documento por *Bluetooth* quando vamos imprimir as coisas. E é fantástico, fantástico. Não sinto nenhuma falta do *iPhone* (Josina, junho de 2021).

A interlocutora afirma que agora também compreende as apropriações que os colegas e amigos fazem dos dispositivos, porque antes, quando falavam sobre o *Bluetooth*, por exemplo, ela não entendia como funcionava e se sentia excluída. “Eu tinha vergonha de dizer que nunca tinha usado *Bluetooth*. As pessoas diziam ‘nunca usaste *Bluetooth*? Então como é que vives?’” – relata Josina. Trocando o *iPhone* pelo *Samsung*, a participante da pesquisa percebeu que o sistema de *Bluetooth* que não conhecia é muito mais fácil, barato e acessível para o compartilhamento de arquivos e informações, e que essa marca de telefone celular a aproximou das pessoas.

O consumo e o acesso à comunicação digital representam se tornar parte de um mundo moderno de consumo e tecnologia, que muitas pessoas não tinham oportunidade se quer de experimentar. Consumir smartphones, na atualidade, significa estar conectado, estar no mundo, poder comunicar, compartilhar, mostrar sobre si, sua família e sua localidade. É importante ressaltar que, apesar desses aspectos simbólicos mencionados, o aumento do acesso à tecnologia não significa diminuição de desigualdade social garantida ou que podemos afirmar que o acesso à internet e às mídias sociais causa mudança social (MILLER ET AL., 2019).

Mesmo que as pessoas tenham acesso, permanecem as desigualdades cotidianas e de conexão. Além disso, a quantidade de conteúdo disponível na internet é desequilibrada (MILLER ET AL., 2019), seja pela quantidade de megas necessários para o acesso, seja pela capacidade de memória do telefone celular ou pela quantidade de conteúdo disponível no idioma local. Por exemplo,

moçambicanos que falam apenas as línguas maternas do país, mesmo tendo acesso a smartphones e internet, não têm a mesma quantidade de conteúdo disponível do que aqueles que falam inglês, português e outros idiomas com mais produção de conteúdo acessível *online*. Portanto, por mais que o acesso às mídias sociais seja entendido como importante para o desenvolvimento e para dar espaço para as vozes de diferentes indivíduos, ele “não se traduz automaticamente em um maior acesso a informações e recursos” (MILLER ET AL., 2019, p. 146).

Para Ruha Benjamin (2019), as novas tecnologias refletem e reproduzem as desigualdades já existentes, apesar de serem promovidas e percebidas como mais progressivas do que os sistemas discriminatórios anteriores. A autora argumenta que as tecnologias possuem desigualdades codificadas, e que as soluções tecnológicas muitas vezes podem esconder, acelerar ou até mesmo aprofundar a discriminação. Os estudos sobre tecnologias, códigos, algoritmos e raça, como os dos brasileiros Silveira e Silva (2020) e Silva (2019), mostram como a raça e o racismo estão incorporados no desenvolvimento das tecnologias e dos códigos, e que as discriminações codificadas tem impacto sobre quem tem acesso aos dispositivos e sobre os conteúdos que circulam nas plataformas digitais.

Benjamin (2019) compreende que é ingênuo pensar que o acesso aos computadores e à internet pode ser considerado uma solução para a desigualdade. O acesso às tecnologias não irá necessariamente beneficiar a todos, pois há, segundo a autora, diversas formas de desigualdades codificadas, que dão uma ilusão de progresso e neutralidade, mas que muitas vezes apenas produzem espaços ainda mais desiguais e racistas.

Apesar dessas considerações, as mídias sociais podem ser vistas como um local para cooperação e para melhoria da vida financeira, que fornece oportunidade para compartilhar informações relacionadas ao mundo do trabalho e da educação não tradicional, como mostra o campo de pesquisa chinês de Miller et al. (2019). No campo de pesquisa moçambicano, analisei que as mídias sociais são muito utilizadas para “fazer negócios”: para aprendizado, para compra e venda de produtos alimentícios, roupas, celulares, serviços, entre outros.

Alima, por exemplo, começou a utilizar o *Facebook* para encontrar conteúdos educativos e também costuma usar a mídia social para comprar bolos e salgados de pessoas que anunciam seus produtos em grupos. Já Soninha, utiliza o celular para conseguir novas oportunidades de trabalho e para aprender a criar produtos, que, vez ou outra, ela vende para conseguir uma renda extra. Soninha aprendeu a fazer crochê através de vídeos no *YouTube* e vende as peças que consegue produzir. Além disso, ela assiste a vídeos de culinária na mesma mídia social para descobrir novas receitas e para vender os pratos que produz. Para a interlocutora as mulheres moçambicanas usam muito as mídias sociais para aprender e para empreender. Como diz Soninha: “Usam a seu favor”, para estudar, crescer, divulgar seus trabalhos e vender seus produtos (essa temática é discutida também no subcapítulo 4.3 deste trabalho).

Na hora de “fazer negócios” através das mídias sociais em Moçambique, contudo, é preciso ter cuidado, relatam as interlocutoras. Há muitas histórias sobre mulheres que foram enganadas ou roubadas através das mídias sociais, diz Alima. Segundo a interlocutora: “hoje em dia está cheio de bandidagem. Postam coisas que na verdade não existe. Então você tem que ter cuidado. Tem que analisar se é verdade, ou consultar outras pessoas também”. Alima contou a história de uma vizinha, que encontrou no *Facebook* uma loja que publicou mechas de cabelo a um preço acessível, e, quando ela foi buscar no local, não existia nenhuma loja. Em outras situações, Alima conta que a pessoa que está vendendo pede um depósito através de *M-Pesa* ou conta móvel, e depois que o comprador deposita o valor, o número do celular do vendedor “já não chama mais”.

Caila relata histórias semelhantes e explica a razão pela qual não costuma divulgar os seus produtos em grupos no *Facebook*:

Algumas pessoas usam o *Facebook* para publicação de artigos falsos e pedem o adiantamento do pagamento. Fazem com que tudo pareça verdade e infelizmente algumas pessoas acabam caindo, confiam e mandam o valor e o artigo nunca chega. Principalmente as pessoas que estão em outras províncias, elas são mais vulneráveis a esse tipo de situação. E quando isso acontece elas deixam de confiar em vendedores *online* e em algum momento acabam comentando negativamente nas publicações de outros vendedores e isso influencia as outras pessoas a não comprarem os artigos (Caila, julho de 2021).

Em vista disso, Caila prefere divulgar os seus produtos nos *Status* do *WhatsApp* e nos *Stories* do *Facebook*. Em outros espaços do *Facebook* há mais chances de “burlas”, como relata a interlocutora. Caila também conta que evita ir ao encontro de vendedores que não conhece, porque teme que alguns possam ser sequestradores. A desconfiança e o medo de serem enganadas nas mídias sociais, como mencionado no subcapítulo 2.1, também apareceram nas respostas de jovens moçambicanas, participantes da pesquisa divulgada pelo *Research Report* (2020).

Posto isso, e levando em conta análises realizadas em outros contextos culturais (MILLER ET AL., 2019), considera-se que a expansão das tecnologias, dos smartphones e das mídias sociais pode não ter, muitas vezes, impacto sobre a desigualdade *off-line*. Porém, a oportunidade de acesso por si só já representa uma forma de maior igualdade em termos simbólicos, à medida que o conteúdo compartilhado nesses meios reflete, cada vez mais, a diversidade cultural do nosso mundo (MILLER ET AL., 2019).

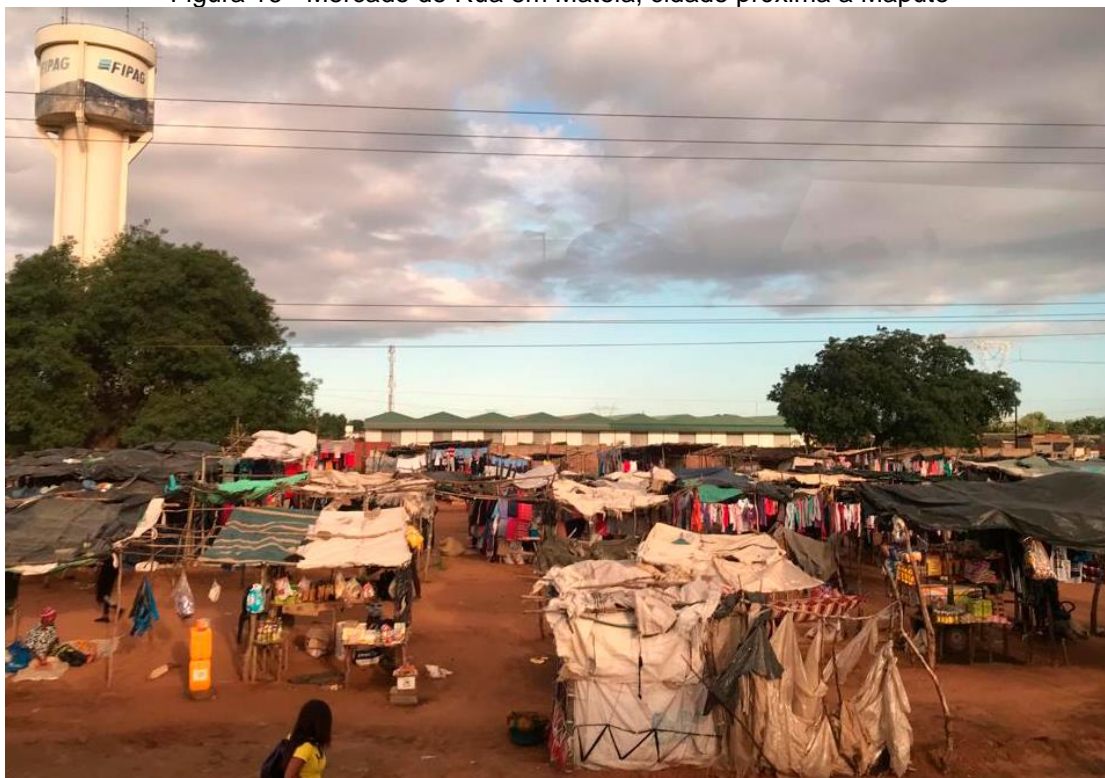
3.2 Cultura material na cidade e nos smartphones

É comum, em Maputo, ouvir as pessoas falando sobre as compras de calamidades. Essas compras se referem a roupas e calçados usados, que chegam até Moçambique através de doações de países Europeus, na maioria das vezes. Essas peças chegam embaladas em grandes pacotes, que são chamados de fardos – por isso também é comum ouvir que “as roupas foram compradas do fardo”. Esse tipo de comércio, segundo o pesquisador Pedro Cumbane (2011), tem início no final dos anos 1980 no país. As roupas e outros itens começam a chegar até Moçambique através de doações da comunidade internacional, que tem como objetivo apoiar e minimizar o sofrimento das vítimas de fenômenos naturais que ocorriam no país, como os ciclones, as secas e as cheias, e auxiliar as vítimas da guerra civil, que tem seu término somente em 1992 (CUMBANE, 2011). Além de roupas e calçados, o pesquisador ressalta que nas décadas passadas alimentos também eram doados, como milho e óleos.

O destino dessas doações, porém, deveria ser diretamente os grupos mais vulneráveis, que seriam incapazes de realizar quaisquer tipos de compras. Contudo, a distribuição gratuita das roupas doadas pelas organizações deu lugar

a um grande comércio em Moçambique. Os vendedores de calamidades não revelam a origem de suas compras, mas compram por fardos, que possuem quilogramas diferentes e produtos distintos. Há fardo infantil, por exemplo, no qual só há peças de roupas para crianças. Alguns fardos são mistos, contendo roupas infantis e para adultos, e o preço desse tipo de fardo já é outro. Alguns fardos são maiores e mais pesados, custando, portanto, mais meticais. Depois de comprar os fardos, os comerciantes separam as peças a serem revendidas na cidade. É possível encontrar esse modo de vender produtos em esquinas, nas calçadas, nos mercados de rua informais, em bairros centrais ou mais periféricos. As roupas e os calçados podem estar dispostos no chão, em sacos, em um varal, em cabides, ou de outras formas. Eugênia, interlocutora da pesquisa, conta que em algumas cidades do interior do país as compras de calamidade são a única forma de comércio de roupas e calçados, pois não há lojas e empresas que comercializam esses produtos. Na figura 16 é possível visualizar um mercado de rua informal, o qual possui roupas de calamidade expostas para compra. A foto que segue foi produzida de dentro de um ônibus, quando eu passava pela cidade de Matola, vizinha da capital Maputo. Gostaria de ter feito mais imagens da cultura material que compõe o cenário da cidade de Maputo e dos produtos de calamidades expostos, porém, grande parte das pessoas não se sentia confortável com as fotografias ou não era seguro tirar o smartphone da bolsa na rua ou no chapa, pois os furtos eram constantes.

Figura 16 - Mercado de Rua em Matola, cidade próxima a Maputo



Fonte: Foto de Camila Rodrigues Pereira, Matola - Moçambique, dezembro de 2019.

A pesquisa etnográfica realizada por Lima e Maloa (2022), na cidade de Lichinga, capital da Província de Niassa, no norte de Moçambique, observou que houve um significativo crescimento de atividades informais, sobretudo em zonas urbanas e periurbanas do país, devido a situação socioeconômica em que se encontra Moçambique. A desvalorização do metical diante de outras moedas internacionais, a pandemia, a redução de ajudas externas ao Orçamento do Estado (LIMA; MALOA, 2022), entre outros, fizeram com que inúmeros moçambicanos recorressem ao mercado informal e a venda de produtos de calamidades como alternativa para sobrevivência e obtenção de renda. Os pesquisadores analisaram ainda que nos últimos anos ocorreu uma mudança no perfil dos vendedores desses produtos, pessoas com mais qualificação, com ensino médio completo, com graduação, formação em licenciaturas diversas, passaram a fazer parte do grupo de vendedores nos mercados informais.

Lima e Maloa (2022) analisam que o aumento dos indivíduos com ensino médio e superior no comércio informal é resultado da incapacidade do Estado e dos setores formais de atenderem as necessidades da população em termos de geração de emprego. Os rendimentos nessas atividades também acabam

ultrapassando, muitas vezes, os salários pagos em setores de atividades formais (LIMA; MALOA, 2022), o que torna o comércio de calamidades uma atividade mais atrativa para o sustento da família para muitos jovens, afirmam os autores.

Para as mulheres participantes da pesquisa é comum comprar roupas e calçados de calamidade. Algumas, sequer já compraram roupas de outras formas - apesar de Maputo possuir uma variedade de lojas de departamento, comércios formais de roupas e calçados, *boutiques*, franquias de outros países, *Shoppings*, entre outros. Eu, como mulher brasileira chegando pela primeira vez em Moçambique em 2019, demorei para entender a dinâmica e o funcionamento desse comércio. Procurei por referências que conhecia em minha trajetória, em meu país, conversei com Eugênia sobre as roupas que eu havia comprado em brechós, em feiras de rua, em grupos de *Facebook*, mas nada era parecido com aquela dinâmica que estava conhecendo. Escrever sobre esse tipo de comércio pode parecer não tão relevante para uma pesquisa que se propõe a estudar as tecnologias, os smartphones e as mídias sociais. Porém as roupas, os sapatos, os cabelos e diversos outros acessórios, são as imagens e os cenários que compõem as visualidades presentes nessas plataformas. As imagens dos *Status* e dos *Stories* mostram essas materialidades cotidianas que se fazem tão importantes quanto o próprio aparelho de telefone celular. “Objetos materiais são um cenário”, conforme cita Miller (2013, p.78). O que há por trás desses aparelhos? Ou dentro deles? O debate sobre a importância dessas materialidades, para além da materialidade dos aparelhos, se faz relevante para esta pesquisa porque a materialidade dos smartphones não está apenas neles em si, mas em tudo que os compõem. Se a bateria do telefone celular acaba, ele continua lá, intacto em sua materialidade física, mas sem função, portanto sem suas outras materialidades, que são o que está “dentro”, ou “por trás”.

Nesse sentido, é importante destacar que para além do comércio de produtos de calamidade nas ruas, como estuda Cumbane (2011) em seu mestrado, pude observar que, com o aumento do uso dos smartphones e do consumo de internet, as roupas e calçados de calamidades passam a ser comercializados não somente de forma presencial, mas também através do *Facebook* e do *WhatsApp*. Grupos no *Facebook* passam a ser criados com o intuito de revender fardos e produtos de calamidades em Moçambique, como mostra a Figura 17.

Figura 17 – Grupos no *Facebook* para venda de produtos de Calamidade



Fonte: Montagem de capturas de tela do *Facebook*, feita pela autora

Os grupos intitulados “Roupas de Calamidade”, “Loja Virtual de Calamidade”, “Venda de roupas e acessórios da calamidade”, entre outros, possuem dezenas ou centenas de membros e são criados em diversas cidades de Moçambique. Nesses grupos há oferta e também procura por produtos, que vão de roupas e calçados até acessórios e cabelos. As fotos postadas dos produtos à venda também acompanham, muitas vezes, um número de telefone e contato do *WhatsApp*. Outras vezes as peças acompanham a mensagem “entrar em contato privado”. Outros grupos de *Facebook* que chamam a atenção na pesquisa são aqueles criados por vendedores que possuem um ponto físico de venda, como no mercado Xipamanine em Maputo, e utilizam os grupos nas

mídias sociais para anunciar a abertura de novos fardos de roupas e para exibir as peças que tem a venda em seu ponto (Figura 18).

Figura 18 – Grupo no *Facebook* “Roupa calamidade”



Fonte: Montagem de capturas de tela do *Facebook*, feita pela autora

Além dos vendedores de calamidades em espaços públicos e em grupos de *Facebook*, há também pessoas que vão até os fardos, “reviram” as roupas para encontrar produtos que lhe agradam e acabam levando produtos extras para vender por um preço mais caro nas suas redes. Eugênia compartilha uma frase que “rolou muito” em Maputo há uns anos: “as meninas sem vergonha vão comprar roupa no Xipamanine, para vender para as meninas com vergonha que não vão a Xipamanine”. Quando questionei Eugênia sobre essa frase, ela explicou que nem todos tem coragem de ir até os mercados informais de rua,

como o Xipamanine, ficar horas revirando roupas até encontrar o que agrada e o que cai bem no corpo. Outras pessoas também não têm tempo ou paciência para essas compras. Algumas meninas, conta Eugênia, ainda tem vergonha de serem vistas escolhendo roupas “do fardo”. A partir dessas observações, foi possível visualizar que outro tipo de comércio se forma, o de mulheres estudantes, que vão até os mercados mais agitados, como o Xipamanine, Zimpeto e Chiquelene, e compram peças em pequenas quantias para revender. Eugênia descreve que “algumas lavam e engomam [as roupas] para ser mais atrativo o seu negócio”, e depois disso tiram fotos e postam em grupos no *WhatsApp*, no *Status* e no *Facebook*.

A participante da pesquisa relata que “a maioria das pessoas que vende assim pelas redes sociais, cria grupos de mulheres e vai mandando para elas. Normalmente são mulheres porque roupa do fardo para homem o acesso não é tão fácil quanto roupa para mulheres”. Eugênia explica que através das doações chegam mais roupas advindas de mulheres, então são maioria entre as roupas de calamidade. As roupas para o público masculino possuem menos quantidade e são mais caras – conta Eugênia.

Os motivos que levam Eugênia a comprar produtos de calamidades são, principalmente, preço baixo, exclusividade das peças e qualidade dos tecidos.

Eu em particular compro pelo preço, qualidade e também pela exclusividade das peças. Normalmente as peças de segunda mão são originais, que se quiser comprar na loja saem a preços muito altos, sem falar que aqui em Moçambique, temos poucas lojas com produtos originais, há muita pirataria. Para quem aprecia os tipos de tecidos por exemplo, vale mais comprar na calamidade porque muitas delas são roupas com boa textura e tecidos originais, difíceis de estragar. E ultimamente, eu venho pensando em questões ambientais, que ajudo nos cuidados do meio ambiente, comprando roupa do fardo (Eugênia, janeiro de 2023).

A pesquisa de Cumbane (2011) verificou que os consumidores de roupas usadas de calamidades, na cidade de Maputo, podem ser considerados heterogêneos, de diferentes estratos sociais, com escolaridades distintas e com uma variedade em relação a propriedade de bens. Ao entrevistar vendedores de roupas usadas e também compradores, o autor analisou que os consumidores com mais escolaridade e maior poder aquisitivo destacam a questão da “posse de bens duráveis” ao comprar os produtos de calamidade. Em contrapartida, os

compradores com capital escolar mais baixo e menor poder de compra, segundo o autor, apresentam também um menor nível de consumo. O consumo de calamidade por esse público, de acordo com Cumbane (2011, p.94), está mais relacionado a utilidade desses bens duráveis, e não tanto ao “sentido simbólico que os bens duráveis representam para alguns consumidores qualificados”.

Durante os seis meses que estive em Maputo de forma presencial, observei que diferentes públicos e mulheres diversas consumiam produtos de calamidades: de professoras universitárias a estudantes universitárias, de turistas a jovens mães trabalhadoras. O público não era homogêneo, como constatou Cumbane (2011), e suas dinâmicas de compra, venda, revenda e consumo são complexas. Há uma cultura de compras de calamidades presente há décadas no país. Um mercado no qual se compram roupas para o dia a dia, vestidos para ocasiões especiais, roupas íntimas, sapatos, tênis, bolsas. Eugênia, que nasceu e cresceu no norte do país, em Quelimane - Zambézia, e que já passou por diversas outras províncias para chegar até Maputo, conta que “Calamidades tem em todas as províncias e em todos os distritos, porque há distritos em que não há loja”. Em alguns distritos, porém, as tecnologias ainda não são acessíveis, portanto, não há a dinâmica que acontece nas capitais das províncias, de anunciar as roupas através das mídias sociais. As vendas *online*, explica Eugênia, normalmente são feitas em cidades onde um maior grupo de pessoas tem acesso a smartphones.

Miller e autores (2019) observaram, em sua pesquisa sobre as mídias sociais, que nos locais em que haviam poucos negócios formais, como em uma cidade no interior do Chile, dezenas de páginas surgiram no *Facebook* com o propósito de “compra e venda”. Refletir sobre a relação entre consumo e vestuário, aliás, é algo que o pesquisador Daniel Miller faz em diferentes pesquisas. Em Trinidad, Miller (2013) analisou a importância das roupas e sapatos para as mulheres e argumentou que a dedicação a indumentária, criticada e apontada como superficial por parte da população, representa mais do que uma devoção ao material. O autor ressalta que é preciso examinar com mais detalhe como os objetos e as roupas constituem as pessoas. “As roupas estão entre os nossos pertences mais pessoais. Elas constituem o principal intermediário entre nossa percepção de nossos corpos e nossa percepção do mundo exterior” – aponta Miller (2013, p.38).

As roupas que escolhemos usar, a forma como compramos e nos vestimos, não são questões superficiais, “elas são o que faz de nós o que pensamos ser” (MILLER, 2013, p.22-23). Como afirmam os estudos sobre consumo: o que consumimos nos compõem. A construção das relações sociais acontece, também, por meio do exercício do consumo. O mundo das coisas, conforme Slater (2002), é a cultura em sua forma objetiva. O ser humano constrói e usa os bens, e os bens de consumo constroem a nossa aparência social, nossas redes sociais, modos de vida, grupos de status; nos conhecemos e nos identificamos através deles (SLATER, 2002). A cultura material presente na cidade se transporta para os smartphones e se faz visível através das mídias sociais. A cultura e o sistema simbólico de produção da sociedade influenciam diretamente no comprar e no vestir. Quando as mulheres moçambicanas buscam por peças únicas e exclusivas ao comprar roupas dos fardos, elas buscam por identificação e por diferenciação. Quando se compra roupas em lojas tradicionais ou empresas de departamento, há grande possibilidade de encontrar outras pessoas com as mesmas peças andando pelas ruas. Comprando peças de calamidade não há esse risco – afirmam.

Comprar e vestir as roupas de calamidades constitui grande parte das mulheres moçambicanas. Essa prática de consumo faz parte da cultura das interlocutoras desde a infância e faz parte de quem elas são. Ao mesmo tempo em que esse tipo de comércio se faz algo da cultura local, também está totalmente alinhado à cultura global. Quando são abertos fardos advindos de países europeus, são procuradas por roupas “da moda”, por tendências, peças e cores que estão sendo usadas por outros países, ou que pertencem a marcas de roupas famosas na Europa e nos Estados Unidos, peças “originais”, e não pirataria, como afirmam as participantes da pesquisa.

Eugênia, em 2022, ficou noiva, e o seu vestido para essa ocasião especial foi comprado também de calamidade. A interlocutora consultou costureiros e viu tecidos para analisar o valor de fazer um vestido novo para o casamento, porém os custos eram muito altos. A busca por vestidos de noiva nos mercados informais foi extensa, até que Eugenia encontrou um que lhe agradou, com rendas e um tecido de alta qualidade. Recebi fotos de Eugênia vestida de branco, linda, sorridente e satisfeita com o seu achado, experimentando o vestido em meio ao mercado e outras roupas penduradas na sua volta. Em áudio

encaminhado pelo *WhatsApp* ela contou que só precisava ser lavado e de alguns ajustes para ficar pronto para o casamento. Outra compra importante que Eugênia fez de calamidade foi em janeiro de 2023. A interlocutora comprou 14 peças de roupas infantis – *Bodys* e *Tip Tops* - para presentear recém-nascidos de sua família, por 400 meticais. Com esse valor, em lojas tradicionais, Eugênia conseguiria comprar somente duas ou três peças. As peças compradas do fardo, além de possuírem qualidade nos tecidos, são diferentes das encontradas no comércio formal – dificilmente outros moçambicanos e moçambicanas terão a mesma peça, pois vem de outros países.

Neste subcapítulo é importante refletir também sobre o consumo de tecnologias de segunda mão. O comércio de peças de “segunda mão” não ocorre somente através de produtos de calamidade em Moçambique. Os telefones celulares usados também são muito comprados, tanto através de grupos do *Facebook* quanto em mercados informais. O Mercado Estrela é um ponto conhecido de vendas de eletrônicos em Maputo, no qual muitos moçambicanos – e turistas que conheci - vão para comprar tecnologias. Sobre os smartphones vendidos nesses comércios, Eugênia acredita que “a maioria é fruto de furtos, roubos e assaltos”, mas não temos pesquisas acerca do comércio desses produtos. Em matérias jornalísticas publicadas sobre o Mercado Estrela¹⁸ os vendedores de telefones celulares afirmam que “os telemóveis ali vendidos são comprados de terceiros ou adquiridos na vizinha África do Sul”, mas apontam que podem existir aparelhos roubados. Outros produtos tecnológicos chegam até Moçambique importados da China.

No contexto da pesquisa, portanto, foi possível constatar conexões entre a cultura material da cidade e as mídias sociais. O comércio de calamidades e os produtos de segunda mão, que compõem o cenário das ruas e mercados informais de Maputo, se materializam em imagens no *WhatsApp*, no *Facebook* e em grupos nos aplicativos. O acesso a smartphones e as mídias sociais possui grande impacto sobre esse comércio, que há décadas ocorre em Moçambique e que é parte da cultura do país e importante para as interlocutoras da pesquisa. A internet ocasionou mudanças nas dinâmicas entre os vendedores de fardos, os compradores dessas mercadorias, os revendedores que comercializam os

¹⁸ Matéria sobre o Mercado Estrela. Disponível em: < <https://verdade.co.mz/mercado-do-estrela-um-lugar-de-sobrevivencia/>> Acesso em: janeiro de 2023.

produtos nas ruas, nas calçadas e nos mercados, e os seus consumidores. O impacto das tecnologias nessas relações de compra e venda, nas formas de consumo, de visualização dos produtos e na comunicação sobre essa cultura material é significativa e é fragmento importante do cotidiano das mulheres.

3.3 “Mostra-me coisas que não espero ver”: as surpresas geradas pelas tecnologias

Uma vida com mais vivacidade é como Soninha descreve a sua vida depois que adquiriu o aparelho Smart Kicka na loja da Vodacom, em Maputo. Em uma de nossas conversas, a interlocutora explica que se surpreende e fica feliz com os conteúdos que aparecem na tela de seu celular e que ela não estava esperando ver. Seja através de “um anúncio, uma marcação, uma conversa, um convite para uma festa”, o smartphone é um objeto que surpreende Soninha, pois o aparelho mostra a ela o que ela não esperava e que não planejava ver. Assim como a maior parte das interlocutoras, Soninha não tem internet todos os dias, passa alguns dias sem conseguir colocar créditos, e quando coloca e tem megabytes de internet no celular, descreve que: “É muito bom, porque tendo internet, [o smartphone] mostra-me coisas que não espero ver”.

Antes de comprar o seu Smart Kicka, por dois mil meticais, na loja da “Voda”, Soninha utilizava telefones celulares sem sistema operacional, como ela descreve: “aqueles pequeninhos, normais, de botão”. O que mais mudou na vida da interlocutora, após a compra do primeiro smartphone, foi poder ter acesso à internet e utilizar a câmera do aparelho para tirar fotos. Depois de ter trocado de aparelho celular, de um modelo com o qual só fazia ligações e mandava mensagens *SMS* para um smartphone, Soninha sente que agora “faz mais parte”, se sente mais incluída.

A maioria das participantes da pesquisa não externa preocupações com seus smartphones em termos de privacidade, vigilância, interesses comerciais em suas contas, implicações para com a sua saúde. Os discursos da mídia internacional ou da área da saúde sobre o risco de usuários de smartphones se tornarem dependentes das tecnologias não faz tanto sentido para as participantes da pesquisa, que precisam contar os megas de internet que serão utilizados por dia. Ainda, as teorias sobre questões políticas e a regulamentação

das mídias sociais, ou a lógica algorítmica que utiliza os dados dos usuários, entrega determinados anúncios e conteúdos para os seus perfis no *Facebook*, não são uma preocupação ou uma questão discutida entre as interlocutoras. As experiências que elas podem ter na internet, com os seus megas racionados, é o que se faz mais relevante quando questionadas sobre os usos das tecnologias.

O valor simbólico que as tecnologias possuem é o que ganha mais ênfase quando dialogo com as mulheres moçambicanas sobre as consequências dos smartphones em suas vidas. Miller e autores (2021) destacam que os smartphones têm uma relação própria com sentimentos e afetos, desde a “experiência tátil da tela de toque e rolagem, até a sensação de segurança quando está bem guardado no bolso. Também experimentamos a sensação de perda, por exemplo, quando o smartphone quebra ou não pode ser encontrado”¹⁹ (MILLER ET AL.,2021, p.225-226, tradução nossa). A sensação de estar incluída em uma relação de tempo e espaço também é fundamental para Soninha, pois para ela, no *WhatsApp* “o tempo não para” e o aplicativo “já é necessário para as conversações”, para receber convites para os “convívios” e momentos de interação. Fora das mídias sociais, muitas vezes, as pessoas se sentem excluídas das possibilidades de encontros sociais ou, como afirmam Miller et al. (2021), temporariamente bloqueadas de parte de sua própria memória.

As tecnologias e os seus usos podem surpreender, principalmente, quando damos maior ênfase às consequências dos smartphones para as pessoas, quando observamos os indivíduos com as tecnologias e não somente a tecnologia em si; quando analisamos as práticas subjetivas e culturais das tecnologias. Em meio a um aumento dos estudos que apontam para um padrão de consumo das mídias sociais, Soninha cria suas próprias lógicas para utilizar as tecnologias. Por exemplo, em relação ao uso do *YouTube*, para a interlocutora “o computador é para assistir e o smartphone é para escutar”. Por ser maior, a tela do computador, portanto, é utilizada por Soninha para assistir vídeos de comidas, de cabelos, de corte e costura, de design de roupas e vídeos que a proporcionem algum aprendizado. Já quando utiliza o *YouTube* através do

¹⁹ The smartphone has its own relation to feelings and affection, from the tactile experience of the touchscreen and scrolling to the secure feeling that it lies snug in a pocket. We also experience the sense of loss, for example when the smartphone breaks or cannot be found (MILLER ET AL., 2021, p. 225-226).

smartphone, que possui a tela pequena, a interlocutora apenas coloca músicas para escutar. Para ela essa é a lógica que mais funciona: tela grande serve para colocar vídeos para assistir e para aprender, e tela pequena funciona para reproduzir vídeos para escutar, vídeos de música, os quais não precisa ficar olhando.

Mas as surpresas geradas pelas tecnologias podem vir de formas boas ou ruins, conforme explana Alima: “Eu vejo que ali [no *Facebook*] tem muitas coisas boas, que eu posso aproveitar né. Tem coisas boas e coisas más. Então eu quero aproveitar essas boas coisas. Ali você encontra tudo”. Um ambiente *online* no qual é possível encontrar tudo, o bom e o mau, é como Alima descreve o *Facebook* e outras mídias sociais. “Há coisas educativas, mas também há coisas que estraga a vida. É claro que sempre que você entra, você vai encontrar o mau ou o bom” – explica a participante da pesquisa.

A expressão “entrar na internet”, utilizada pela interlocutora, demonstra que a internet a qual Alima tem acesso não é aquela incorporada e cotidiana, a qual compreende Hine (2015). A frase de Alima, “Sempre que você entra”, remete ao entrar na internet, navegar na internet, compreendendo a internet como um ambiente distinto do qual a vida cotidiana está inserida. Quando a internet era discada, em meados dos anos 1990 e anos 2000, e as pessoas precisavam ter uma linha telefônica em casa para acessar a rede de internet, costumava-se entrar, um período por dia, para navegar na internet, por tempo determinado. O acesso a uma conexão custava ainda mais caro e a expressão “entrar na internet” era muito utilizada, para poder acessar outros mundos e encontrar novas realidades. Até mesmo quando não existiam smartphones e poucas pessoas possuíam computadores, era preciso ir até uma *lan house* para “entrar” e navegar em um ambiente digital.

A ambivalência das surpresas da internet também aparece com os pedidos de amizade nas mídias sociais. Alima conta que: “às vezes te aparecem pessoas a te pedir amizade”, e ela costuma aceitar todas essas solicitações. Porém, depois de um período, a participante da pesquisa analisa que pessoas lhe renderam boas conversas e se tornaram amigas, e que outras “amizades” não lhe trouxeram boas surpresas e precisaram ser bloqueadas.

Alima também gosta de acompanhar as publicações e produtos a venda no *Facebook*, entretanto, afirma que é preciso ter cuidado, porque há pessoas

que publicam produtos que não existem. “Há muita coisa no *Facebook*. Gosto de acompanhar novas coisas, coisas que tem a ver com mulheres, ou coisas a venda, lojas que vendem roupa” – conta Alima. A interlocutora não participa de grupos no *Facebook*. Quando ela comentou que gosta de acompanhar produtos à venda, perguntei se ela participa de grupos de compra e venda, ou se faz a busca do que quer comprar, digitando palavras-chave na plataforma, mas a resposta foi negativa; a interlocutora relata que esses produtos que aparecem em seu *Facebook* “simplesmente aparecem”, são surpresas. Os produtos aparecem em sua *timeline*, com fotos e o contato para venda, e ela, a partir disso, visualiza, analisa se quer, se existe mesmo, e daí entra em contato com a pessoa para comprar.

Há a preocupação, por parte da interlocutora, se os objetos colocados à venda no *Facebook* existem mesmo, se a loja que está anunciando é verdadeira e de confiança, mas não há a preocupação sobre como aquele anúncio chegou até seu perfil, sobre privacidade ou transmissão de dados mais íntimos para estranhos.

No caso de Soninha, ela se preocupa com os conteúdos que possui “dentro” do seu smartphone, pois convive com crianças em casa e sabe que os aplicativos podem “surpreender” também os seus filhos quando visualizarem o aparelho da mãe. “Há coisas que eu não devo por lá dentro do meu telemóvel, porque algumas coisas embaralham a vida das crianças” – explica Soninha. Desse modo, a interlocutora procura ter cuidado com o tipo de conteúdo que visualiza e baixa em seu aparelho, pois tem medo que os filhos peguem seu telefone para outras finalidades, para pesquisa escolar, por exemplo, e acabem se deparando com um tipo de conteúdo que não é para eles ou que não é correspondente ao que a mãe pensa e ensina.

Quando Soninha empresta o smartphone para a sua filha, ele volta com surpresas, com aplicativos extras, com jogos, o que a interlocutora reprova. Os jogos ocupam espaço no celular e são um tipo de conteúdo que Soninha não quer ter instalado. O smartphone, conforme Miller e autores (2021), é onde editamos nosso mundo de experiência, onde escolhemos o que ver e o que queremos manter ou excluir (MILLER ET AL., 2021). As surpresas que Soninha espera visualizar no smartphone, por tanto, são àquelas que correspondem ao

que ela aprova e que os filhos também podem visualizar caso peguem o seu dispositivo móvel.

A dimensão simbólica do uso das tecnologias e tudo que esse acesso aos smartphones e a internet pode gerar para as mulheres implica tanto em aspectos positivos quanto negativos, proporciona momentos de vivacidade, como relata Soninha, e também momentos de vulnerabilidade. As oportunidades proporcionadas pelo uso das tecnologias, dos smartphones e da internet, são inúmeras e sempre podem existir, mas em cada país, região, a partir de cada cultura e modo de vida, as pessoas utilizam dessas oportunidades e “surpresas” de maneiras diferentes. A evidência que este subcapítulo mostra focou em como as pessoas se sentem surpresas com as possibilidades que os smartphones as proporcionam e como elas adaptam as capacidades das tecnologias para os seus próprios propósitos.

PARTE IV – ALGUMAS TRANÇAS PRECISAM SER REFEITAS

4. PANDEMIA DE COVID-19 E MUDANÇAS NAS PRÁTICAS DE CONSUMO DE SMARTPHONES²⁰

A pandemia de Covid-19, o confinamento e as medidas de isolamento social, mudaram não só as práticas de consumo de smartphones, como abordo neste capítulo, mas também a própria forma de pensar e fazer pesquisa, em diversas áreas do conhecimento. Para os trabalhos que utilizam como abordagem a etnografia e a observação participante, o “sair para o campo” e o estar no campo com os interlocutores e interlocutoras é um momento planejado e esperado. Com a impossibilidade de fazer pesquisas presenciais e a incerteza sobre um fim da pandemia, os pesquisadores precisaram repensar os seus projetos, planejar novas formas de estar em campo e compreender que a situação que todos estavam passando era compartilhada. Além das incertezas sobre a pesquisa, o sentimento que se manifesta é de incerteza sobre as nossas próprias vidas, nossa saúde e a vida das pessoas que participam de nossas pesquisas.

Daniel Miller (2020), em seu canal no *YouTube*²¹, em um vídeo sobre como conduzir uma etnografia durante o isolamento social, afirma que, mesmo sob as restrições da pandemia, é possível conduzir uma etnografia tão original, significativa e perspicaz quanto qualquer outra pesquisa realizada anteriormente. O engajamento *online* pode ser diferente para cada população, mas o engajamento *off-line* das pessoas que participam de nossos estudos também nem sempre é como planejamos. Miller afirma que há diversificados contextos *online* e a experiência em cada um pode ser verdadeiramente diferente.

Outra importante reflexão trazida pelo autor em vídeo é sobre as abordagens a serem utilizadas na etnografia. O método, conforme afirma Miller, também se aprende no curso da etnografia, pois as formas de abordagem e de

²⁰ Em abril de 2022 uma versão desse capítulo, em forma de artigo, foi publicada na Revista Comunicação, Mídia e Consumo, do Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Práticas de Consumo da ESPM-SP (Brasil).

²¹ Vídeo em Canal do *YouTube* do pesquisador Daniel Miller. Título: Como conduzir uma etnografia durante o isolamento social. Publicado em 03 de maio de 2020. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=NSiTrYB-0so&t=8s>> Acesso em: dezembro de 2022.

condução da pesquisa mudam no decorrer do campo, de acordo com o que sentimos que é mais adequado para aquela investigação, frente as pessoas que estão participando da pesquisa. As formas de sociabilidades são adaptadas, os laços de confiança em cada campo são criados de maneiras diversas. O método é algo que não se aprende quando se entra no campo, mas sim durante o envolvimento com o campo, enfatiza Miller (2020).

A presente pesquisa contava, em seu planejamento, com uma segunda parte presencial na cidade de Maputo, mas a pandemia, por um grande período de tempo, limitou a entrada no país e após a reabertura das fronteiras as passagens aéreas subiram seus preços. Dessa forma, é possível afirmar que a pandemia, com todas as suas decorrências, é parte constituinte desta pesquisa, pois mudou seus rumos e foi integrada ao campo, mesmo que não tendo sido planejada. Quando, em 2019, eu estava em Maputo, realizando atividades acadêmicas e iniciando o campo de pesquisa, sabia que voltaria para o Brasil em 2020, que faria parte da pesquisa *online*, mas planejava regressar e fazer outra parte do campo presencialmente em Moçambique. A partir disso, integrar a pandemia nesta tese, em um capítulo, reflete o movimento que a pandemia fez em minha pesquisa, entrou em meio ao campo, em meio aos dados, mudando o desenho da pesquisa, as formas de conectar, formas de pesquisar e formas de interagir. Portanto, este capítulo tem como objetivo refletir sobre algumas mudanças que a pandemia trouxe para as vidas das interlocutoras.

Archambault (2017), ao escrever sobre o consumo de telefones celulares em Inhambane, destaca que é muito presente entre os jovens interlocutores da pesquisa o sentimento de incerteza cotidiana – incerteza material, ligada à subsistência e ao futuro, e incerteza relacionada às dúvidas das relações cotidianas, moldada cultural e historicamente por uma posição marginal que a região ocupa na economia global. Essa incerteza desperta, em muitos casos, uma improvisação nas práticas de subsistência e novas maneiras de ser e se relacionar através dos telefones celulares.

Com a chegada da pandemia de Covid-19, as incertezas entre os jovens – e não só – aumentaram, tanto sobre questões de saúde quanto de sociabilidade e, principalmente, no caso da presente pesquisa, ligadas à continuidade dos estudos e à busca por uma fonte de renda. O primeiro caso registrado de Covid-19 em Moçambique deu-se no dia 22 de março de 2020.

Dias depois, em 31 de março, o presidente Filipe Nyusi decretou Estado de Emergência no país, mesmo tendo apenas oito casos confirmados da doença. Com esse decreto, foram fechadas escolas, universidades, parte do comércio, entre outros serviços, e a circulação de pessoas e o contato social passaram a ser restritos. As decisões foram tomadas rapidamente no país como forma de prevenção, pois o sistema de saúde de Moçambique possui muitas limitações. Há poucos hospitais e menos ainda são os equipamentos como respiradores e ventiladores, necessários para os pacientes que chegam ao estágio grave da doença.

Assim como em muitos países, em Moçambique a vida das pessoas teve que mudar de um dia para o outro. As tradicionais formas de interação social necessitaram ser reconfiguradas, adotou-se o distanciamento social e o uso de máscaras (CAMBRÃO; JULIÃO, 2020). Sem aulas nas escolas, os canais moçambicanos de televisão começaram a transmitir conteúdos educativos pela parte da manhã, para auxiliar as crianças no aprendizado. Em alguns cursos de ensino superior, os professores universitários passaram leituras e exercícios através do *WhatsApp* e em grupos de turma criados nas mídias sociais. Com as portas das igrejas fechadas, alguns pastores passaram a fazer seus cultos *online* e algumas organizações ganharam espaço na televisão. Contudo, a realidade das atividades *online* e do trabalho remoto é difícil de ser implantada no país, uma vez que pequena parte da população tem acesso à internet e a computadores.

Durante o período de isolamento social causado pela pandemia de Covid-19, para muitas pessoas ao redor do mundo, o smartphone tornou-se a soma total de sua comunicação social (MILLER ET AL., 2021) e tornou-se também escola, casa, o lugar em que vivemos e aprendemos. Além disso, destaco que, para as mulheres moçambicanas, participantes desta pesquisa, a pandemia ocasionou também a troca de smartphones para modelos com mais capacidade de armazenamento, o aumento do uso e do gasto com internet, e, além disso, a necessidade de empreender e usar o smartphone como um colaborador na busca pela obtenção de uma renda extra.

Dito isso, o presente capítulo está dividido em três seções: a primeira, na qual abordo as percepções de outro tempo e as primeiras mudanças no contexto de pandemia; a segunda, que aponto para a relação do smartphone como

possibilitador do ensino remoto no período de isolamento causado pela Covid-19; e por fim, uma seção que analisa os novos empreendimentos e formas de aprendizado e obtenção de renda, pensados pelas participantes da pesquisa durante a pandemia.

4.1 Percepções de outro tempo: os usos dos smartphones antes e no início da pandemia de Covid-19

Em 2019, as ruas de Maputo estavam cheias, os chapas (transportes) lotados e as escolas e universidades com muitas crianças, jovens e adultos estudando. Os usuários de smartphones estavam preocupados, em parte, em conseguir colocar megabytes de internet para se comunicar com amigos, familiares, principalmente através do *WhatsApp* e do *Facebook*, e se os megas seriam suficientes para escutar algumas músicas e olhar alguns vídeos no *YouTube*.

As estudantes universitárias, interlocutoras da pesquisa, usavam relativamente pouco a internet, o acesso era de poucas horas semanais. Boa parte de seus dias era dedicado à faculdade, a compromissos relacionados à igreja, à residência universitária e a atividades cotidianas como ir ao mercado, cozinhar, encontrar amigos, entre outros. Os smartphones eram usados mais para comunicação e entretenimento: para escutar músicas através do *YouTube*, para olhar e trocar fotos, para conversar com amigos e familiares – principalmente com os que moram em outras províncias do país.

A maioria das participantes da pesquisa não sentia a necessidade de uma presença constante nas mídias sociais. Algumas interlocutoras passavam dias sem internet no celular, ou por não ter meticais para “alimentar” o telefone ou porque não sentiam necessidade de estar conectadas. Existiam outras rotinas de trabalho que ocupavam o seu dia a dia, nas quais os smartphones apareciam como um complemento para comunicações pontuais, para distração e para buscar informações específicas.

Eugênia usava somente o *WhatsApp* no smartphone, e apenas para conversar com os amigos (muitos deles residentes da Província da Zambézia), porque era mais econômico. Ela conta que não fazia chamadas de áudio ou vídeo, “nessas conversas, usávamos só textos, ou compartilhávamos imagens.

E eu podia ficar dias sem usar, e sem me preocupar com as novidades que lá ia encontrar assim que abrisse [o *WhatsApp*].

O *WhatsApp* é uma das mídias sociais mais utilizadas no país porque consome menos dados móveis, como já mencionado. Algumas operadoras de telefonia móvel até criam promoções que possibilitam que o uso do aplicativo continue mesmo após o término dos megabytes de internet. A segunda mídia social mais usada pelas participantes da pesquisa é o *Facebook*; e o *Instagram* poucas possuíam, relatando que precisariam de muita internet para usar.

As interlocutoras que, antes da pandemia, trabalhavam fora, como Alima de 38 anos, muitas vezes conectavam-se à rede *Wi-Fi* do local de trabalho, o que as possibilitava usufruir mais das mídias sociais sem gastar megas. Moçambique não possui muitos estabelecimentos com redes *Wi-Fi* e não é comum para a maioria da população ter internet sem fio em casa, principalmente para pessoas com baixa renda. Com poucas redes *Wi-Fi* no país, o acesso à internet para a maioria dos usuários dá-se através de dados móveis, geralmente ofertados pelas empresas de telefonia Movitel, Mcel, Vodacom, entre outras.

No contexto de pandemia de Covid-19, muitas mulheres trabalhadoras tiveram a sua rotina alterada, e muitas perderam os seus empregos. Barbosa e Paiva (2020), em uma pesquisa com trabalhadoras no período de pandemia, identificaram que, nesse cenário mundial, as desigualdades sociais foram intensificadas e a insegurança com relação ao trabalho aumentou. Além disso, as autoras também apontam para uma perda de sociabilidade e para o aumento do trabalho doméstico por parte das mulheres (BARBOSA; PAIVA, 2020). No caso da presente pesquisa, com a chegada da pandemia, em determinados momentos, perdi o contato via *WhatsApp* com algumas interlocutoras.

Outras participantes da pesquisa que trabalhavam fora antes do início da pandemia, como Genifa e Soninha, também utilizavam os smartphones para exercer o cuidado materno (NICOLACI-DA-COSTA, 2006; SILVA, 2011; MILLER; MADIANOU, 2012) nos períodos em que não podiam estar em casa com os filhos, como abordado no subcapítulo 2.2. Genifa trabalhava em turnos de 24 horas, folgando outras 24 horas. Essa carga horária fazia com que ela ficasse muito tempo fora de casa e longe dos filhos, e o smartphone, nesse caso, era utilizado para estar presente no dia a dia da família mesmo estando longe fisicamente.

Para algumas mulheres moçambicanas, a chegada da pandemia pode ter significado a perda do emprego, a falta de meticais para subsistência e, conseqüentemente, um uso cada vez menor de internet e mídias sociais. Outras, como as estudantes universitárias, precisaram aumentar o uso dos smartphones para poder, principalmente, acompanhar as aulas da universidade. A troca de operadora de telefonia móvel ou a compra de chips extras, de operadoras diferentes, também foi relatada no campo de pesquisa: “Troquei de operadora. Vi que aquela que eu usava, Vodacom, tinha ofertas caras e a Movitel, que é a que estou a usar agora, tem melhores ofertas e que duram mais”, “A Vodacom deu uma oferta de texto grátis para o *WhatsApp*”, “Mais ou menos uso 3 [chips]. É mas ultimamente uso mais a Movitel para Internet e Vodacom para comunicação”.

Rosália, interlocutora da pesquisa, acredita que no início da pandemia as operadoras de telefonia mudaram muito os seus preços, fizeram muitas promoções para aliviar os bolsos dos clientes, para que os consumidores pudessem equilibrar sua vida econômica e continuassem usando a internet, mas, que um ano após o começo da pandemia, as empresas passaram a triplicar seus preços. Por conta disso, a estudante passou a utilizar os serviços de duas operadoras: “para internet eu uso a Movitel. A Vodacom é muito cara actualmente. Especialmente para internet uma é mais acessível em relação à outra”.

Já Caila conta que os furtos de telefones celulares aumentaram muito com a pandemia: “as pessoas agora já não medem esforços para conseguirem dinheiro”. Ela teve seu celular furtado em janeiro de 2021, porém relata que teve que criar condições para conseguir um celular novo em três dias, já que “sem celular não tinha como fazer os meus negócios e nem como continuar a ter as aulas *online* que eu vinha tendo, tudo ficou parado”.

4.2 “Sem celular não tem aula”: smartphones como possibilitadores do ensino remoto

Com a chegada da pandemia de Covid-19 e o fechamento dos espaços coletivos das escolas e universidades, os smartphones ganharam extrema importância e serviram como aliados do ensino remoto. Em Moçambique, de

acordo com os relatos das participantes da pesquisa, o *WhatsApp* foi a mídia social mais importante para a continuidade dos estudos dos universitários. Os professores criaram grupos no *WhatsApp* para cada turma, para cada matéria, e no horário da aula todos entravam no grupo e começavam a interagir sobre o conteúdo, “como uma conversa normal em um grupo de amigos”, como relata uma das participantes da pesquisa. Os conteúdos, livros e temas das aulas eram enviados previamente através do grupo do *WhatsApp*, e também por e-mail. Cada estudante deveria ler o texto de modo prévio e, no momento da aula, então, entrar no grupo para discutir sobre a temática. Algumas vezes os professores também mandavam áudio com instruções, mas isso exigia que os alunos dispusessem de mais megabytes de internet para poder acessar.

Empresas de telefonia, como a Vodacom, citada anteriormente, criaram ofertas de texto grátis para o *WhatsApp*, com as quais era possível continuar usando a mídia, enviando e recebendo textos, mesmo com o término do saldo. Por esse motivo, muitos professores concordavam que a comunicação deveria ser majoritariamente via texto, porque garantia mais participação. Contudo, por vezes o grupo tornava-se, segundo uma estudante, uma confusão: “era uma confusão, porque os comentários [dos alunos] às vezes eram os mesmos e aí entravam muitas mensagens com o mesmo conteúdo”. O envio de vídeo aulas teve pouca adesão por conta dos custos e em razão de que, segundo uma das participantes da pesquisa, não seria inclusivo.

Caila conta que as suas aulas *online* variaram de acordo com cada professor, que muitos preferiam o *WhatsApp*, o envio dos arquivos em PDF nos grupos, mas que alguns usavam o *Zoom* ou o *Google Meet*. Porém, essas plataformas, de vídeo e áudio, nas quais todos os estudantes deveriam entrar na hora marcada, acabaram excluindo muitos alunos. Segundo Caila, para além do gasto com internet, alguns celulares não suportam o *Zoom* e o *Google Meet*, devido ao espaço de armazenamento. Alguns estudantes desistiram das disciplinas e outros buscaram conseguir celulares emprestados com vizinhos, amigos e familiares para poderem acompanhar as aulas.

O aliado do *WhatsApp* foi o e-mail, que também era usado para o envio e recebimento de materiais. Vez que outra, os professores enviavam o livro, o texto ou a atividade através do *WhatsApp*, mas pediam para que os alunos enviassem os trabalhos por e-mail – que variava entre resumos, testes e outras formas de

avaliações. Mesmo que a tarefa fosse enviada por e-mail, uma estudante explica que os professores sempre optavam por disponibilizar o material no *WhatsApp* também, pois no aplicativo todos os alunos poderiam ter acesso.

Eugênia destaca que teve dificuldades para se adaptar ao ensino *online* no começo da pandemia, uma vez que não lhe era comum estar “ligada à internet”. O seu smartphone costumava ficar desligado ou sem internet por dias, e ela costumava colocar 80 meticais por mês de saldo em seu aparelho. Com a necessidade de estar *online*, principalmente para as aulas da faculdade, passou a recarregar cerca de 400 meticais por mês no smartphone, passando a gastar cinco vezes mais em internet. Além disso, Eugênia precisou comprar um novo modelo de smartphone, pois seu celular antigo não dava conta de acompanhar as aulas em tempo real, mesmo que fossem através do *WhatsApp*.

Porque como as aulas eram *online*, pela lentidão do meu antigo celular, eu perdia algumas coisas que os professores falavam. Entravam mensagens de grupos, de amigos, e também mensagens da aula, então pela quantidade elevada de mensagens que entravam no meu celular ao mesmo tempo, ele não aguentava e ia dando devagar, devagar. Aí, quando eu via, os meus colegas já estavam em outras questões. Teve uma vez que em uma das aulas, a professora pediu que eu respondesse uma questão, ela direcionou pra mim e eu só fui ver depois de ela já ter indicado uns três colegas e eles já terem respondido. Pareceu ignorância da minha parte, mas foi porque eu não havia visto mesmo. E teve muitas outras vezes que o meu celular desligou no meio da aula (Eugênia, junho de 2021).

Já no segundo semestre de 2020, Eugênia relata que alguns professores passaram a deixar os materiais e as atividades em uma plataforma da própria universidade, tendo em vista que os alunos já estavam mais familiarizados com o ensino *online* e mais responsáveis em buscar os conteúdos sozinhos na plataforma, sem necessitar do contato constante com o professor.

Dayara, estudante de 26 anos, conta que, para ela, o que mais mudou com a pandemia foi a relação com a faculdade e os estudos. “Antes da pandemia, não utilizávamos esses aplicativos que mencionei [*Zoom* e *Google Classroom*] para estudar, as aulas apenas eram presenciais”. No início, Dayara relata que era bastante difícil utilizar os aplicativos, que levou um tempo para aprender e que ainda está aprendendo; a falta de domínio das tecnologias foi um aspecto negativo do ensino remoto. Porém, a estudante consegue perceber aspectos positivos do estudo *online*: “poupamos dinheiro de cópias, de imprimir

trabalho e de transporte”. Miller et al. (2021) compreendem que existe essa ambivalência, de aspectos negativos e positivos, no uso das tecnologias, havendo, geralmente, relatos de que os smartphones acabam criando benefícios e problemas simultâneos.

Susilawati e Supriyatno (2020), pesquisadores da cidade de Malangue na Indonésia, realizaram uma pesquisa com estudantes universitários no contexto de pandemia e verificaram que os grupos de *WhatsApp*, nesse período, que reuniam alunos e professores, possuíam benefícios pedagógicos. Além de apoiar as discussões *online* (e, no caso da presente pesquisa, possibilitá-las), os autores analisaram que um grupo do *WhatsApp* é capaz de aumentar a motivação do aluno no processo de aprendizagem *online* e acelerar a construção do conhecimento através da aprendizagem colaborativa. Alguns dos principais motivadores do uso dessa mídia social para fins pedagógicos, percebidos por Susilawati e Supriyatno (2020), foram que grande parte dos estudantes pode baixar os materiais de aula, já que o *download* é gratuito; que o *WhatsApp* pode ser usado para compartilhar comentários, textos, imagens, vídeos, áudios e documentos; e que nele as informações e o conhecimento podem ser facilmente criados e disseminados por meio de vários recursos.

Já pesquisas realizadas no Brasil, no cenário de pandemia, como a de Stevanim (2020) e Santos e Santos (2021), apontam para as desigualdades sociais e digitais, que acabaram ocasionando ainda mais exclusão na educação para muitos jovens no período de ensino remoto. Em nosso país, por mais que o acesso à internet seja uma realidade para uma porcentagem maior da população (74% de acordo com a TIC Domicílios 2019) se comparado a Moçambique, ainda são milhões de crianças e jovens que vivem em domicílios sem acesso à internet, que não possuem computadores ou smartphones e que vivem em áreas que não possuem sinal de telefonia móvel.

Além disso, uma parcela de estudantes não possui espaço adequado para estudos ou precisa dividir os dispositivos móveis com outras pessoas da família (STEVANIM, 2020). Portanto, por mais que os smartphones sejam essenciais para possibilitar o ensino, ou que sejam, na verdade, a única forma encontrada para suprir essa demanda emergencial, não podemos deixar de frisar que essa forma de ensino não pode ser vista apenas como uma “solução salvadora” (STEVANIM, 2020), pois continua sendo excludente e desigual.

Santos e Santos (2021) analisaram as implicações do uso do *WhatsApp* como ferramenta de ensino e comunicação entre professores e alunos em tempos de pandemia no Brasil e, como resultados, apontam para benefícios e desvantagens do uso do aplicativo. Alguns dos prós são maior engajamento dos alunos, fácil acessibilidade do aplicativo em termos financeiros e técnicos, acesso rápido aos alunos e praticidade por propiciar a troca de materiais pedagógicos, assuntos, atividades, entre outros. Já entre as desvantagens foram citados o impacto negativo na qualidade de vida de professores – gerando uma sobrecarga de trabalho – e a desigualdade de acesso, pois parte dos estudantes ainda não possui nenhum tipo de aparelho com conexão à internet ou não possui dados móveis e *Wi-Fi* disponíveis (SANTOS; SANTOS, 2020).

De volta a Moçambique, no primeiro semestre de 2021, quando os casos de Covid-19 estavam baixos no país, algumas aulas da universidade voltaram a ser presenciais, em dias intercalados, para uma quantia restrita de alunos e com menos tempo de duração, relata Nura, interlocutora da pesquisa. “Segundo as medidas de prevenção não podemos levar tempo nas salas”, por isso, a maior parte do ensino continuava sendo à distância; os alunos tinham que estudar em casa e as aulas, mais objetivas, eram feitas com seções de perguntas e respostas por um tempo determinado.

Porém, com a chegada da variante Delta da Covid-19 no país, confirmada em junho de 2021, os casos aumentaram assustadoramente e as aulas presenciais, que estavam acontecendo na universidade, foram novamente suspensas. Em julho de 2021, Moçambique teve seu número recorde de casos de Covid-19 confirmados e recorde de internações, segundo matéria publicada no portal DW²². Além disso, um estudo realizado pelo Instituto Tony Blair (também divulgado pelo portal DW), publicado no dia 06 de julho de 2021, apontou que Moçambique foi o país africano com maior crescimento de casos de Covid-19 nas últimas duas semanas de junho, com um aumento de 172%. Essa realidade fez com que a incerteza sobre as aulas ganhasse uma nova proporção, retornando aos smartphones o papel de possibilitadores do ensino na pandemia (sem perder de vista a exclusão que eles também acarretam).

²² Matéria publicada em 11 de julho de 2021 pelo portal de notícias DW. Disponível em: <<https://www.dw.com/pt-002/covid-19-mo%C3%A7ambique-com-n%C3%BAmero-recorde-de-infe%C3%A7%C3%B5es-e-internamentos/a-58230399>> Acesso em: julho de 2021.

4.3 “A internet é a base do meu negócio”: aprendizado e vendas através das mídias sociais

Com a primeira declaração de Estado de Emergência em Moçambique e a parada radical de muitos setores, em março de 2020, muitas pessoas tiveram que criar diferentes formas de ganhar dinheiro, complementar a renda e se sustentar. Nesse cenário, os smartphones e o acesso às mídias sociais também possibilitaram o aprendizado de novos serviços, que foram relatados pelas interlocutoras da pesquisa.

Caila, mesmo sendo estudante universitária e vivendo na residência estudantil, costumava fazer algumas receitas de doces moçambicanos para vender desde 2019 (cheguei a provar, quando estava em Maputo, os seus gulabos e o iogurte de malambe). Todavia, após março de 2020, Caila expandiu as suas vendas, passou a fazer doces e salgados por encomenda, começou a pensar na carreira de confeitadeira e, ainda, iniciou um trabalho de venda de roupas, calçados e acessórios, através do *WhatsApp* e do *Facebook*.

Como dizem "há males que vem para o bem"! A pandemia impactou bastante, mas vou olhar para a parte positiva. Graças à pandemia eu percebi que tenho talento para negócios. Percebi que posso ser sim uma empresária. Percebi que podia usar o *WhatsApp* e o *Facebook* para publicitar o meu negócio. Foi graças à pandemia que eu comecei a fazer doces e salgados por encomenda e por isso comecei a pensar em ser confeitadeira. Comecei a passar mais tempo no *WhatsApp* para atender os meus clientes e até hoje tem sido assim (Caila, 24 anos, julho de 2021).

Por conta das vendas, Caila passou a utilizar mais seu smartphone e as mídias sociais, relatando que por vezes os clientes ligam cedo da manhã, por volta das sete horas, pedindo para ela entrar no *WhatsApp*, porque querem fazer algum pedido ou pedir alguma informação. Os gastos com internet, na pandemia, subiram, chegando a 300 meticais por mês (não contabilizando os gastos com crédito para ligações e mensagens). Nas palavras da interlocutora: “passei a usar mais a internet. A internet é a base do meu negócio, por isso tenho de ter megas sempre”.

Rosália também sentiu a necessidade de criar um negócio após o início da pandemia.

Sem sombra de dúvidas foi fruto da pandemia. No primeiro estado de emergência em que o nosso país esteve, foi uma paragem radical, fiquei muito tempo sem nada para fazer, as escolas e as igrejas estavam fechadas (e eram os lugares que me ocupavam mais). Feito isso vi a necessidade de fazer alguma coisa que me ocupasse e ao mesmo tempo me rendesse algum dinheiro (Rosália, 22 anos, julho de 2021).

O empreendimento que Rosália criou oferece serviços como buquês de flores, buquês de doces, bandejas de doces e as chamadas “festa na caixa”, que são embalagens elaboradas com frutas, doces, bolos, garrafas de champanhe e taças, para presentear pessoas em aniversários ou outras ocasiões especiais. A interlocutora conta que sempre teve o desejo de fazer trabalhos manuais, que envolvessem tesoura, cola, papel, entre outros. Com a vontade de criar esse negócio, Rosália foi para o *YouTube* aprender e se aperfeiçoar na montagem de seus produtos. Na busca do *YouTube*, a estudante escrevia “como fazer caixas com material reciclado, como fazer flores artificiais”, e inspirava-se. Os vídeos, em sua maioria, eram oriundos de canais do Brasil e de países asiáticos, que ela acredita que sejam coreanos. A divulgação de seus produtos é feita principalmente através do *Facebook* e do *WhatsApp*, e, por conta disso, o uso do smartphone e das mídias sociais aumentou significativamente. Antes da pandemia, a interlocutora não gostava de mídias sociais e só usava em casos de “extrema necessidade”.

Atualmente, por conta das publicações sobre seus produtos, ela explica que tem de estar *online*, tanto para ver as reações que as pessoas tiveram sobre as postagens quanto para atender aos clientes. Os gastos com a compra de megabytes de internet também aumentaram de forma considerável: “antes uma recarga de 20 meticais [por semana] já era o bastante para mim e também não me importava se não tivesse megas. Agora é bem normal colocar 50 MT só para um dia”.

As pesquisas de Guimarães et al. (2020), Santos (2020) e Abreu et al. (2021) analisaram o cenário do empreendedorismo brasileiro no contexto pandêmico e apontam para um grande crescimento dos chamados “empreendedorismo por necessidade” e “empreendedorismo de subsistência”. Em um cenário de crise sanitária, crise econômica, pobreza e desemprego, empreender, para muitas pessoas, tornou-se uma necessidade, uma forma de

tentar superar as dificuldades financeiras e conseguir uma fonte de renda para subsistência.

Nessa busca por empreender como uma possibilidade de superação e resolução de problemas (GUIMARÃES ET AL., 2020), em um momento de distanciamento social, os smartphones, a internet e as mídias sociais tornaram-se essenciais para comunicação, divulgação, alcance do público e realização de vendas. Santos (2020) destaca, pensando a partir de Grohmann (2020), que as tecnologias móveis estão no centro das transformações da organização do trabalho, sobretudo na esfera dos serviços, pois, no primeiro ano de pandemia de Covid-19, foi observado crescimento significativo no número de entregadores e motoristas de aplicativos. Apesar da precariedade que marca as atividades nesse setor de economia informal, para muitos foi a única forma de subsistência encontrada.

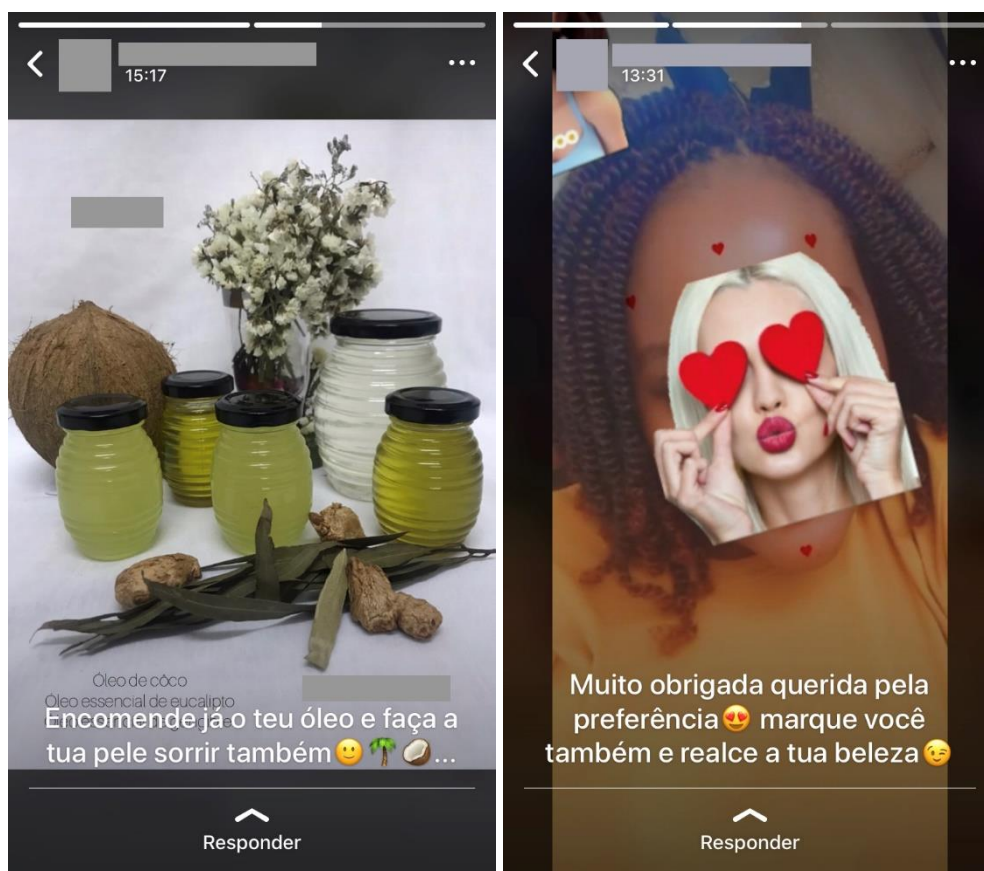
Abreu et al. (2021) ainda chama a atenção para o fato de que o aumento da pobreza, do desemprego e do impacto da Covid-19, no Brasil, foi ainda maior para a população negra. Os empreendedores negros, segundo pesquisa do Sebrae (2020), também tinham um menor nível de digitalização de suas empresas e utilizavam menos as mídias sociais e a internet para vendas, se comparado aos empreendedores brancos. Em uma sociedade na qual as plataformas produzem as estruturas sociais em que vivemos (VAN DIJCK; POELL; DE WALL, 2018), é preciso compreender que as desigualdades sociais, as injustiças raciais, a discriminação e o racismo estão relacionados às tecnologias e que muitas das dificuldades enfrentadas pelos empreendedores negros perpassam sistemas racializados de códigos e algoritmos (BENJAMIN, 2019).

Silva (2011), em pesquisa sobre os impactos da apropriação de telefones celulares entre mulheres em situação de pobreza em uma cidade no sul do Brasil, verificou que, entre as mulheres que trabalhavam de forma autônoma, o celular era fundamental para conseguir novos trabalhos e para gerar a renda necessária ao sustento familiar. Na época do estudo em questão, não havia smartphones e o uso de mídias sociais através de aparelhos de telefone celular era escasso, mas as interlocutoras de Silva (2011) – que trabalhavam com costura ou revendendo lingerie e produtos de beleza – utilizavam de ligações e mensagens de texto para informar valores, lidar com pedidos e agendar

entregas. De forma distinta, mas também sobre o uso do telefone celular para auxiliar a renda, Horst e Miller (2006) observaram, em pesquisa na Jamaica, que os jamaicanos economicamente menos favorecidos ocasionalmente usavam seus aparelhos de telefonia móvel como geradores de renda, solicitando auxílio financeiro de amigos e parentes em uma melhor situação financeira.

Voltando o foco para Maputo, Eugênia, também na pandemia, utilizou o *Google* e o *YouTube* para aprender a fazer óleos naturais para vender – óleo de coco, de moringa, de eucalipto, de gengibre, entre outros. Com a ajuda de amigos, ela criou uma marca, uma logo, fez fotos e passou a publicar as imagens de seus produtos no *Status* do *WhatsApp*. Além disso, Eugênia passou a postar – também no *Status* – vídeos e fotos das tranças que faz, pois a procura por quem pudesse trançar a domicílio aumentou por conta da situação da pandemia e distanciamento social. Assim, ela utilizou o aprendizado e a experiência que tem com algo que faz desde pequena e que é muito cultural – o trançar – para auxiliar na renda.

Figura 19 – Óleos e Tranças no *Status* de *WhatsApp* de Eugênia



Fonte: Capturas de tela dos *Status* de Eugênia.

Os vídeos no *YouTube*, utilizados para seu aprendizado, eram todos do Brasil. Eugênia inclusive assistiu a um canal da Angola, porém não lhe agradou, porque “a moça que estava a fazer, tinha uma filha, e enquanto ela explicava, a filha chamava por ela e ela gritava. Me incomodei e não terminei”. A estudante considera que os vídeos dos canais brasileiros do *YouTube* são mais didáticos e ensinam melhor.

As pesquisas de Hartley (2009) e Miller et al. (2019) apontaram para um consumo do *YouTube* para aprendizagem e expansão do conhecimento. Hartley (2009) compreende que o *YouTube*, com todo o seu conteúdo “descompromissado”, focado muitas vezes em diversão e vídeos de entretenimento, “é simultaneamente o complexo sistema no qual a alfabetização digital pode encontrar novos objetivos, novos modos de publicação e um novo conhecimento” (HARTLEY, 2009, p. 172).

O autor disserta que, em tempos de *YouTube*, “nós mesmos podemos fazer”. A plataforma aumentou o número de pessoas publicando conteúdo (HARTLEY, 2009), conseqüentemente, cresceu o número de pessoas que utilizam o *YouTube* para aprender variados tipos de conteúdo. Agora é possível, segundo o pesquisador, ter uma tecnologia social de capacitação, a qual pode ser acessada por grande parte da população e na qual indivíduos podem navegar por redes amplas, movidos por razões e preferências pessoais, contribuindo, ao mesmo tempo, para a ampliação do conhecimento e das possibilidades, como fizeram as interlocutoras desta pesquisa.

Spyer (2018) e Miller et al. (2019) afirmam que, em seus campos de pesquisa, os vídeos educacionais do *YouTube* eram usados rotineiramente como fonte de tutoriais para demandas diferentes e ensinavam habilidades profissionais, principalmente para jovens e trabalhadores de baixa renda. Esse aprendizado mostrou-se bastante eficaz para essas populações e suficiente para fazer com que jovens encontrassem empregos e alcançassem alguma mobilidade social. Em vários países pesquisados por Miller et al. (2019), o *YouTube* apareceu como um modo importante e crescente de educação informal; fato que também identifiquei entre as mulheres de Maputo, principalmente, no cenário pandêmico.

Os relatos das interlocutoras da pesquisa também podem ser pensados na interface entre trabalho criativo e precarização. Costa (2020), ao escrever sobre a relação entre trabalho, criatividade e a plataformização do capitalismo, em diálogo com Van Dijck, Poell e De Wall (2018), compreende que as modalidades de trabalho atuais possuem categorias cada vez mais flexibilizadas, informalizadas e precarizadas. No período de pandemia, vimos o número de trabalhadores informais, autônomos, *freelancers*, trabalhadores digitais e em *home office* aumentar. A pesquisa de Costa (2020) aponta que as tecnologias digitais e de comunicação, como os smartphones e os notebooks, podem auxiliar “na empreitada solitária de mérito e sucesso”, pois a partir delas, nos conectamos e nos comunicamos de modo a operacionalizar nossos trabalhos no espaço da internet, mas também podem aumentar a informalidade, a precarização de serviços e diminuir a remuneração de trabalhos.

Porém, Costa (2020) pontua que é importante evitar reducionismos, uma vez que o surgimento de novas tecnologias e sistemas não está diretamente ligado à precarização. O avanço científico, tecnológico e comunicacional, em muitos casos, segundo a autora, colabora para o desenvolvimento de novas profissões em uma seara de desemprego, potencializando atividades e facilitando ações conjuntas e em espaços diferentes. Em um país no qual a taxa de desemprego é alta e o acesso à educação formal é mais difícil para as mulheres, o trabalho informal, o aprendizado e as vendas através das mídias sociais tornam-se alternativas de importância considerável. Nos últimos anos, de 2014 a 2020, a taxa de desemprego em Moçambique variou entre 20,7% e 17,5% (INE, 2020). O Instituto Nacional de Estatística do país reconhece a limitação dos dados de sua pesquisa, em vista de que a maioria da população moçambicana vive na economia informal e de atividades de subsistência.

PARTE V - ALINHANDO OS FIOS

5. RELIGIOSIDADES E SMARTPHONES NO CONTEXTO MOÇAMBICANO

Assim como em outras pesquisas sobre o consumo de tecnologias digitais (SILVA, 2010b; MACHADO; 2019) foi possível observar, no presente estudo, a religiosidade sendo vivida nos mais variados contextos da vida cotidiana das mulheres moçambicanas, inclusive nos contextos digitais. Em Moçambique, as religiões possuem forte influência na formação das identidades sociais, como argumenta a pesquisa de Elísio Macamo (1998). Neste capítulo, descrevo a minha aproximação com as religiões no campo de pesquisa e trago um breve histórico das crenças mais professadas em Moçambique. Nas seções seguintes do capítulo, exploro dados de minha observação participante, observação das mídias sociais e de entrevistas em profundidade, que revelam como as tecnologias e a fé estão relacionadas. Argumento sobre as implicações da religião no cotidiano das mulheres, apontando de que forma a religião apresenta possibilidades de mudanças sociais e de criação de redes de apoio e solidariedade. Analiso, em uma seção seguinte, que as tecnologias são compreendidas como bênção ou maldição. Ao mesmo tempo em que os smartphones podem tornar a experiência religiosa possível e podem ser utilizados para “servir a Deus”, eles também são capazes de levar a caminhos prejudiciais, do ponto de vista das interlocutoras. Por fim, em uma última seção do capítulo, observo que a circulação da fé através de mensagens de texto *SMS* e de *Bluetooth*, sem a necessidade de consumir megabytes, são populares entre os membros da igreja e são consideradas menos excludentes dentro da comunidade moçambicana.

As mulheres moçambicanas com as quais tive contato para a pesquisa eram majoritariamente de religiões cristãs. Entre evangélicas e católicas, uma das participantes da pesquisa frequenta a igreja Zione/Sião. Algumas mulheres, ao longo das entrevistas em profundidade, não comentaram sobre religião ou se consideravam sem religião. Julie Archambault (2017), em sua pesquisa em Inhambane, observou que a paisagem religiosa da cidade era dividida entre o cristianismo e o islamismo, tendo a Igreja Católica uma forte presença histórica na cidade. A maior parte dos participantes da pesquisa da autora se definia como

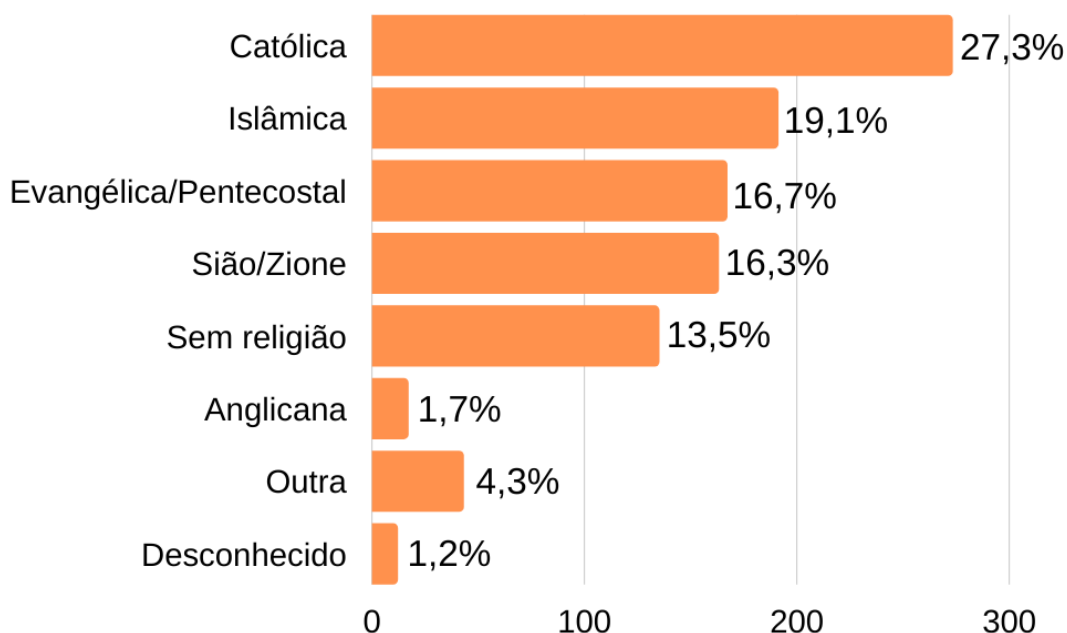
católica, porém raramente frequentavam a igreja e, no geral, a religião não apareceu como uma importante característica da vida cotidiana dos jovens interlocutores.

Já em meu campo de pesquisa, a religião se mostrou como inerente ao cotidiano da maioria das mulheres e também como importante elemento de formação de suas identidades. Outro ponto observado por Archambault (2017) foi a coabitação pacífica entre as diferentes religiões na cidade ao sul de Moçambique, característica que também pude analisar em Maputo. Além disso, foi possível analisar que dentro dos núcleos familiares existe a presença de diferentes religiões, por exemplo: os pais são católicos e os filhos protestantes; ou a família é islâmica e um dos filhos foi para uma igreja protestante. Nas igrejas evangélicas foi possível observar um movimento de jovens, tanto de ensino médio quanto universitários, migrando de outras religiões para o protestantismo, optando por viver uma fé com a qual se identifica e se desvinculando das igrejas de seus pais, porém vivendo em harmonia com a religião de seus familiares. As famílias de Eugênia e Caila são católicas, e elas relatam conversar sobre as igrejas evangélicas as quais frequentam com os pais e os irmãos. Com os familiares elas oram, escutam e cantam músicas religiosas, conversam sobre suas crenças, entre outros.

De acordo com o último Censo moçambicano, divulgado no ano de 2017, a religião com o maior número de pessoas no país é a Católica. Depois do Catolicismo, a segunda religião mais citada é a Islâmica, com 19,1%. Como terceira religião mais popular entre os moçambicanos está a Evangélica/Pentecostal (Figura 20).

Figura 20 – Gráfico de Distribuição percentual da população moçambicana por religião ou crença - Censo 2017 Moçambique

Distribuição percentual da população por religião ou crença, Moçambique 2017



Fonte: Gráfico recriado a partir dos Resultados do Censo 2017 de Moçambique.

Além das três religiões já mencionadas, 16,3% da população moçambicana afirma ser da religião Zione ou Sião. A primeira vez que ouvi falar sobre a Zione foi com Alima, participante da pesquisa, em nossa entrevista em profundidade. Disse a Alima que não conhecia a igreja Zione e pedi a ela que me contasse mais sobre; ela respondeu que era uma igreja como as outras, mas que era de Moçambique, e que “muita gente não conhece mesmo”. Alima vai à igreja todos os domingos, apesar de não ser “nada fácil” chegar lá; segundo ela, é distante e é preciso “apanhar chapa”.

Segundo a Tese de Giulia Carvallo (2013) as igrejas Zione tem origem na África do Sul, no início do século XX. De acordo com a pesquisadora, em Moçambique as igrejas Zione possuem características bastante locais, com exceção de algumas congregações maiores e mais antigas, elas costumam ser bastante “autónomas e descentralizadas, ligadas à autoridade local de um/a pastor/a ou bispo/a que ao longo dos anos conseguiu comprovar um poder espiritual e agrupar uma série de ajudantes e seguidores [...]” (CARVALLO,

2013, p.5). As igrejas Zione caracterizam-se, conforme a pesquisadora, por suas crenças em poderes curativos.

James Pfeiffer (2002) argumenta que em sua constituição quase todas as Igrejas Independentes/Indígenas Africanas se aproximam de princípios do pentecostalismo, mas esses princípios são combinados com os entendimentos espirituais locais e culturais. Carvallo (2013), em diálogo com Cruz e Silva (2002), disserta que as igrejas Zione, em Moçambique, foram introduzidas durante o período colonial, por moçambicanos que trabalhavam em minas na África do Sul e que regressaram para o país; porém só foram difundidas de forma considerável a partir do período de liberalização econômica, no final dos anos 80, e com o final da Guerra Civil Moçambicana em 1992.

Ainda segundo o Censo 2017 de Moçambique, é possível perceber que o Islamismo é mais forte nas províncias do norte do país; enquanto os católicos e os evangélicos são maioria no sul de Moçambique. É preciso olhar também para a porcentagem de moçambicanos “Sem religião”, ou que responderam “Outra” e “Desconhecido” no Censo 2017. Somadas, essas três categorias resultam em 19% dos respondentes, um número significativo que pode estar atribuído também a não categorização de crenças espirituais locais.

Em 2019, nos meus primeiros dias na cidade de Maputo, logo comecei a escutar sobre feitiçaria e outras crenças espirituais que existem no país e que muitas vezes não se relacionam a nenhuma religião. Foi através de Adérito (nome fictício), um moçambicano católico, que escutei as primeiras histórias sobre feitiçaria. Como apontado pela pesquisa de Peter Fry (2000) as crenças na ciência, em religiões e na feitiçaria, muitas vezes coexistem na África contemporânea, como se os sistemas de pensamento ocupassem compartimentos mentais distintos. Depois de escutar Adérito contar sobre famílias inteiras enfeitiçadas, sobre moçambicanas e moçambicanos que sofreram consequências de feitiçarias, questionei, a título de curiosidade, se seria possível alguém fazer uma feitiçaria contra mim. Rapidamente Adérito explicou que seria impossível, porque as feitiçarias só funcionam com os africanos. Esse dado é analisado por Fry (2000), que escuta de um interlocutor

de sua pesquisa que os espíritos malignos são um problema da África e que a Europa, por exemplo, não os tem (ou que se tem, são mais fracos)²³.

Já segundo a pesquisadora Jacimara Souza Santana (2010) o termo feitiçaria foi atribuído pelos colonizadores europeus, em Moçambique e em outros países africanos, para nomear variadas experiências e dimensões das religiões africanas, incluindo para os seus saberes de curas e rituais. Porém, apesar de se tratar de um termo criado pelo estrangeiro, ele foi incorporado no cotidiano dos moçambicanos, ganhando espaço até mesmo nos noticiários, na literatura moçambicana e em imagens que circulam pelas mídias sociais.

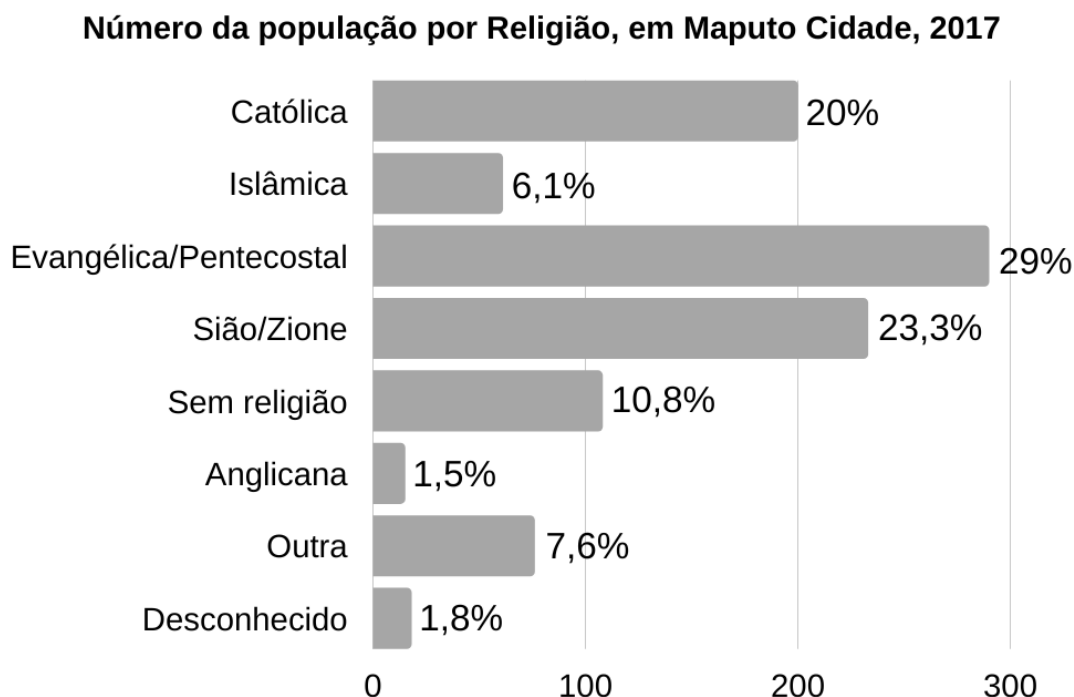
A feitiçaria aparece nos livros de romance da autora Paulina Chiziane e no livro de Hipólito Sengulane (2010), já mencionados anteriormente nesta pesquisa. Santana (2010) investigou que a concepção sobre feitiçaria se reinventou ao longo do tempo na literatura e sua crença varia, “pode conceber que pessoas sejam portadoras de uma força poderosa e perigosa capaz de causar sofrimentos como doenças, mortes, desequilíbrios sociais e ecológicos, como meio de enriquecimento ou até mesmo de cura” (SANTANA, 2010, p.6). A pesquisa de Peter Fry (2000), intitulada *O espírito santo contra o feitiço e os espíritos revoltados: “civilização” e “tradição” em Moçambique*, observou um forte movimento nas igrejas - pentecostais e protestantes - contra a feitiçaria e os espíritos da considerada “tradição africana”. É importante destacar que a pesquisa de Santana (2010) aponta que entre os anos de 1975-1985 a Frelimo (Frente de Libertação de Moçambique), mesmo tendo conhecimento da importância e do valor da variedade cultural e do passado histórico de seus povos, censurou, estigmatizou e proibiu as atitudes e visões baseadas em princípios religiosos ancestrais. “Feiticeiras” e “feiticeiros” chegaram a ser presos na época e tiveram que mudar de províncias. Foram censurados e estigmatizados também os ritos de iniciação (abordados no capítulo 2), rituais de chuva, de “curandeirismo”²⁴, entre outros (SANTANA, 2010).

²³ A respeito de feitiçaria em países Europeus (SIQUEIRA, FAVRET-SAADA, 2005), Jeanne Favret-Saada, na obra *Ser afetado*, relata sua experiência com a feitiçaria em uma localidade na França. De acordo com a pesquisadora, muitos antropólogos negaram a existência de feitiçaria na Europa contemporânea; ou a feitiçaria era apresentada como o cúmulo do campesinato, e este como o cúmulo do atraso ou da imbecilidade. Porém, Favret-Saada afirma que não somente estava dentro dela, participando de rituais no Bocage, como também a feitiçaria era amplamente verificada em outras regiões da Europa.

²⁴ É possível encontrar vídeos no *YouTube*, gravados por moçambicanos, sobre Curandeirismo e Feitiçaria no país. Em vídeo disponível na plataforma, publicado em abril de 2022, com o título

Voltando a analisar a distribuição percentual da população moçambicana por religião ou crença, segundo o Censo de 2017, é possível verificar que em Maputo Cidade a maior parte da população professa a religião Evangélica/Pentecostal, com 29%, seguido das religiões Sião/Zione, 23,3%, e Católica, 20%. Somando a população evangélica e católica, pode-se considerar que grande parte da capital do país, 49%, professa a fé cristã (Figura 21). Considero esses dados quantitativos para que seja possível ter um panorama demográfico das religiões no país e sua distribuição na capital Maputo.

Figura 21 – Gráfico de Distribuição percentual da população moçambicana por religião ou crença - Censo 2017 Moçambique



Fonte: Gráfico recriado a partir dos Resultados do Censo 2017 de Moçambique.

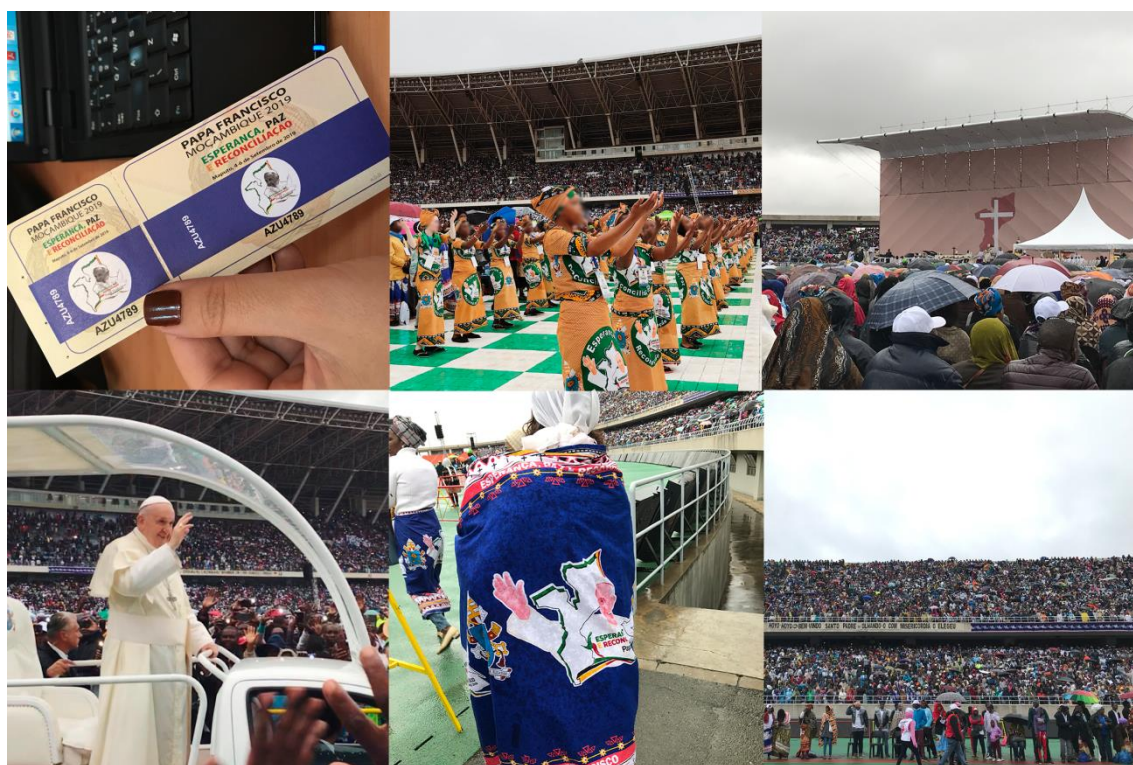
No período em que estive em Maputo, pude viver experiências com evangélicos e católicos. A experiência com os católicos foi, literalmente, um grande acontecimento. No dia seis de setembro de 2019, o Papa Francisco

“CURANDEIRISMO EM MOÇAMBIQUE. SAIBA MAIS SOBRE OS CURANDEIROS”: https://www.youtube.com/watch?v=bPI_MEMAn-E Acesso em: janeiro de 2023; é possível visualizar um homem moçambicano, neto de uma curandeira, mostrando os espaços e os objetos utilizados pela avó. Entre eles é possível visualizar capulanas nas cores vermelho, branco e preto. As capulanas com essas três cores e estampadas com figuras específicas, como figuras de animais, são utilizadas especificamente por curandeiros ou curandeiras. Essas informações me foram reveladas em campo, quando passei a comprar capulanas e necessitava saber sobre seus distintos significados.

realizou uma missa no Estádio Nacional do Zimpeto, no bairro Zimpeto, em Maputo, que contou com cerca de 80 mil pessoas. O Papa ficou de 4 a 6 de setembro no país e a cidade estava mobilizada com a sua visita. No centro comercial era fácil encontrar diferentes capulanas com a foto do líder religioso estampada. A última visita de um Papa a Moçambique havia ocorrido em 1988, quando João Paulo II ocupava a posição.

Na grandiosa missa no Estádio Nacional do Zimpeto fazia frio, estava chovendo e ventando muito. Mesmo assim, a fé e os cânticos dos moçambicanos prevaleciam. Em meio à multidão, lá estavam eles: os smartphones. Aparelhos pequenos que registraram vídeos e fotos de todo o evento. O meu smartphone está inserido nessa conta (Figura 22).

Figura 22 - Fotos da visita do Papa Francisco a Moçambique



Fonte: Fotos do arquivo pessoal de Camila Rodrigues Pereira, Maputo, 2019.

Um amigo moçambicano, que estava trabalhando como voluntário na grande missa, conseguiu os bilhetes para que nós – um grupo de brasileiros - pudéssemos participar do evento. A força e a história do catolicismo em Moçambique é antiga, pois tem início no período de 1500, com a chegada dos missionários católicos. De acordo com Francisco Garcia (2005), autor de “Atlas da Lusofonia: Moçambique”, é possível considerar que a história missionária no

país tem princípio com a expedição de padres em 1560. A antropóloga Linda Van de Kamp (2015, p.394) argumenta que durante o período colonial em Moçambique, tanto as igrejas católicas quanto as protestantes “tinham uma função importante no âmbito da educação e no acesso à economia” e, em geral, as autoridades coloniais colaboravam com a Igreja Católica.

Já minha experiência com a religião evangélica em Moçambique se fez mais próxima. Na Residência Universitária, na qual vivi os meses que estive em Maputo, dividi o quarto com uma colega brasileira, que veio a se tornar uma grande amiga. Essa colega de quarto, evangélica, participava de diversas atividades de uma igreja perto da Residência. Além de participar dos cultos, Ester²⁵ também tocava e cantava na banda da igreja no período do seu intercâmbio. Como dividíamos o quarto, comecei a aprender sobre suas crenças, sobre as músicas que ela ensaiava com o violão e participei de alguns cultos em sua igreja. As amigas que fizemos na Residência Universitária, em sua maioria, também eram evangélicas, de diferentes denominações.

Figura 23 – Fotos em cultos e eventos da Igreja Videira de Maputo



Fonte: Fotos do arquivo pessoal de Camila Rodrigues Pereira, Maputo, 2019-2020.

²⁵ Nome fictício.

É importante ressaltar que o que observei sobre as religiões católica e protestante em Moçambique foi muito diferente do que eu conhecia sobre essas mesmas religiões no Brasil. A história das missões católica e protestante nos dois países foi distinta, assim como suas apropriações pelas diferentes culturas. Por exemplo: o uso das cores, das capulanas, das músicas africanas, das danças próprias, das diferentes línguas, já faz com que essas religiões ganhem características locais. Spyer (2020) pontua que o cristianismo, apesar de geralmente ser percebido como uma religião europeia, vai se transformando à medida em que se espalha pelo mundo. Como afirma Keane (2007), é uma religião que vai se tornando nativa nos lugares nos quais é adotada, se modificando a partir de características culturais locais.

Se faz relevante, nesse sentido, refletir brevemente sobre como se deu a configuração desse cenário religioso em Moçambique. Segundo Arnfred (2015) as missões católicas no país foram de diferentes ordens: Franciscanos, Dominicanos, Jesuítas, entre outros. A autora afirma que apesar de a primeira igreja católica em Moçambique ter sido construída logo após 1500, foi por volta de 1890 que a Missão Católica efetivamente começou e se expandiu. Nesse mesmo período as primeiras missões protestantes também chegavam ao país. Arnfred (2015) relata que até 1930 as duas missões eram comparáveis em termos de expansão e em números de postos missionários, estando os grupos protestantes agrupados mais na região sul e as missões católicas mais uniformemente distribuídas ao longo do território moçambicano.

Depois de 1930 essa configuração passa por drásticas mudanças, pois Salazar chega ao poder em Portugal, introduz o “Estado Novo” e com ele os moçambicanos passam a ser ensinados a ver a si próprios como portugueses – tarefa que foi atribuída à Igreja Católica e subsidiada pelo Estado (ARNFRED, 2015). A partir das novas instruções do governo para as missões, todo o ensino, escrita e leitura deveria ser em português, e as línguas nativas estavam proibidas. Arnfred (2015) analisa que os missionários protestantes sofreram um golpe do Estado Português, pois sempre fizeram esforços para aprender as línguas locais e traduziram partes da Bíblia para o Tsonga (uma das línguas do sul do país). Com essas alterações e apoiada pelo Estado Português, a Igreja Católica se expandiu nas décadas seguintes e muitas escolas foram construídas

pelas missões. Apesar de sua expansão, entre muitos moçambicanos a Missão Católica ganhou uma má reputação e foi vista como parte da opressão colonial.

Já os protestantes, advindos da Igreja Anglicana, Missão Suíça, Batistas, Metodistas, entre outros, que não estavam comprometidos com o regime colonial, ofereciam uma educação que parecia valorizar mais a história e a identidade moçambicana (ARNFRED, 2015). Porém as duas missões, com suas histórias e filosofias, tem fortes implicações sobre a sexualidade das mulheres moçambicanas, como abordado no segundo capítulo desta tese. O medo da sexualidade das mulheres permeava no cristianismo e também uma crença de divisão entre carne e espírito, imoral e moral – separação entre corpo e alma - que compreende que as coisas corpóreas seriam menos valorizadas que as questões do espírito.

No livro ‘Trecos, troços e coisas’, Daniel Miller (2013) disserta sobre a materialidade, a espiritualidade e a respeito do significado da cultura material para muitas religiões. Para o hinduísmo e para o cristianismo, por exemplo, há uma crença de superioridade no mundo imaterial (MILLER, 2013). No entanto, o paradoxo apontado pelo autor, é que o imaterial só pode se expressar através do material. O principal objetivo dos objetos, das coisas, das materialidades, para as religiões, é expressar o imaterial. Para Miller (2013) os objetos constroem os sujeitos, e constroem as religiões, portanto não podem ser considerados superficiais ou separados do imaterial. “Quanto mais a humanidade busca alcançar a conceitualização do imaterial, mais importante é a forma específica de sua materialização” (MILLER, 2013, p. 114).

Foi possível observar, em Maputo, que a fé circula através das materialidades, dos símbolos, das vestimentas, dos locais físicos, e também através das materialidades das imagens, dos vídeos, dos áudios, das mensagens, das músicas, todos presentes nos smartphones. O aspecto de aparência imaterial da internet, que muitas vezes não conseguimos ver ou explicar como funciona, possui a capacidade de fazer circular muito conteúdo referente a cultura material. A religião se vê corporificada, com cor, com fonte, com áudio, materializada e expressa através da cultura material, inscrita em imagens e de forma presencial; através de aplicativos e de mídias sociais, como é possível verificar nas próximas seções do capítulo.

5.1 Implicações da religião no cotidiano das mulheres

Parte das observações realizadas no campo de pesquisa em Maputo dizem respeito às implicações das religiões no cotidiano das mulheres moçambicanas. Através da convivência prolongada e da participação nos fluxos da cidade foi possível analisar que a participação das mulheres moçambicanas nas atividades de suas igrejas e comunidades de fé possibilitam a redução das violências de gênero, na medida em que não isola as mulheres da sociedade e de suas redes de confiança e apoio. Participando semanalmente de encontros da igreja, dos cultos, das células²⁶ e das convivências, a mulher convive e conta com a assistência de outras pessoas que compartilham de seus valores.

Mulheres moçambicanas com as quais convivi em Maputo, frequentemente relatavam sobre às vezes em que as famílias da igreja as acolheram em suas casas, lhes deram poso e comida; das vezes em que ficaram nas casas das famílias dos pastores; ou das vezes que alguma irmã da igreja as acolheu em outra cidade ou outra província. A rede de apoio criada através dos laços da igreja é extensa: envolve auxílios mútuos, convivência familiar, apoio financeiro e emocional, entre outros. Spyer (2020) verificou, no Brasil, que por meio das igrejas e das redes de solidariedade criadas pela convivência entre os fiéis, diversas ações são feitas para auxiliar as mulheres e as pessoas em condições de vulnerabilidade social.

Spyer (2020) também disserta que o cristianismo evangélico existe em diferentes versões e que suas consequências também são igualmente variadas na sociedade. Como apontado anteriormente nesse capítulo, entre Brasil e Moçambique há muitas diferenças entre as práticas religiosas. O cristianismo no Brasil não pode ser considerado o mesmo que em Moçambique, pois suas vivências são distintas, suas culturas e as pessoas que experienciam suas crenças são diferentes.

²⁶Células são pequenos grupos que se encontram de forma periódica, em casas ou outros locais, para compartilhar as palavras da Bíblia, para estudos e reflexão sobre a religião, para tirar dúvidas e levantar questionamentos sobre as pregações e suas aplicabilidades, gerando momentos de comunhão, aprendizado e convivência entre os fiéis. Interlocutoras da pesquisa realizavam células na Residência Universitária, em locais abertos como na própria universidade, em lugares públicos, nas casas de membros da igreja ou nas residências de amigos e familiares.

Reis (2018, p.91) salienta que a “expansão das igrejas pentecostais²⁷ não é um fenômeno restrito ao contexto moçambicano, mas obedece a um fluxo global de transnacionalização religiosa que se acentuou no período pós-colonial”. Sobre uma das consequências dessa expansão, em Maputo, a pesquisadora, em diálogo com Kamp (2012), aponta que o pentecostalismo incentivou mulheres a mover barreiras espirituais, socioculturais e econômicas, principalmente nos domínios da família.

Para famílias brasileiras de baixa renda uma consequência quase imediata da conversão religiosa é o fim do alcoolismo do parceiro, e como resultado as mulheres relatam o fim da violência doméstica (SPYER, 2020). Nesse sentido, Faria, David e Rocha (2011) verificaram que as práticas religiosas na formação e vida cotidiana das pessoas, em maior ou menor relevância, é condicionante na configuração das relações sociais e nos padrões de consumo de álcool e drogas.

Além disso, Spyer (2020) constatou que a igreja evangélica reduz as diferenças nos papéis do homem e da mulher, dentro de casa e também na sociedade. O autor afirma que as análises acadêmicas sobre esse tema não são consensuais e que para quem não é evangélico essa afirmação deve soar estranho. Porém, seu campo de pesquisa e muitos estudos sugerem que “a igreja evangélica é um instrumento de empoderamento da mulher popular” (SPYER, 2020, p.37). Esse empoderamento foi presenciado em meu campo de pesquisa em Maputo. Diversas mulheres, pertencentes a distintas igrejas e denominações evangélicas, demonstravam uma proatividade e coragem que destoava do ambiente em que se encontravam: defendiam as suas companheiras de residência, dividiam as refeições (mesmo não sabendo se haveria comida o suficiente para elas), debatiam contra os homens com firmeza, andavam sozinhas à noite, empreendiam, entre outros. Esses posicionamentos,

²⁷O movimento pentecostal surge no início de 1900, nos Estados Unidos, e a partir daí se expande para o mundo. Spyer (2020, p.56) aponta que esse movimento chegou ao Brasil no “início do século 20, com a fundação da Congregação Cristã no Brasil e da Assembleia de Deus. Ambas cresceram e se espalharam, principalmente nos bairros periféricos das cidades [...]”. Em Moçambique, da mesma forma, o pentecostalismo teve grande adesão das camadas populares. Além disso, no país africano, o movimento floresceu, segundo Kamp (2015), particularmente entre as mulheres das zonas urbanas. Outro dado importante de ser destacado é que a maior parte “das igrejas pentecostais opera em redes globais de intercâmbio, para as quais são fundamentais os meios públicos de comunicação, bem como a circulação de líderes carismáticos, discursos pentecostais, livros, filmes e todos os demais meios de divulgação para chegar a localidades do mundo inteiro [...]” (KAMP, 2015, p. 390).

que considero aqui como formas de empoderamento e de valentia, acontecem, em partes, pela confiança que as interlocutoras depositam na proteção de Deus. As igrejas que adotam o modelo em células também possibilitam que as mulheres sejam líderes de pequenos grupos. Essa liderança, desenvolvida pela igreja, acaba influenciando em outros âmbitos de suas vidas, como na educação, na convivência familiar, no trabalho e nos relacionamentos.

Em relação à educação, Spyer (2020) analisou que a conversão para a religião evangélica motiva as mulheres a aprender a ler e a praticar a leitura no seu cotidiano. Como desdobramento da maior valorização da educação, as famílias passam a sonhar com seus filhos na universidade e iniciam um movimento “que tende a abrir caminho para sua ascensão socioeconômica” (SPYER, 2020, p.38).

A valorização da educação e a relação com as religiões também foi observada em Maputo. Soninha, de 43 anos, atualmente faz parte da Igreja Presbiteriana e conta que voltou a estudar em 2014 para “terminar a escola”. Foram cinco anos trabalhando durante o dia e estudando na escola durante a noite para concluir a 8^a, a 9^a, a 10^a, a 11^a e a 12^a classe. Sobre ter terminado os estudos, Soninha afirma: “Eu já não sou aquela Soninha do passado, de antes de estudar. Me sinto mais vivida, mais crescida”. Retornar a escola e poder concluir o ensino secundário mudou a vida da interlocutora. Ela acredita que ter estudado também influencia atualmente no modo como ela utiliza as mídias e a internet. Segundo a interlocutora:

Se eu não tivesse estudado, a minha vida não seria essa que estou a viver agora. Estaria praticamente destruída. Eu acho que teria até me envolvido em coisas banais, que não servem pra nada. Das amigas que eu tive, a maioria delas hoje já não são aquelas que eu conheci. Mudaram muito cedo. [...] O melhor é fazer o que? Estudar. Como dizia meu pai: o melhor marido é o seu caderno. O segundo será o seu trabalho. Eu digo pros meus filhos: estudem. As minhas coisas mudaram mesmo depois que estudei. Imagina eu se não tivesse estudado, como eu iria pagar a faculdade pra ela? [para a filha]. E quem me garante que até esse momento ela estaria a estudar? (Soninha, outubro de 2019).

A valorização para com os estudos também é passada por Soninha para os seus três filhos. Recebendo um salário mínimo – e fazendo “outros bicos” aos finais de semana - a interlocutora paga a mensalidade da faculdade de sua filha mais velha e as taxas da escola de seus outros dois filhos. Soninha sonha e

planeja para os próximos anos ingressar em um curso na faculdade: Biologia ou Português.

Sobre o incentivo aos estudos, Spyer (2020) verificou que as famílias evangélicas com as quais conviveu estimulavam particularmente as filhas a fazer faculdade. O pesquisador escreve: “[...] a adoção do cristianismo evangélico geralmente amplia a esfera de atuação da mulher para além da vida doméstica e da responsabilidade de criar os filhos para incluir também trabalho formal e atuação em espaços públicos” (SPYER, 2020, p.130). Essa percepção de incentivo as filhas mulheres ingressarem em uma faculdade também se aplica a família das interlocutoras que são estudantes e vivem na residência universitária.

Em pesquisa da área da saúde, Faria, David e Rocha (2011, p.36) reforçam o papel das religiões no fortalecimento das mulheres como sujeitos, seja na família, na comunidade ou em relações mais amplas. A igreja pode possibilitar as mulheres um pertencimento não apenas espiritual, mas psicossocial, através das redes que se formam em torno das práticas religiosas (FARIA; DAVID; ROCHA, 2011).

Além desses dados de pesquisa que foram expostos, foi possível observar também, em Maputo, a influência do global e do local nas apropriações e práticas religiosas. Vera Gasparetto (2019), que realizou o seu estudo em Moçambique, relata que teve a oportunidade de participar de cerimônias católicas de casamento e que essas se diferenciavam do que já conhecia como mulher brasileira. A cerimônia que presenciou durou três dias, os quais incluíam o lobolo, a cerimônia civil, a cerimônia religiosa e o xiguiane (cerimônia realizada no dia seguinte ao casamento, no sul de Moçambique). A observação de Gasparetto (2019) enfatiza a mistura de tradições da igreja católica com rituais da cultura local, que incorporam canções em línguas maternas, danças típicas, adereços e simbologias que representam o local.

Já Miller e Slater (2000), em Trinidad, analisaram que a internet era utilizada para promover identidades religiosas em uma relação de aspectos globais. Por exemplo, os autores dissertam que a religião e a igreja escolhida pelos seus interlocutores também seria responsável pelos valores escolhidos para seguir, que não estavam necessariamente ligados a uma cultura local, mas sim globalmente relacionados com outros locais do mundo ou com o local de origem da igreja. No caso de religiões indianas, a internet, segundo os autores,

tem sido utilizada para ajudar a promover a identidade indiana e a cultura hindu, em uma relação de sentido com o hinduísmo global (MILLER; SLATER, 2000). Portanto, escolher uma igreja local para participar, é também escolher valores globais, valores disseminados e transformados através dos movimentos de diáspora, de colonização, globalização e modernização.

Em conclusão, foi possível verificar que a religião na vida das mulheres moçambicanas apresenta possibilidades de mudanças sociais. As redes de apoio e de solidariedade criadas a partir da convivência com suas comunidades de fé se veem materializadas também nos espaços *online*. Com o acesso a smartphones, a internet, as mídias sociais ou com a possibilidade de enviar mensagens através de SMS, a rede de apoio se amplia para além dos dias de culto ou dias de célula. Com as tecnologias se torna mais fácil solicitar apoio quando é preciso e também mostrar que essas redes existem e que são fortes: seja através de fotos, de publicações em *Status*, em imagens no *Facebook* ou em registros de confraternizações. Inscritas na vida das mulheres e expressa através dos aplicativos, as redes físicas criadas a partir das religiões podem se fortalecer e se expandir para as redes virtuais. Foi observado também que são constantes as publicações de fotos em momentos após os cultos e células. Essas imagens reforçam o pertencimento em seu grupo, principalmente, perante os próprios crentes, além de evidenciarem o seu comprometimento com a fé e responsabilidade para com aqueles que são liderados. Eugênia, ao postar fotos com seus irmãos e irmãs da igreja, segurando a Bíblia, enfatiza o seu lugar como mulher evangélica e atesta a sua fidelidade a Deus.

Vera Martins (2019) compreende que a comunicação em redes aumenta a capacidade das mulheres de realizarem seus desejos em condições situadas, de relatarem histórias e experiências e de se apoiarem. Ao se apropriarem das práticas comunicacionais em rede, as mulheres criam cenários de conversas, trocas, reconhecem as dificuldades diárias enfrentadas em comum e criam espaços para se fortalecerem de forma mútua (MARTINS, 2019). Para as mulheres moçambicanas cristãs, por exemplo, é importante conversar sobre o casamento e sobre a família com mulheres que compartilhem dos mesmos valores. Frente as dificuldades elas podem orar juntas para a resolução de seus problemas e com os smartphones esses momentos de partilha e oração se alargam. Para além do contato com outras mulheres e com suas redes de apoio

da igreja, os telefones celulares também possibilitam que as mulheres, depois de casadas, continuem em contato com suas famílias, mesmo que passem a morar em outras cidades ou outras províncias, o que acontece muitas vezes.

5.2 A tecnologia como bênção ou maldição

Prestem atenção! Hoje estou pondo diante de vocês a bênção e a maldição.

Vocês terão bênção, se obedecerem aos mandamentos do Senhor, o seu Deus, que hoje lhes estou dando; mas terão maldição, se desobedecerem aos mandamentos do Senhor, o seu Deus, e se afastarem do caminho que hoje lhes ordeno, para seguir deuses desconhecidos.

Deuteronômio 11:26-28 (BÍBLIA, 2007).

Quando conheci Caila, em 2019, em Moçambique, ela era católica, frequentava a Catedral de Maputo aos domingos, foi a grande missa do Papa Francisco no Estádio Nacional do Zimpeto e tivemos algumas conversas sobre o assunto na Residência Universitária. No segundo semestre de 2022, soube, através de fotos no *Status* do *WhatsApp*, que Caila se convertera a uma igreja evangélica. A imagem compartilhada que mais me despertou para essa mudança de Caila foi a de seu batismo.

Católica desde a infância, a interlocutora conta que fez os sacramentos de Batismo e Crisma, mas que não vivia a fé que acreditava ter e que não praticava o amor que Deus ensina. Quando começou a se incomodar com esses sentimentos, Caila parou de frequentar a igreja católica e começou a assistir cultos de igrejas evangélicas. Nesse período de transformação de sua fé, as tecnologias foram fundamentais para que a jovem “desse os primeiros passos”. Através do *WhatsApp*, ela conversava com pessoas que ela achava que viviam como ela queria viver e que a auxiliariam a alcançar seus objetivos; No *Facebook* e no *YouTube* Caila buscava vídeos relacionados a fé e assistia *lives* de pregações e louvores. Com a pandemia de Covid-19, cultos passaram a ser transmitidos em tempo real nessas plataformas, o que fez com que Caila também começasse a assistir.

Atualmente, a interlocutora acredita que sua religião e sua fé têm relação com a forma com que utiliza as tecnologias. Caila afirma que tenta explorar as tecnologias e fazer com que elas não a afastem de seus objetivos, que são “[se]

alimentar de coisas que edificam e impulsionam o crescimento espiritual”. Além disso, os smartphones e as mídias sociais também são usados pela jovem como forma de influenciar positivamente as pessoas que a acompanham: com mensagens de esperança, prosperidade e de amor a Jesus.

Através de observação nas mídias sociais, especificamente no *Status* do *WhatsApp* e no *Facebook* de mulheres moçambicanas, de 2019 até 2023, foi possível verificar um grande número de imagens compartilhadas referentes a fé e a religião. De mensagens bíblicas a louvores, de vídeos falando de Deus a fotos na igreja ou na célula, de vídeos advindos do *TikTok* a *memes* religiosos (Figura 24), entre outras. As tecnologias, das mais variadas formas, são utilizadas como ferramentas para propagação da fé em Moçambique.

Figura 24 – Montagem a partir de *Status* do *WhatsApp* sobre religião



Fonte: Capturas de tela do *Status* do *WhatsApp*, feitas pela autora.

A pesquisa de Livia Reis (2018, 2020), referente às práticas cotidianas de crentes da Igreja Universal do Reino de Deus em Maputo²⁸, aponta que a relação com as mais variadas tecnologias torna a experiência religiosa possível. A antropóloga percebeu que a sociabilidade engendrada a partir das práticas cotidianas dos crentes não se vinculava necessariamente a religiosidade vivida no espaço físico do templo. Em diálogo com Stolow (2014) a autora observou que a religião circula através dos objetos, a partir de mensagens via *WhatsApp*, por meio de grupos na mídia social, de novelas brasileiras que retratam histórias

²⁸ As igrejas evangélicas possuem uma grande variedade de linhas teológicas. A Igreja Universal do Reino de Deus está inserida no movimento neopentecostal.

bíblicas e que são transmitidas no país pela Rede Record, através de microfones e caixas de som em praças públicas que emitem discursos religiosos, por meio de CDs com músicas religiosas em Changana e Zulu (línguas faladas em Moçambique e na África do Sul, respectivamente) vendidos nas igrejas, entre outros. A partir dessa compreensão, Reis (2018) entende que a religião e as mídias constituem-se mutuamente, visto que o acesso à fé é mediado por essas tecnologias. “São as mídias, portanto, que tornam a presença divina imediata” (REIS, 2018, p.185).

A religião, de acordo com Jeremy Stolow (2014, p.152), “é inerente e necessariamente entrelaçada aos objetos, técnicas e instrumentos do mundo material no seio do qual os atores e as ações religiosas são incorporados”. As ideias, experiências, práticas e modos de associação religiosos se tornam possíveis, segundo o autor, através da cultura material. A circulação de imagens, sons e palavras religiosas, para Stolow (2014), fornece o contexto possível para a compreensão de como as religiões se fazem presentes no mundo. O pesquisador afirma que é somente através dos meios de comunicação – como a própria linguagem, a escrita, ícones, imagens, músicas, mídias, vestuários, arquitetura, objetos de veneração - que se torna possível proclamar a fé e marcar a filiação.

Igrejas evangélicas como a Videira de Maputo, com a qual tive mais contato, possuem forte relação com o uso das tecnologias. A igreja Videira foi fundada em Goiânia, no Brasil, em 1997 (Para compreender mais sobre o pentecostalismo brasileiro em Moçambique ler Linda Van de Kamp, 2015). Nos cultos da Videira, são usados projetores para transmitir as letras dos louvores e as mensagens da Bíblia na parede, e para que todos e todas presentes possam acompanhar a pregação. Durante o culto, fotos são tiradas e postadas nas mídias sociais da Igreja, assim como materiais audiovisuais (Figura 25). A igreja conta com perfil no *Facebook* e com perfil no *Instagram*. Além disso, são confeccionados materiais digitais para a divulgação de eventos da igreja, os quais são compartilhados nas páginas de mídias sociais e através dos *Status* de *WhatsApp* dos membros da igreja.

Figura 25 – Captura de tela do *Instagram* da Igreja Videira de Maputo

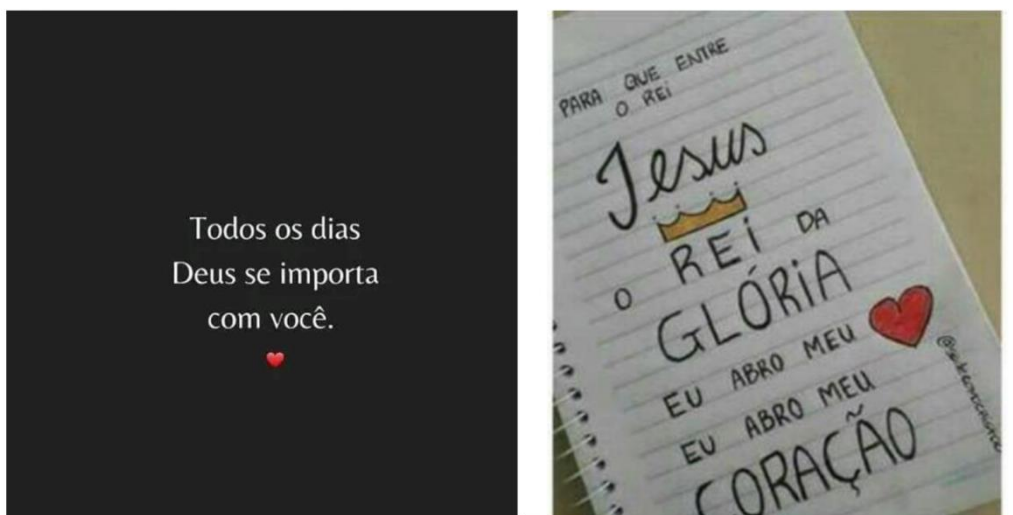
Fonte: Reprodução do *Instagram* da Igreja Videira de Maputo – Publicação de Outubro de 2022.

Caila acredita que expressar sua fé na internet é importante, porque ajuda a influenciar positivamente outras pessoas. “Tem casos em que pode haver alguém que precisará de ouvir aquela palavra de conforto ou esperança naquele exacto momento e nós podemos ser um fio condutor da palavra de Deus na vida dessa pessoa” – afirma a interlocutora. Entre os conteúdos religiosos mais observados nos *Status* das interlocutoras e de outras moçambicanas com as quais tenho contato estão: imagens com frases bíblicas ou mensagens de fé, fotos pessoais com frases que expressam sua crença, fotos e vídeos em momentos de culto ou missa, vídeos de outras pessoas falando sobre mensagens de Deus (como em produções audiovisuais mais elaboradas, gravações de *podcasts*) e vídeos com pessoas cantando louvores.

As religiões, as crenças e as diferentes formas de viver a fé, além de influenciarem nos conteúdos que são compartilhados nos perfis das mulheres, também atuam em suas percepções como mulheres na sociedade moçambicana, em suas vestimentas, atitudes, falas, fotos, entre outros. Motivadas pelas suas crenças, é possível encontrar pessoas que escolhem ocupar o espaço de “foto de perfil do *WhatsApp*” com imagens com escritas sobre Deus, sobre fé e sobre Jesus, como é o caso de Caila e Eugênia (Figura 26). A escolha da imagem como foto de perfil, no caso Eugênia, se deu por conta do conteúdo da mensagem. Ela conta como foi a escolha: “Foi numa época em

que eu queria consagrar o meu coração e a minha vida para Deus e essa imagem foi perfeita”. As palavras que compõem a imagem fazem menção a música intitulada “Para que entre o Rei”, do grupo gospel brasileiro Morada²⁹. A materialização da fé através da música é uma realidade para interlocutoras como Eugênia.

Figura 26 – Título: Fotos do perfil de *WhatsApp* de Caila e Eugênia



Fonte: Reprodução das fotos de perfil de Caila e Eugênia, *WhatsApp*, Outubro de 2022.

No trabalho etnográfico de Sandra Rubia da Silva (2010b), no Brasil, as imagens nos celulares dos evangélicos apareceram como importantes símbolos de exaltação da fé. Quando Saulo, interlocutor de Silva (2010b), coloca um papel de parede de Jesus no celular e afirma que se sua vida é do Senhor Jesus, então o seu aparelho celular também tem que ser, relaciono diretamente com os smartphones de Caila e Eugênia. A utilização de fotos de perfil do *WhatsApp* com mensagens sobre Deus e sobre Jesus nos permite analisar que a utilização daquela mídia social será guiada pelos preceitos de suas crenças; seus telefones celulares devem também representar a sua fé.

Ali Machado (2019) também observou entre suas interlocutoras o uso de imagens religiosas nos telefones celulares, mais especificamente no *Facebook*. Nos perfis das participantes da pesquisa era possível observar fotografias em contextos religiosos (ligadas sobretudo ao Batuque, ao Candomblé, a Umbanda e com manifestações populares e de fé católica), vídeos e textos postados em

²⁹ Música “Para que entre o Rei”, do grupo Morada. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=O3eiZPJN5YY>> Acesso em: janeiro de 2023.

modo público na plataforma. Nas imagens de capa do *Facebook* as participantes da pesquisa apresentavam, muitas vezes, fotografias e ilustrações de suas entidades. De acordo com Laura - uma das interlocutoras de Ali – as imagens dos Orixás nas mídias sociais, além de serem bonitas, servem também para dar força e proteção.

Voltando para as observações a respeito da pesquisa de Silva (2010b), uma função importante dos telefones celulares para os seus interlocutores era a disseminação do discurso religioso presente nos hinos e louvores – o *download* das músicas através da internet e a troca das mesmas através de *Bluetooth*. A antropóloga observou que uma importante via de ligação dos evangélicos com o sagrado estava na música: os cultos os quais assistiu eram na maior parte cantados, nas igrejas haviam corais organizados, seus interlocutores utilizavam seus celulares para escutar louvores. Similarmente, em meu campo de pesquisa as músicas e os louvores se mostraram muito importantes. Nos cultos que observei, os louvores, cantados em português, inglês e em línguas maternas africanas, se destacavam em meio as pregações. Os louvores, muitas vezes combinados com danças e coreografias, parecem conseguir transmitir a fé através das melodias e criar uma conexão entre os crentes e os seus desejos.

Eugênia, também evangélica, da igreja Comunidade de Vida Cristã (*Life Church*) – mesma igreja de Caila - aprecia ouvir músicas e louvores em seu telefone celular³⁰. Como não possui internet *Wi-Fi* e não é sempre que tem megas para usar a internet, ela possui músicas baixadas, que expressam suas crenças e seus valores e que pode escutar sem utilizar os dados móveis. Quando tem megabytes, Eugênia pode assistir louvores e ouvir músicas através do *YouTube*, compartilhar vídeos e encaminhar músicas através do *WhatsApp*. A interlocutora acredita que a “religião e o telefone abraçaram-se muito nesses últimos anos” porque, com a pandemia, os crentes dependiam do smartphone

³⁰ As músicas cristãs mais ouvidas em língua portuguesa são produções de artistas brasileiros. Os hinos e os louvores do Brasil acabam influenciando também no conteúdo dos cultos e pregações em Moçambique. O mercado religioso brasileiro no país é expressivo, pois é comum o consumo de produtos midiáticos diversos. A importação das músicas e dos produtos também levou para Moçambique (e outros países) uma forma de gestão de igreja, que incentiva o consumo e que acaba, por vezes, homogeneizando formas de expressar a fé. Nas mídias sociais de cristãos moçambicanos são compartilhados, por exemplo, conteúdos da empresa *Jesus Copy*, que confecciona camisetas, acessórios, livros, vídeos, podcasts, entre outros. A qualidade dessas produções faz com que seus materiais visuais sejam compartilhados não só entre evangélicos, mas também por católicos e não religiosos. *Instagram* do *Jesus Copy* Disponível em: <https://www.instagram.com/jesus_copy/> Acesso em: janeiro de 2023.

para poder acompanhar algumas atividades como o culto, as orações grupais e as células.

Quando questionada sobre a relação entre sua fé e sua forma de usar as tecnologias, Eugênia afirma que ela tem o cuidado de publicar somente aquilo que vá de acordo com o que acredita, para não contradizer a sua fé. A jovem moçambicana acredita que as tecnologias têm ajudado muito na propagação da fé, das mensagens religiosas e das atividades na igreja. Sobre a importância de expressar sua fé no *Status* do *WhatsApp*, Eugênia conta:

Por exemplo, tem uma vez que eu coloquei um versículo da Bíblia no *Status* do *WhatsApp* e alguém comentou agradado porque disse que estava a precisar daquela mensagem mas não sabia, eu acredito que é uma forma de falar na vida de alguém de forma indireta (Eugênia, outubro de 2022).

Por outro lado, em direção ao que os estudos sobre a ambivalência das tecnologias e dos smartphones (MILLER ET AL., 2021) apontam, Eugênia também percebe os pontos negativos da conexão: os smartphones podem atrapalhar a fé das pessoas. Ao mesmo tempo em que se está buscando um “tempo de qualidade com Deus” através das mensagens na internet, como afirma a interlocutora, o usuário da mídia social está propenso a distrações que entram no smartphone através de notificações e outros tipos de conteúdo. Outro fato apontado por Eugênia é em relação ao afastamento físico que o uso dos smartphones podem causar. Para as igrejas evangélicas a comunhão com irmãos e irmãs, de forma presencial, é muito importante, e a interlocutora acredita que a possibilidade de participar de forma *online* de reuniões e cultos reduzem esse momento de convivência e de amizade entre os crentes.

Assim como amigos, familiares e membros de uma igreja podem usar as tecnologias para diminuir as distâncias e recriar espaços de afeto, espaços domésticos e espaços de fé, os mesmos podem utilizar as mídias sociais e os smartphones para criar afastamentos e se distanciar das pessoas. A sociabilidade escalonável, como compreendem Miller e pesquisadores (2019), fornece mecanismos para que as pessoas se mantenham próximas ou distantes, mais sociais ou mais restritas. Porém as mesmas tecnologias que nos permitem entrar em contato com pessoas de todo o mundo, também podem nos tornar mais isolados, como compreende Sherry Turkle (2012). Os dados do campo

revelam uma preocupação sobre o distanciamento e o isolamento das comunidades de fé por parte dos fiéis na atualidade: “se é possível assistir aos cultos *online*, por que ir presencialmente até a igreja?” – reflete uma participante da pesquisa.

Observando os tipos de conteúdo que circulam a partir das interlocutoras, principalmente das que professam a religião evangélica, é possível identificar que o cuidado para com o conteúdo de suas publicações não é somente para não contradizer sua fé. As interpretações que as irmãs e os irmãos da igreja fornecem sobre as imagens são importantes. A opinião dos pastores e dos outros membros de sua comunidade cristã é considerada e influencia sobre as suas publicações.

Conteúdos que não são considerados apropriados ou ações que poderiam ser consideradas pecados, não circulam “com as luzes acesas” (SPYER, 2018) nas mídias sociais. Segundo Spyer (2018), há diferenças entre os conteúdos visuais que são trocados abertamente e aqueles que são enviados para pequenos grupos ou individualmente através das plataformas digitais. O autor conceitua essas postagens visuais a partir dos termos “luzes acesas” e “luzes apagadas”. O que pode ser mostrado e o que não pode? O que vai de acordo com os valores cristãos e o que pode ser considerado pecado? As publicações são monitoradas coletivamente nas mídias sociais (SPYER, 2018) e os membros das igrejas tem esse conhecimento.

Para além das publicações com mensagens de fé, de prosperidade e de elevação moral, os cristãos evangélicos, no campo de Spyer (2018), afirmam sua religião através da moda e das práticas de consumo. A publicação de fotos consumindo bebidas alcóolicas, por exemplo, demarcava que a pessoa não era cristã evangélica. O código de vestimenta evangélico também é rigoroso, ao publicar fotos nas mídias sociais muitas mulheres são criticadas por estarem vestindo roupas que não são consideradas aceitáveis para a igreja (SPYER, 2018), como roupas curtas e justas, por exemplo. “Na igreja, há tensões que surgem em posts de *Facebook* quando vemos questões que tratam de comportamentos apropriados ou inapropriados” (SPYER, 2018, p.147) – aponta o autor.

Entre os valores cristãos evangélicos é possível encontrar a valorização da família, a construção do companheirismo entre marido e mulher e o convívio

amistoso entre os membros de cada igreja (SPYER, 2018). Esses valores são demonstrados nas fotos publicadas nas mídias sociais. Na pesquisa de Spyer, os casais que compartilhavam fotos de si mesmos juntos eram evangélicos e afirmavam que “uma das formas que eles têm de mostrar sua devoção a Deus é mostrar sua fidelidade no casamento” (SPYER, 2018, p.137). Nesse sentido, publicar fotos com a família, com o companheiro ou com a companheira, fotos da cerimônia de noivado ou fotos do casamento, se mostram de extrema relevância. As igrejas evangélicas, de acordo com Spyer (2018, p.137), influenciam em uma percepção geral “sobre o que são famílias e como membros da família devem se comportar”.

Com as postagens visuais circulando *online* vem o julgamento, a possibilidade de vigiar e de controlar os membros da comunidade. Além disso é possível averiguar os crentes que exercem a fé *online* e aqueles que não estão cumprindo com o seu propósito de forma digital. Julgar quem não está se mostrando verdadeiramente cristão em suas publicações se faz um movimento espontâneo, seja visualizando as roupas que aparecem nas fotografias, escutando as músicas compartilhadas, entre outros. A comunidade religiosa espera um tipo de comportamento de seus membros, assim como espera que se espalhe a palavra de Deus em todos os locais, incluindo nos ambientes *online*. A mesma tecnologia que pode ser utilizada para autenticar e consagrar a religião, pode ser usada para julgar a fé do irmão.

Já no caso da interlocutora Soninha, que é da Igreja Presbiteriana de Moçambique, é possível perceber que suas crenças também influem sobre quais mídias sociais são melhores para se usar. Como relatado no item 1.4 da pesquisa, na apresentação de Soninha, ela utiliza somente o *WhatsApp* de mídia social em seu celular e vez que outra utiliza o *YouTube*. Ao contar sobre os motivos pelos quais não utiliza mais o *Facebook*, é possível verificar influência de seus valores e crenças: “O *Facebook* pra mim, as pessoas usam o *Facebook* para poder destruir a vida de alguém. Usam como se fosse um abuso total. Então eu acho que a coisa não está certa”. A interlocutora relata que as pessoas, no geral, utilizam o *Facebook* de uma maneira que ela não considera correta: mentem, enganam, não fazem usos que ela considera os certos; por isso, decidiu apagar o seu perfil e não voltar mais, por não considerar uma mídia social apropriada.

Rosália, que frequenta a igreja Ministério Divina Esperança, compreende que “na internet existe todo tipo de coisas, desde as boas assim como as más”. Nesse sentido, a interlocutora entende que há coisas que “não lhe convém fazer na internet”, sendo ela uma mulher que tem “princípios e fé”. Como exemplos que ela acredita que podem ser comprometedores da fé das pessoas estão sites que “fomentam a prostituição, suicídio, *bullying*, entre outras coisas que expõem a vida do ser humano”. Por outro lado, expressar a fé e a Palavra de Deus nas mídias sociais se faz importante para Rosália, pois através dessas publicações é possível alcançar pessoas, por exemplo, que perderam a esperança de viver e que acham que não há mais saída para os problemas que enfrentam.

O discurso sobre os aspectos positivos e negativos do uso dos smartphones (MILLER ET AL., 2021) está presente em todos os relatos. Os benefícios e problemas simultâneos que as tecnologias podem criar em relação às religiões e crenças é uma realidade para as mulheres moçambicanas. Para Caila, tudo depende do ponto de vista de cada situação. A internet pode ser utilizada para “edificar e impulsionar o crescimento espiritual”, através da leitura da Bíblia digital, através dos cultos e louvores *online*; e pode ser prejudicial quando as pessoas se deixam distrair pela internet, especificamente nas mídias sociais, que tem, segundo Caila, “a capacidade de tirar-nos o foco por horas”. A interlocutora comenta que, por vezes, nos deixamos influenciar por coisas que vemos nas mídias sociais, pela vida de outras pessoas, ostentação e realidades que muitas vezes não são verdadeiras. Ficamos por horas vendo os outros “ostentarem o que não é seu” e muitas vezes “apreciando o que não devíamos, exatamente por não construir nada de bom em nós” – relata Caila. A visualização desses conteúdos nas mídias sociais, para a jovem, acaba causando um sentimento de ambição por objetos e vidas que muitas vezes são distantes da realidade vivida no cotidiano.

É possível analisar, a partir dos relatos e de observações, as tecnologias como bênção ou maldição - em palavras bíblicas -, como sendo o melhor e o pior dos mundos. Suas possibilidades são imensuráveis, assim como os aspectos positivos e negativos para os seus usuários.

Margaret Wertheim (1999), na obra *Is Cyberspace a Spiritual Space?*, reflete que o ciberespaço, no final dos anos 90, tornou-se quase irresistível para anseios religiosos e espirituais por sua característica imaterial. A cultura

ocidental e cristã, segundo a autora, possui uma corrente de dualismo que sempre associou a imaterialidade ao espiritual. Em diálogo com Stenger (1991) e Eliade (1957), Wertheim (1999) disserta que o espaço, para algumas religiões, é dividido entre dois domínios distintos – o espaço profano e o espaço sagrado. Sendo o ciberespaço um ambiente diferente do profano do mundo físico, ele foi visto, por muitos, como um espaço sagrado.

Os corpos, na internet, passam a se sentir capazes de transcender os limites dos corpos físicos. Como afirma Wertheim (1999, p.4, tradução nossa): “transcendência, imortalidade e ressurreição - esses são sonhos que começam a despertar na imaginação ciber-religiosa”³¹. A ideia de imortalidade na internet parte da possibilidade de reinicialização e de restauração de arquivos a partir de *backup* (cópia de segurança dos dados digitais). Mesmo se houvesse uma falha no sistema, a pessoa não necessariamente morreria, porque os dados poderiam ser recuperados. Nesse sentido, de acordo com Wertheim (1999, p.3, tradução nossa) “como na Nova Jerusalém, a morte não existiria mais”³².

A partir dessa ideia de ciberespaço, nos anos 90, foi possível observar novamente uma compreensão de dualismo, no qual as pessoas são constituídas por corpos materiais mortais e podem possuir uma essência imaterial potencialmente imortal, uma “alma cibernética” – “*cyber-soul*” nas palavras de Wertheim (1999, p.4). Esse imaginário cibernético foi alimentado por uma visão de que o homem não seria definido pelos átomos do seu corpo, mas sim por códigos de informação e padrões imateriais de dados (WERTHEIM,1999).

Contrapondo esse pensamento, Soninha, interlocutora citada anteriormente, acredita que algumas mídias sociais possuem um poder destrutivo e profano, que perpassa a destruição do imaterial. Jaron Lanier (2018), em sua obra, reflete sobre o potencial destrutivo da internet, que pode minar a verdade, prejudicar a capacidade de criar empatia, deixar as pessoas infelizes, entre outros. Por outro lado, o lugar sagrado também se revela, em meu campo de pesquisa e na obra de Miller et al. (2019). Entre as interlocutoras moçambicanas o *Status* do *WhatsApp* se apresenta como um ambiente para agradecer a Deus, publicar Salmos, projetar sonhos e expressar o que almejam

³¹ Transcendence, immortality, and resurrection - these are dreams beginning to awaken in the cyber-religious imagination (WERTHEIM,1999, p.4).

³² As in the New Jerusalem, death would be no more (WERTHEIM,1999, p.3).

para o futuro. Miller e autores (2019) analisam que na China industrial as mídias sociais se tornaram importantes espaços onde os trabalhadores eram capazes de construir vidas alternativas, em mundos mais desejáveis. Essas postagens manifestando aspirações futuras giravam em torno do consumo, como imagens de carros, roupas de marca, e também de ideias de outros modos de vida, outras casas, outros quartos. “Os jovens, particularmente, ao postarem essas imagens, revelam um mundo imaginado que contrasta com seu cotidiano investido no trabalho de fábrica” – citam Miller et al. (2019).

Dadas as restrições e desafios presentes no cotidiano material, a internet converte-se em um espaço de projeção de sonhos e de esperança, no qual é possível idealizar uma vida mais abençoada e afortunada. Diferente do mundo material, profano, no qual há pobreza, injustiça e fome, na internet jovens trabalhadores e trabalhadoras podem criar lugares sagrados e seguros, nos quais podem melhor expressar e explorar quem gostariam de ser.

O conceito de ‘*Transportal Home*’ (MILLER ET AL., 2021), ou casa transportável em português, também pode ser refletido a partir dos dados produzidos na pesquisa. Miller e autores (2021) analisaram que os smartphones podem ser compreendidos, na atualidade, como locais nos quais vivemos e nos sentimos em casa. Com esses pequenos aparatos tecnológicos podemos ter, para além de comunicação, nossas casas transportáveis e os conteúdos que amamos armazenados em pastas e aplicativos. A partir disso, é possível considerar que as igrejas e os espaços de propagação da fé também se tornaram transportáveis com os telefones celulares. ‘*Transportal Church*’, igreja transportável ou fé transportável, são conceitos possíveis de visualizar quando as tecnologias estão sendo utilizadas para a vivência da religiosidade e para a manutenção e reforço da fé. Com a internet é possível experienciar a fé, assistir aos cultos, compartilhar versículos, estudar a Bíblia, e sentir momentos de bênção – “se obedecidos os mandamentos do Senhor” - e de maldição – caso esses mandamentos sejam desobedecidos. A partir de trecho da Bíblia mencionado no início do subcapítulo: “Hoje estou pondo diante de vocês a bênção e a maldição”, é possível observar o quanto o smartphone e as mídias sociais, em todas as suas possibilidades de uso, se tornam objetos que simultaneamente podem “servir a Deus” ou podem levar a caminhos prejudiciais, do ponto de vista da religião.

5.3 A fé que circula sem o consumo de megas

O consumo de megabytes de internet, de dados móveis, é calculado e controlado pela maioria dos moçambicanos que possuem smartphones e não possuem internet *Wi-Fi*, conforme foi discutido no capítulo 3 desta tese. Tendo um limite de conteúdo de internet para acessar, é preciso fazer escolhas e ter prioridades no momento de usar os megas no telefone celular. Nesse contexto, com megas limitados para o acesso à internet, a fé e as mensagens religiosas também se expressam e circulam através dos smartphones. Eugênia, interlocutora evangélica, relata que mesmo que as pessoas tenham crédito de internet, elas não costumam ficar *online* a todo momento ou todos os dias, “a cultura de estar *online* 100% aqui ainda não é assim” – afirma.

Nesse cenário, as tecnologias de *Bluetooth* e mensagens *SMS* são muito utilizadas pelos cristãos, tanto para enviar versículos da Bíblia quanto para enviar um local e horário de encontro. Além disso, Eugênia reitera que nem todas as pessoas possuem *WhatsApp* ou aparelhos smartphones. Mas, mesmo aquelas que possuem o aplicativo de mensagens, preferem receber uma pregação, um louvor ou um documento através do *Bluetooth* do que pelo *WhatsApp*, porque não consome megabytes e acaba economizando dinheiro. Eugênia explica:

Por exemplo, a pessoa que receber [o documento] leva 10, 15 ou 20 megabytes e ela fez uma oferta de internet [recarga] de 50 ou 100 megabytes; se descarregar aquele ficheiro de 20 ou 10 megabytes, está a descontar os megabytes. Então às vezes é mais preferível receber do *Bluetooth* ou enviar mensagens a marcar encontro da igreja por *SMS* (Eugênia, outubro de 2022).

Além de ser mais econômico receber um versículo através de *Bluetooth* ou por mensagem de texto, Eugênia comenta que é mais certo de que a pessoa irá receber. Mesmo que tenham *WhatsApp* e megabytes, “muitas pessoas entram no *WhatsApp* porque tem alguma outra coisa pra fazer ou se lembraram, ou porque é a hora em que elas querem entrar. Não ficam sempre *online*. A menos que tenham *Wi-Fi* em casa” - enfatiza a interlocutora. Nessa perspectiva, destaco também a importância de tecnologias como o rádio e a televisão como formas de propagação da fé para os moçambicanos. Mutiua (2021) analisou que com a pandemia de Covid-19 e o fechamento dos espaços físicos dos cultos, novas formas para o exercício da fé precisaram ser pensadas: como os cultos

online. Porém outras formas de espalhar a mensagem religiosa já eram utilizadas e foram consolidadas: como na televisão e no rádio.

Chapane Mutiua (2021) afirma que outro desafio enfrentado em Moçambique com algumas instituições religiosas, no período de pandemia, foi a propagação de “falsas profecias” e falsas curas para a Covid-19, pregadas por determinados pastores de igrejas pentecostais. Mutiua (2021, p.6) relata que em um programa, difundido em canais do *YouTube* e *Facebook*, um pastor moçambicano afirmou que “o remédio do coronavírus se circunscrevia ao abandono do pecado que o teria criado”. Já outro homem, um profeta, teria declarado em sua conta do *Facebook* que teria a cura para o vírus e desafiou o governo moçambicano a lhe oferecer oportunidade de testar cientificamente o seu medicamento. Outro profeta citado pela pesquisa de Mutiua (2021), sendo esse o com mais seguidores – nas plataformas digitais – em âmbito nacional, afirmava em um vídeo nas suas redes sociais que o coronavírus havia sido derrotado, “de modo que os crentes não deveriam se preocupar” (MUTIUA, 2021, p.6).

Essas falsas profecias, ao reproduzirem um discurso que “evoca o pecado como a principal causa da doença” (MUTIUA, 2021, p.8), podem contribuir para a promoção da deslegitimação das regras de prevenção à doença e para atitudes que desobedeçam às medidas de segurança impostas pelo governo. Entretanto, em um sentido oposto, outros líderes religiosos moçambicanos recomendavam em suas palestras difundidas nas redes sociais, na televisão e no rádio, a necessidade de seguir as medidas de prevenção indicadas pelas autoridades sanitárias. Conscientes das limitações de acesso que grande parte dos crentes e fiéis possuem em relação as tecnologias e internet, muitos pastores propagaram que o momento seria também uma oportunidade para valorizar os cultos domésticos – entre a família -, as pregações televisionadas e radiofônicas.

Lívia Reis (2018), na pesquisa de sua tese de doutorado com os crentes da Igreja Universal em Maputo, verificou que o uso das mensagens *SMS* era uma prática cotidiana muito importante para os membros da Força Jovem Universal (FJU). A autora relata que os jovens recém-chegados a FJU eram identificados no início ou no final de cada culto e eram encaminhados a alguma das tribos. A partir desse momento o jovem que levou o novato à igreja se torna responsável por educar o seu discípulo, informando os dias das reuniões, dando

conselhos comportamentais e instruções de orações através de mensagens *SMS* ou *WhatsApp*. A própria pesquisadora recebia mensagens *SMS* das pessoas da igreja com propósitos, horários de reuniões, informações sobre as roupas que deveria vestir em ocasiões especiais, entre outros. Em seu contexto de pesquisa, Reis (2018) define um propósito como fazer um desafio, uma espécie de combinação com Deus. Quando um jovem assumia de fato um compromisso com Deus, ficava responsável, em uma de suas atribuições, de encaminhar mensagens *SMS* para seus discípulos para lembrar dos propósitos e reuniões. Quando os interlocutores de Reis (2018) não tinham créditos nos telefones celulares, utilizavam o aparelho de pessoas próximas ou familiares para enviar as mensagens.

Em um contexto brasileiro, Silva (2010b) também analisou a associação entre as religiões e o uso de telefones celulares, os quais se mostraram capazes de renovar possibilidades de expressão da identidade religiosa. No campo de Silva (2010b) o *Bluetooth* e o *SMS* auxiliavam na disseminação dos discursos de fé e na obtenção de novos adeptos. “Como são poucos os membros da Assembleia de Deus que tem acesso à Internet na comunidade, a função *Bluetooth* dos telefones celulares cumpre um importante papel na disseminação do discurso religioso presente nos hinos e louvores” (SILVA, 2010b, p.381) – destaca a autora. As mensagens através de *SMS* eram utilizadas para encaminhar trechos da Bíblia porque envolviam um custo relativamente baixo, embora não fosse um serviço gratuito como o caso da ferramenta *Bluetooth*. De acordo com os interlocutores de Silva (2010b) o formato das mensagens variava, quando as pessoas já eram da igreja o capítulo e o número do versículo eram digitados. Entretanto, se as mensagens de fé fossem para pessoas que não tinham contato ou não conheciam a Bíblia, eles digitavam o versículo inteiro.

É possível analisar que essas formas de circulação da fé, através de mensagens de texto e de *Bluetooth*, sem a necessidade de consumir megabytes, também são menos excludentes dentro da comunidade moçambicana. Em um contexto em que há muita desigualdade de acesso e apenas uma parte dos fiéis possuem internet, diferentes estratégias de propagação da mensagem de Deus são acionadas. As funcionalidades que envolvem o maior número de pessoas possíveis propagando a fé são, portanto, as mais utilizadas e disseminadas entre os fiéis.

ACABAMENTOS

“Aqui é já no final. É o momento onde há mais socialização entre a dona das tranças, a cabeleireira e as outras pessoas que vem para ajudar a fazer as pontas, que são os acabamentos” (Eugênia, setembro de 2022).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa foi produzida a partir de socialização, cooperação e colaboração de mulheres moçambicanas, que me ensinaram sobre as tranças, sobre suas conexões, me mostraram como trançar, seguraram minhas mãos e tornaram esta pesquisa possível. Assim como uma pesquisa etnográfica, a construção dos trançares só existe com a participação de pessoas, com envolvimento e mãos que transpassam os fios e criam os nós. Segundo Eugênia, a etapa final de um trançar é o momento em que são feitos os acabamentos. Outras pessoas podem participar desse momento para ajudar a fazer as pontas, as finalizações. No caso da pesquisa os acabamentos, ou as considerações finais, encerram a escrita da tese, mas o processo de investigação, compartilhamento das reflexões e as relações estabelecidas no campo continuam, assim como a relação entre a dona das tranças e as mulheres que a trançaram continua e se fortalece a cada nova interação.

Assim como cada campo de pesquisa é único e possui suas complexidades, nenhuma trança é igual a outra. Com o tempo as tranças mudam, se desfazem, se refazem, dão lugar ao cabelo natural, para depois darem lugar a outros fios entrelaçados. Ao longo da produção deste estudo todas as participantes de pesquisa mudaram. As biografias escritas sobre elas, em 2019, já não condizem mais com a realidade de 2023. Optei por manter as descrições do início da pesquisa, sobre os seus perfis, pois foram as informações que elas compartilharam, à época, para esse intuito. Algumas interlocutoras, em 2023, não vivem mais em Maputo. Caila vive agora em Chimoio. Eugenia passa um período em Quelimane, com sua família, e outros meses na província de Tete. Parte das estudantes universitárias terminou a graduação. Outra parte está entre os últimos períodos do curso ou escrevendo os trabalhos de conclusão. Josina mudou de país, foi aprovada em um curso de mestrado na Europa.

Nossas conexões continuam, e os fios dos nossos trançares estão cada vez mais longos, atravessando oceanos.

Ao longo deste trabalho busquei analisar como as mulheres moçambicanas, residentes na cidade de Maputo, se apropriam das tecnologias digitais. A etnografia foi a abordagem teórico-metodológica que sustentou esta pesquisa, com trabalho de campo presencial e na internet, com entrevistas em profundidade, diário de campo, e produzida em períodos de tempo distintos, antes e após a pandemia de Covid-19. De agosto de 2019, quando estava em Maputo, até os primeiros meses de 2023, quando escrevo do Brasil, pude conhecer diversas mulheres moçambicanas, de distintas províncias e de variadas gerações. Foram muitas as histórias vistas, vividas, ouvidas, lidas e observadas. A colaboração das dez interlocutoras com as quais dialogo neste texto foi fundamental para a produção e existência da pesquisa etnográfica.

Escolhi iniciar esta tese a partir do percurso dos fios, de reflexões sobre a etnografia, porque ao longo de minha trajetória acadêmica na área da Comunicação, literalmente, dei as mãos para a etnografia e não soltei mais. Nesse sentido, esta tese também reflete minha história com essa abordagem teórico-metodológica, que me acompanhou na graduação, no mestrado e no doutorado. Em alguns cursos de graduação em Comunicação, quando cursamos disciplinas de Teorias e Métodos de Pesquisa, por exemplo, não encontramos a Etnografia como uma possibilidade teórico-metodológica nos planos de ensino. Essa foi a minha experiência, no curso de Publicidade e Propaganda. Por vezes, alguns professores, sequer simpatizavam com pesquisas etnográficas realizadas nos cursos, porque a abordagem não era considerada “muito apropriada” para análise de objetos comunicacionais. A etnografia chegou até mim no quinto semestre da graduação, através de uma professora que havia feito o seu doutorado em Antropologia, e que posteriormente tornou-se minha orientadora.

Dar as mãos para a etnografia envolveu a interação com outras pessoas, outras referências, outros eventos; envolveu contato, colaboração e afeto. Houve desafios, obstáculos, inseguranças, mas não soltando a mão dessa abordagem e de minhas interlocutoras, tive certezas e segurança. O entrelaçar da Comunicação com a etnografia auxiliou na construção desta investigação e forneceu os conhecimentos necessários para atingir os objetivos da pesquisa.

Assim como uma etnografia se faz com as pessoas, com participação, com envolvimento e com construção conjunta, compreendi que as pessoas que passaram por mim ao longo da pesquisa me constituíram como pesquisadora. Nesses processos de pesquisa, de escuta e de escrita, aprendi também sobre a importância da criação dos laços de confiança, que na tese argumento que foram construídos em meio aos trançares na Residência Universitária. Os laços de confiança trançados a partir de minha etnografia e observação participante, me auxiliaram a mergulhar no campo de pesquisa e voltar para a margem, para a escrita. A etnografia me permitiu trançar conexões e criar redes, para que fosse possível investigar a apropriação de outras conexões e outras redes.

Além das contribuições da etnografia apresentadas nesta pesquisa, também há os limites, principalmente advindos de um contexto de etnografia em pesquisa transnacional, que possui parte do campo no ambiente digital. Nesta pesquisa, o esforço de deslocamento cultural e epistêmico foi essencial para buscar compreender a multiplicidade de experiências das mulheres. O diálogo e a observação se deram a partir de interlocutoras com as quais já haviam conexões estabelecidas previamente na cidade de Maputo - ao longo dos anos, não foram criadas novas interlocuções. Além de não terem sido estabelecidas relações com outras mulheres para a pesquisa, o contato com interlocutoras que tinham escasso acesso à internet ou que trocaram de número de telefone diminuiu ou se perdeu quando a pesquisa passou a ser feita a partir do Brasil e somente de forma digital. Toda etnografia, seja ela realizada em ambiente digital, presencialmente, no país de origem ou em uma cultura pouco conhecida, possui limitações. A internet e as mídias sociais, ao mesmo tempo em que apresentam barreiras para a criação de vínculos, possibilitam a realização de pesquisas e a manutenção de relações transnacionais.

Para que uma trança seja construída, é preciso iniciar pela raiz do cabelo, que considero nesta pesquisa sendo os estudos sobre gênero, sexualidade e família em Moçambique. Ao longo do segundo capítulo, argumentei que a compreensão do que é ser mulher, dentro de determinada sociedade, está relacionada à forma como as mulheres vivem, se relacionam, consomem e usam as tecnologias, as mídias sociais e os aplicativos. Pontuei alguns momentos históricos pelos quais Moçambique passou e que influenciaram em mudanças culturais, econômicas e em transformações nas normas sociais, e que afetaram

– e afetam – diariamente as mulheres do país. Somado as reflexões sobre gênero em Moçambique, dialogo com relatórios de pesquisa atuais que afirmam que há uma diferença de gênero no acesso à tecnologia. A superioridade masculina nos números de usuários de telefone celular e de internet é notável e complexa, pois ocorre, segundo pesquisas, por diversos motivos, como: normas sociais, expectativas dos pais, pobreza de tempo, falta de mobilidade, poucos recursos econômicos, desaprovação de namorados e maridos, entre outros.

Nesse sentido, a falta de acesso à tecnologia, muitas vezes, não se dá apenas por problemas estruturais e materiais. Mesmo as famílias que possuem recursos, por vezes, presenteiam os filhos homens com smartphones e computadores, retirando das filhas mulheres a oportunidade de uso e apropriação das tecnologias.

Nas duas últimas seções do segundo capítulo, mostrei como as participantes da pesquisa utilizam as tecnologias para a manutenção das relações familiares, para estender virtualmente os laços com os seus lares, e para, nos casos de Josina e Penélope, criar relacionamentos, buscar espaços em que tenham suas identidades reconhecidas, comunicar sobre outras construções de gênero e sexualidade, entre outros.

A divisão do cabelo em mechas e o transpassar dos fios é parte fundamental para a produção das tranças, assim como a divisão e o racionamento dos megas de internet é parte substancial para as apropriações cotidianas de aplicativos e mídias sociais em Moçambique. Ao escrever sobre o uso dos megabytes, no terceiro capítulo, mostrei que diferentes estratégias de administração dos megas são acionadas pelas interlocutoras diariamente, com o intuito de consumir o máximo de conteúdo que puderem e superar as dificuldades de acesso que possuem. Verifiquei, ainda, que os aplicativos e mídias sociais mais utilizados no país estão relacionados com a quantidade de dados de internet que demandam. Os usos, portanto, dependem da quantidade de internet que o usuário consegue comprar, visto que nenhuma das interlocutoras possui rede *Wi-Fi*. O telefone, conforme afirmou Alima, precisa ser alimentado para poder ser usado; sem dados, sem megas, não há como usar. Nesse sentido, comprar crédito para o smartphone, mesmo tendo um custo elevado, apareceu como essencial para as participantes da pesquisa.

Também examinei que, apesar do aumento do uso de internet no país, permanecem as desigualdades cotidianas, infraestruturais e de conexão. O acesso à tecnologia, como afirmam Miller et al. (2019), não significa diminuição de desigualdade social garantida ou que podemos afirmar que o acesso à internet e às mídias sociais causa mudança social. As plataformas digitais também podem reproduzir desigualdades já existentes (BENJAMIN, 2019). Contudo, compreendi que a oportunidade de acesso, por si só, pode representar transformação na vida cotidiana e futura das participantes da pesquisa.

No terceiro capítulo, ainda, argumentei que existem conexões entre a cultura material da cidade e as mídias sociais. O comércio de calamidades e os produtos de segunda mão, que compõem o cenário das ruas e mercados informais de Maputo e outras cidades, se materializam em imagens no *WhatsApp*, no *Facebook* e em grupos nos aplicativos. O uso das tecnologias teve (e tem) grande impacto sobre esse comércio, característico de Moçambique, e tão importante para as interlocutoras da pesquisa. A internet suscitou mudanças nas dinâmicas entre os vendedores de fardos, os compradores das mercadorias, os revendedores que comercializam os produtos e os seus consumidores, assim como transformações nas formas de consumo, nas relações de compra e venda, na visualização dos produtos e na comunicação sobre essa cultura material.

Algumas tranças, por vezes, precisam ser refeitas. A pandemia de Covid-19, o confinamento e as medidas de isolamento social, modificaram muitos trançares, alteraram as práticas de consumo de smartphones e também a própria forma de pensar e fazer pesquisa. A partir dos dados etnográficos apresentados no quarto capítulo, argumentei que, em meio a reorganizações, incertezas, lutos, distanciamentos e aumento das desigualdades sociais e digitais ocasionadas pela pandemia de Covid-19, os relatos das interlocutoras da pesquisa mostram que há resistência e há usos dos smartphones para a subsistência e para a permanência na universidade. Ao buscar compreender algumas mudanças nas práticas de consumo de smartphones no contexto pandêmico, verifiquei que ocorreu um aumento no consumo das tecnologias, ocasionado, principalmente, pela necessidade do uso do aparelho no ensino remoto e para obterem novas fontes de renda.

Além disso, a internet mostrou-se ser uma necessidade básica no contexto social em que as interlocutoras se inserem, pois, sem a internet, não se tem acesso à educação nem acesso a fontes de geração de renda alternativa. Observei que as tecnologias digitais foram (e estão sendo) muito importantes – para aquelas que conseguem pagar pelo acesso – para dar continuidade aos estudos, para a construção de novas fontes de renda, para aprender, divulgar e vender, para se informar, sociabilizar e sustentar relações. No entanto, apesar de compreender que podemos usar as tecnologias a nosso favor e como nossas aliadas no cenário pandêmico, não podemos deixar de mencionar a exclusão digital que é acentuada nesse período.

Quanto as religiosidades vividas no contexto moçambicano, foi possível observar que, alinhadas aos fios, elas são inerentes ao cotidiano da maioria das interlocutoras e são importante elemento de formação de suas identidades sociais, sendo experienciadas também através das tecnologias digitais. Argumento que a fé circula através das materialidades das imagens, dos vídeos, dos áudios, das mensagens, das músicas, todos presentes nos smartphones; a religião se vê corporificada na internet. Além disso, é possível perceber a influência do global e do local nas apropriações e práticas religiosas.

A religião, ainda, pode apresentar possibilidades de mudanças sociais na vida das mulheres moçambicanas e de criação de redes de apoio e solidariedade. As redes criadas a partir da convivência com suas comunidades de fé se veem materializadas nos espaços *online*, o que amplia as redes de proteção para além dos dias de culto ou dias de célula. Quanto as tecnologias e sua ambivalência, elas podem ser compreendidas como benção ou maldição: podem ser utilizadas como ferramentas para propagação da fé, para “servir a Deus”, e também são capazes de levar a caminhos prejudiciais, como distrações, afastamento da comunidade religiosa e acesso a conteúdos inapropriados do ponto de vista da religião.

Verifiquei, ainda, que a circulação da fé entre os telefones celulares ocorre mesmo quando os fiéis não possuem créditos ou megabytes de internet. O uso do *Bluetooth* e das mensagens de texto *SMS* são muito utilizados entre os membros da igreja, pois são consideradas formas menos excludentes de se comunicar. As igrejas e os espaços de fé também se tornaram transportáveis com o uso das tecnologias, de forma que é possível pensar em um conceito de

Igreja Transportável, fé transportável ou '*Transportal Church*', pois diferentes estratégias são utilizadas para a vivência da religiosidade, para a propagação da mensagem de Deus e para a manutenção e reforço da fé através dos smartphones.

Enquanto escrevo estas páginas, compreendo que as apropriações das tecnologias digitais pelas interlocutoras já estão se modificando. De 2019 para 2023 muito mudou em Maputo, em Moçambique e na vida das participantes da pesquisa. Conforme os aspectos específicos das vidas das mulheres moçambicanas vão se modificando, os seus usos das diferentes plataformas digitais também vão se adequando aos seus cotidianos e necessidades. Além disso, em meio a este estudo, uma crise sanitária e humanitária afetou o mundo de forma devastadora. A pandemia de Covid-19 impôs, de forma repentina, muitas mudanças de hábitos e de práticas de consumo; além de desafiar as próprias práticas de pesquisa e de realização do campo, que tiveram que se reinventar e assumir novas formas para dar continuidade às investigações.

Conforme foi possível observar em meus escritos, a lacuna de gênero no acesso à tecnologia é grande e ainda é longo o caminho para uma igualdade de acesso entre homens e mulheres em Moçambique. Contudo, para as mulheres que estão conectadas, os smartphones, os aplicativos e as mídias sociais tornaram-se uma necessidade, as quais elas consideram que trouxe mudanças e possibilidades para suas vidas. As tecnologias digitais possibilitam, às mulheres, um mundo de informações e transformações, e permitem que elas mostrem, também, Maputo e Moçambique para o mundo.

Os fios condutores das tranças e dos smartphones, ao longo da pesquisa, me fizeram chegar até os dados produzidos e apresentados nesta tese. Trançando conexões no campo e com o campo, antes e no período de pandemia, presencialmente e através das mídias sociais, afirmo que há usos de gênero das tecnologias; que o gênero feminino normativa determinados usos (e não usos) dos smartphones, assim como regula formas de comunicar e ser nas mídias sociais e nos aplicativos. Socialmente construído, o gênero é uma categoria que leva em conta a historicidade, a contextualidade e as particularidades de cada sociedade. No caso de Moçambique, este trabalho reflete como a colonização, as políticas, as religiões, as normas sociais, entre outros, construíram um lugar para as mulheres na sociedade, o qual é

responsável pela forma como elas pensam, consomem, vivem e se apropriam das tecnologias digitais.

Encerro esses acabamentos concordando com a frase de Eugênia, utilizada na introdução do trabalho: “que bom que existe esse *WhatsApp* amado né, que permite enviar voz, mandar foto, fazer vídeo. É uma bênção”. O “amado *WhatsApp*”, de fato, foi (e é) essencial para a existência desta pesquisa etnográfica. Sem ele, e outras tecnologias, o desenvolvimento do estudo não ocorreria, perderíamos o contato, os fios das tranças escorreriam pelos nossos dedos. Entre diferentes trançares e conexões, as plataformas digitais se integram ao cotidiano das interlocutoras da pesquisa e se integraram a este estudo, se mostrando fundamentais para a ampliação de suas sociabilidades, manutenção de suas relações familiares, para a vivência de suas identidades e sexualidades, para a propagação de sua fé, para a realização de seus estudos, para a ampliação de renda e de espaços de trabalho e para a atualização de práticas de consumo. As reflexões iniciadas nesta tese continuarão a ser desenvolvidas em futuros artigos, com a colaboração das mulheres de Maputo e de outras pesquisadoras interessadas na temática.

REFERÊNCIAS

ABREU, Angélica Kely de; BEVILÁQUA, Giovanni Silva; BEDÊ, Marco Aurélio Bedê; NOGUEIRA, Mauro Oddo. Terá Cor a Pandemia? O impacto da Covid-19 nos pequenos empreendedores negros. **Boletim de Análise Político-Institucional**, n. 26, Mar. 2021.

AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Sueli Carneiro, Pólen, 2019.

AMADIUME, Ifi. **Re-inventing Africa: matriarchy, religion, and culture** London. New York: Zed Books, 1997.

ANJO, António Batel. **A Internet como forma de atenuar as Diferenças entre homens e mulheres**. ISCTEM. Ministério da Educação e Desenvolvimento Humano, Moçambique, 2015.

ARCHAMBAULT, Julie Soleil. **Being cool or being good: researching mobile phones in Mozambique**. Anthropology Matters Journal, 2009.

ARCHAMBAULT, Julie Soleil. **Breaking up ‘because of the phone’ and the transformative potential of information in Southern Mozambique**. New media & society, 2011.

ARCHAMBAULT, Julie Soleil. **Mobile secrets: youth, intimacy, and the politics of pretense in Mozambique**. Chicago: The University of Chicago Press, 2017.

ARNFRED, Signe. Notas sobre gênero e modernização em Moçambique. **Cadernos Pagu**, SP, n. 45, p. 181-224, jul/dez. 2015.

BARBOSA, Lívia. **Sociedade de Consumo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

BARBOSA, H.; PAIVA, I. Interseccionalidades categorias articuladas a experiências de trabalhadoras em contexto de pandemia de Covid-19. **Revista Inter-Legere**, v. 3, n. 28, p. c21157, 1 set. 2020.

BENJAMIN, Ruha. **Race After Technology: Abolitionist Tools for the New Jim Code**. Medford: Polity Press, 2019.

BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada**. Tradução Nova Versão Internacional. São Paulo: Editora Vida, 2007.

BOAS, Franz. **The mind of primitive man**. New York: Macmillan Company. 1938.

BOLETIM DE INDICADORES DEMOGRÁFICOS DA CIDADE DE MAPUTO, 2019. Disponível em: < <http://www.ine.gov.mz/estatisticas/estatisticas-demograficas-e-indicadores-sociais/boletim-de-indicadores-demograficos-22-de-julho-de-2020.pdf/view>> Acesso em: agosto de 2021.

CAIAFA, Janice. Sobre a etnografia e sua relevância para o campo da comunicação. **Questões Transversais** – Revista de Epistemologias da Comunicação. Vol. 7, nº 14, julho-dezembro, 2019.

CALVA, Silvia. M. (org.). **Autoetnografia**. Una metodologia cualitativa. UAA Ediciones, 2019.

CAMBRÃO, Pedrito; JULIÃO, Domingos. Cabo Delgado: guerra fratricida (des)conhecida? Causas e implicações internas a partir de um olhar antropológico, **Sociologia: Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto**, Vol. XLIV, 2022.

CAMBRÃO, Pedrito; JULIÃO, Domingos. Covid-19 e suas Implicações em Moçambique: uma Análise Antropo-sociológica. **Revista Eletrônica de Investigação e Desenvolvimento**, Vol.2, n 11. Universidade Católica de Moçambique, Moçambique, 2020.

CASIMIRO, Isabel Maria; ANDRADE, Ximena. Investigação sobre Mulher e Género no Centro de Estudos Africanos. **Estudos Moçambicanos**, nº 21, Maputo, 2005.

CARVALLO, Giulia. **Curar o passado**: mulheres, espíritos e “caminhos fechados” nas igrejas Zione em Maputo, Moçambique. Lisboa, Tese de Doutorado, Universidade de Lisboa, 2013.

CENSO MOÇAMBIQUE, 2017. Disponível em: <<http://www.ine.gov.mz/iv-censo-2017>> Acesso em: agosto de 2021.

CHIRINDZA, Liendina Joaquim. **“Somos ensinadas a respeitar o lar”**: Dominação, resistência e a pluralidade de experiências de mulheres moçambicanas. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Sociologia e Ciência Política, 2017.

CHIZIANE, Paulina. **Niketche**: uma história de poligamia. Maputo: Editora Ndjira, 8ª edição, 2017.

CONNECTED WOMEN. **The Mobile Gender Gap Report 2021**. GSM Association. Disponível em: <<https://www.gsma.com/r/gender-gap/>> Acesso em: dezembro de 2021.

COSSA, Segone Ndangalila. **CORPOS UBÍQUOS**: Estudo etnográfico sobre a construção social dos corpos em Moçambique. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Programa de Antropologia Social, 2014.

COSTA, Gustavo Gomes da. Reflexões sobre o legado colonial português na regulação das práticas sexuais entre pessoas do mesmo sexo em Moçambique. **Anuário Antropológico**, v.46, n.2, 2021.

COSTA, Nathália Drey. Trabalhe você mesmo: o trabalho “criativo” na sociedade de plataforma. **Contracampo**, Niterói, v. 39, n. 2, p. 42-58, ago./nov. 2020.

CRUZ, Denise Ferreira da Costa. **Seguindo as tramas da beleza em Maputo**. Dissertação (Mestrado). Universidade de Brasília, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2012.

CRUZ, Denise Ferreira da Costa. Seguindo as tramas da beleza: cabelos na centralidade estético-corporal de Maputo. **Cadernos Pagu**, julho-dezembro, 2015.

CRUZ E SILVA, T. “Continuidades e rupturas na definição de normalidades religiosas em Moçambique e consequente processo de exclusão social: o caso do movimento Zione na cidade de Maputo (1980-2002)”, In: **Portuguese/African Encounters Congress**. [s.l.], Brown University, 2002.

CUMBANE, Pedro Elias. **O Consumo de Roupas Usadas nos Mercados Informais Moçambicanos: o Caso da Cidade de Maputo**. Dissertação (Mestrado). Universidade do Minho, Instituto de Ciências Sociais, Mestrado em Sociologia do Desenvolvimento e Políticas Sociais, 2011.

DATA REPORTAL MOZAMBIQUE, 2021. Disponível em: <<http://www.datareportal.com/reports/digital-2021-mozambique?rq=mozambique>> Acesso em: outubro de 2021.

DE SETA, Gabriele. Three lies of digital ethnography. **Journal of Digital Social Research**, Vol. 2, No. 1, Suécia, 2020.

DOBASHI, Shingo. The Gendered Use of Keitai in Domestic Contexts. In: ITO, Mizuko; OKABE, Daisuke; MATSUDA, Misa (eds.). **Personal, portable, pedestrian: mobile phones in Japanese life**. Chicago: The MIT Press, 2005.

DOS SANTOS, Aldenir Dias. **Mulheres Moçambicanas: Resistência, Associativismo, Feminismo**. Tese (Doutorado). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, 2016.

DOUGLAS, Mary; ISHERWOOD, Baron. **O mundo dos bens: para uma antropologia do consumo**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2013.

ELIADE, Mircea. **The Sacred and the Profane: The Nature of Religion**. New York: Harper and Row, c. 1957.

ELLIS, Carolyn; ADAMS, Tony E.; BOCHNER, Arthur P. Autoetnografia: un panorama. In: CALVA, Silvia. M. (org.). **Autoetnografía. Una metodología cualitativa**. UAA Ediciones, 2019.

FARIA, Magda Guimarães de Araujo Faria; DAVID, Helena Maria Scherlowski Leal David; ROCHA, Patrícia Rodrigues da Rocha. Inserção e prática religiosa entre mulheres: Aspectos protetores ao uso de álcool e violência. SMAD,

Revista Eletrônica Saúde Mental Álcool e Drogas. (Ed. port.) vol.7 no.1, Ribeirão Preto, 2011.

FERNANDES, Rhuann. **Casamento Tradicional Bantu: o Lobolo no Sul de Moçambique.** Rio de Janeiro: Multifoco, 2020.

FRAGOSO, Suely; RECUERO, Raquel; AMARAL, Adriana. Abordagens Etnográficas. In: **Métodos de pesquisa para internet.** Porto Alegre: Sulina, 2011.

FRY, Peter. O ESPÍRITO SANTO CONTRA O FEITIÇO E OS ESPÍRITOS REVOLTADOS: “CIVILIZAÇÃO” E “TRADIÇÃO” EM MOÇAMBIQUE. **MANA**, vol. 6, n.2, 65-95, 2000.

GASPARETTO, Vera Fatima. **Corredor de Saberes: vavasati vatinhenha (mulheres heroínas) e redes de mulheres e feministas em Moçambique.** Tese (Doutorado). Universidade Federal de Santa Catarina, Programa Interdisciplinar em Ciências Humanas, 2019.

GARCIA, Francisco Proença. **Atlas da Lusofonia: Moçambique.** 2005.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GIBSON, James J. The theory of the affordances *in* **The ecological approach to visual perception.** London/New York : Psychology press, 2015.

GROHMANN, R. Plataformização do trabalho: características e alternativas. In: ANTUNES, R. (org.), NOGUEIRA, A. M. et al. **Uberização, trabalho digital e indústria 4.0.** 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2020.

GROSSI, Miriam. A dor da tese. **Ilha: Revista de Antropologia**, 6(1-2), Florianópolis – SC, 2004.

GROSSI, Miriam. Na busca do “outro”, encontra-se a “si mesmo”. In: **Trabalho de Campo e Subjetividade.** Florianópolis: Laboratório de Antropologia, Grupo de Estudos de Gênero e Subjetividade, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/UFSC, 1992.

GUIMARÃES, Cristiane Pereira; OLIVEIRA, Quésia Klem Horsts de; DIMAS, Matheus de Souza, CORRÊA, Tárzis Marcos de Matos. O EMPREENDEDORISMO NO CONTEXTO DA COVID-19: NECESSIDADE, OPORTUNIDADE E SOLIDARIEDADE. **VI Seminário Científico do UNIFACIG - Sociedade, Ciência e Tecnologia, Manhuaçu – MG, 2020.**

HARTLEY, John. Utilidades do YouTube: alfabetização digital e a expansão do conhecimento. In: BURGESS, Jean; GREEN, Joshua. **YouTube e a Revolução Digital: como o maior fenômeno da cultura participativa transformou a mídia e a sociedade.** São Paulo: Aleph, 2009.

HINE, Christine. **Ethnography for the internet: Embedded, Embodied and Everyday**. London: Bloomsbury Academic, 2015.

HINE, Christine. **Virtual Ethnography**. London: Sage. 2000.

HJORTH, Larissa. **Mobile Media in the Asia-Pacific: Gender and the art of being mobile**. New York: Routledge, 2009.

HORST, Heather A.; MILLER, Daniel. **The Cell Phone: An Anthropology of Communication**. Oxford: Berg, 2006.

INE. INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA DE MOÇAMBIQUE, 2020.

Disponível em:

<http://www.ine.gov.mz/estatisticas/publicacoes/anuario/nacionais/anuario-2020_final-1.pdf/view> > Acesso em: novembro de 2021.

INGOLD, Tim. Preface e Prologue *in* **Marcher avec les dragons**. Paris: Zones sensibles, 2013.

KAMP, Linda Van de. Pentecostalismo brasileiro em Moçambique: produção de conhecimento espiritual e cultural em um espaço transnacional. **Revista Sociedade e Estado**, Volume 30, Número 2, Brasília, 2015.

KAMP, Linda Van de. Pentecostalismo brasileiro, “macumba” e mulheres urbanas em Moçambique. In: **Transnacionalização religiosa: fluxos e redes**. Org. ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto; Rickli, João. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2012.

KEANE, W. **Christian moderns: Freedom and fetish in the mission encounter**. Berkeley: University of California Press, 2007.

LANIER, Jaron. **Dez argumentos para você deletar agora suas redes sociais**. Rio de Janeiro: Editora Intrínseca, 2018.

LASSITER, Luke Eric. **The Chicago Guide to Collaborative Ethnography**. Chicago: University of Chicago Press, 2005.

LAURETIS, T. A tecnologia do gênero. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org.). **Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

LAWLESS, Elaine. “I Was Afraid Someone like You... an Outsider... Would Misunderstand”: Negotiating Interpretive Differences between Ethnographers and Subjects. **The Journal of American Folklore**, 105 (417): 302-314. 1992.

LEITÃO, Débora K.; GOMES, Laura Graziela. Etnografia em ambientes digitais: perambulações, acompanhamentos e imersões. **Revista Antropolítica**, n. 42, Niterói, 2017.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O Pensamento Selvagem**. São Paulo: Papyrus, 1989.

LIMA, Agostinho; MALOA, Joaquim Miranda. Ganhando novos espaços: a dinâmica do comércio informal de vestuário e calçados usados no município de Lichinga. **Revista de Ciências Sociais**: periódico do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Ceará, UFC, Fortaleza, 2022.

LOFORTE, Ana. Dinâmicas familiares e percepções de pobreza e gênero em Moçambique. **Outras Vozes**, nº 22, Maputo, 2008.

LOPES, Flávia de Alencar Palha Cerqueira. **Grafando a trajetória recente do feminismo em Moçambique (2014-2016)**. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais: Cultura, Desigualdade e Desenvolvimento, 2016.

MACAMO, Elísio. A influência da religião na formação de identidades sociais no Sul de Moçambique. In: SERRA, Carlos (dir.). **Identidade, Moçambicanidade, Moçambicanização**. Livraria Universitária, Universidade Eduardo Mondlane, Moçambique, 1998.

MACHADO, Alisson. **Toda trabalhada na Wi-Fi: cotidiano travesti em trajetórias digitais**. Tese (Doutorado). Universidade Federal de Santa Maria, Programa de Pós-Graduação em Comunicação, 2019.

MADIANOU, Mirca; MILLER, Daniel. **Migration and New Media: Transnational Families and Polymedia**. London: Routledge, 2012.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. SP: Abril Cultural, 1984.

MARTINS, Vera Sirlei. **“Cria tua casa, cria teu futuro”**: experiências e práticas socio-políticas na comunicação em redes das mulheres brasileiras e moçambicanas para dispor de si. Tese (Doutorado). Universidade Federal de Santa Maria, Programa de Pós-Graduação em Comunicação, 2019.

MILLER, Daniel. **Como conduzir uma etnografia durante o isolamento social**. 1 vídeo (20min). Publicado pelo canal @danielmiller5692 no *YouTube*, em 03 de maio de 2020. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=NSiTrYB-0so&t=8s>> Acesso em: dezembro de 2022.

MILLER, Daniel. **Dr. Google will see you....anytime**. Anthropology of Smartphones and Smart Ageing Blog. UCL Home, 2018.

MILLER, Daniel. **Tales from Facebook**. Cambridge, Polity: 2011.

MILLER, Daniel. **Trecos, troços e coisas**: estudos antropológicos sobre a cultura material. Tradução: Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

MILLER, Daniel; COSTA, Elisabetta; HAYNES, Nell; MCDONALD, Tom; NICOLESCU, Razvan; SINANAN, Jolynna; SPYER, Juliano; VENKATRAMAN, Shriram. **Como o mundo mudou as mídias sociais**. Londres: UCL Press, 2019.

MILLER, Daniel; MADIANOU, Mirca. Deve-se aceitar uma solicitação de amizade da própria mãe? E outros dilemas filipinos. In: RIAL, Carmen; SILVA, Sandra Rubia; SOUZA, Angela Maria. **Consumo e cultura material: perspectivas etnográficas**. Florianópolis: Ed. Da UFSC, 2012.

MILLER, Daniel; RABHO, Laila Abed, AWONDO, Patrick; DE VRIES, Maya; DUQUE, Marília; GARVEY, Pauline; HAAPIO-KIRK, Laura; HAWKINS, Charlotte; OTAEGUI, Alfonso; WALTON, Shireen; WANG, Xinyuan. **The Global Smartphone: Beyond a youth technology**. London: UCL Press, University College London, 2021.

MILLER, Daniel; SLATER, Don. Etnografia on e off-line: cybercafés em Trinidad. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, 2004.

MILLER, Daniel; SLATER, Don. **The Internet: an ethnographic approach**. Oxford: Berg, 2000.

MUTIUA, Chapane. A RELIGIÃO NO CONTEXTO DA PANDEMIA DE CORONAVÍRUS EM MOÇAMBIQUE: desafios e oportunidades. **Revista Científica da UEM: Série Ciências Biomédicas E Saúde Pública**. 2021.

MUVA TECH MOZAMBIQUE. Disponível em: <<https://muvamoz.co.mz/bridging-the-digital-gender-gap-in-urban-mozambique-insights-from-the-muva-tech-project/?lang=en>> Acesso em: outubro de 2021.

NICOLACI-DA-COSTA, Ana Maria. Celulares: um “presente do céu” para mães de jovens. **Psicologia & Sociedade**, 19(3), 108-116. 2007.

NYABOLA, Nanjala. **Digital Democracy, Analogue Politics: How the Internet Era is Transforming Politics in Kenya**. London: Zed Books Ltd, 2018.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. Tradução para uso didático de: OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies**. African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms. **CODESRIA Gender Series**. Volume 1, Dakar, CODESRIA, 2004.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **The invention of women: making an African sense of Western gender discourses**. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1997.

PEIRANO, Mariza. **A teoria vivida: e outros ensaios de antropologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é Método. **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, a. 20, n. 42. Porto Alegre, p. 377-391, jul./dez. 2014.

PEIRANO, Mariza. Pecados e virtudes da antropologia. Uma reação ao problema do nacionalismo metodológico. **Novos Estudos**. Cebrap, n. 69, p. 49-56, 2004.

PEREIRA, Camila Rodrigues. “**Em um relacionamento sério com o celular**”: uma etnografia das práticas de consumo de smartphones por mulheres. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal de Santa Maria, Programa de Pós-Graduação em Comunicação, 2017.

PEREIRA, Camila Rodrigues; SILVA, Sandra Rubia. Usos de gênero de smartphones e mídias digitais: uma etnografia sobre mulheres conectadas. In: **Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13th Women’s Worlds Congress**, Florianópolis. Anais Eletrônicos, ISSN 2179-510X , 2017.

PERFIL ESTATÍSTICO DO MUNICÍPIO DE MAPUTO. Conselho Municipal de Maputo. Direção Municipal de Actividades Económicas, 2013.

PFEIFFER, James. African Independent Churches in Mozambique: Healing the Afflictions of Inequality. **Medical Anthropological Quarterly**, 16(2), 2002.

PINHO, Osmundo. O “Destino das Mulheres e de sua Carne”: regulação de gênero e o Estado em Moçambique. **Cadernos Pagu**, n. 45, jul.-dez. 2015.

PINK, Sarah; HORST, Heather; POSTILL, John; HJORTH, Larissa; LEWIS, Tani; TACCHI, Jo. **Etnografía digital: principios y práctica**. Ediciones Morata S.L: Madri, 2019.

PORTAL DO GOVERNO DE MOÇAMBIQUE. Disponível em: <<https://www.portaldogoverno.gov.mz/>> Acesso em: junho de 2020.

PRIMO, Alex. **O que há de social nas mídias sociais?** Reflexões a partir da Teoria Ator-Rede. Contemporânea (UFBA. *Online*), v.10, n.03, set-dez, 2012.

RECUERO, Raquel. **Redes sociais na internet**. Porto Alegre: Sulina, 2009.

REIS, Livia. **Ser Universal**: crentes engajados e práticas cotidianas na cidade de Maputo. Rio de Janeiro, Tese de doutorado, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2018.

REIS, Livia. Deslocamentos etnográficos: religião, raça e poder em Moçambique. Aceno – **Revista de Antropologia do Centro-Oeste**, 7 (13): 53-72, janeiro a abril, 2020.

RESEARCH REPORT. **Understanding the Digital Gender Gap in Urban Mozambique** - Moving Beyond Digital Access to talk about Usage, 2020.

Disponível em: <<http://www.datareportal.com/reports/digital-2021-mozambique?rq=mozambique>> Acesso em: outubro de 2021.

ROCHA, Everardo; BARROS, Carla. Dimensões culturais do marketing: teoria antropológica, etnografia e comportamento do consumidor. **RAE**, vol. 46, n. 4, 2006.

ROCHA, Everardo. Invisibilidade e revelação: camadas populares, cultura e práticas de consumo – Apresentação. In: ROCHA, Angela; SILVA, Jorge Ferreira. **Consumo na base da pirâmide: estudos brasileiros**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2009.

SAHLINS, Marshall. **Cultura e Razão Prática**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

SANTANA, Jacimara Souza. (2010). Nyangas e “feiticeiras” de Moçambique na revista tempo (1975-1985). **7TH CONGRESS OF AFRICAN STUDIES**. Lisboa, 2010.

SANTOS, Edvania Cordeiro dos; SANTOS, Rayssa Feitoza Felix dos. WhatsApp como ferramenta de comunicação entre professores e alunos em tempos de aulas remotas: uso e suas implicações. **10º Simpósio Internacional de Educação e Comunicação**, Universidade Tiradentes, 2021.

SANTOS, Roger Carlos Ferreira Alves. Corpo, trabalho e dominação social: plataformas digitais e empreendedorismo de subsistência. **III Seminário Nacional de Sociologia - Distopias dos Extremos: Sociologias Necessárias**. Universidade Federal de Sergipe, 2020.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. In: **Educação & Realidade**. Porto Alegre, vol. 20, nº 2, jul./dez. 1995.

SEBRAE. **O impacto da pandemia de coronavírus nos pequenos negócios**. Brasília: Sebrae, 2020.

SEGATO, Rita Laura. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. **E-cadernos CES** [Online], 18, 2012.

SENGULANE, Hipólito. **Um Pulsar de Fel**. Editora Alcance Editores, 1ª edição. Maputo, 2010.

SHAH, Alpa. Ethnography? Participant observation, a potentially revolutionary praxis. **Hau: Journal of Ethnographic Theory** 7, London, 2017.

SCHUTZ, Nathaly Xavier da Silva. **Processos eleitorais e violência na África Austral**. Cadernos de Relações Internacionais e Defesa, v.3, nº.4, 2021.

SILVA, Sandra Rubia da. Aspectos socioculturais da apropriação de telefones celulares entre mulheres em situação de vulnerabilidade social. **Diálogo Regional sobre Sociedad de la Información**. Lima, 2011.

SILVA, Sandra Rubia da. “Com o celular é 24 horas no ar”: Sobre relações de gênero e apropriação de tecnologias móveis em camadas populares. **Intexto**, Porto Alegre, n. 27, p. 116-130, 2012.

SILVA, Sandra Rubia da. Do celular "pai-de-santo" ao "celular-orelhão": humor, conflito e novas práticas socioculturais na apropriação do telefone celular em grupos populares. **Intexto**, Porto Alegre, UFRGS, n.22, 2010a.

SILVA, Sandra Rubia da. **Estar no tempo, estar no mundo: a vida social dos telefones celulares em um grupo popular.** Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2010b.

SILVA, Sandra Rubia da; MACHADO, Alisson. Diálogos com Daniel Miller no campo da Comunicação: reflexões a partir das pesquisas do GP Consumo e Culturas Digitais. **Sociologia e Antropologia**. Rio de Janeiro, 2020.

SILVA, Tarcízio. **Racismo Algorítmico em Plataformas Digitais: microagressões e discriminação em código.** In: Anais do IV Simpósio Internacional LAVITS – Assimetrias e (In)visibilidades: Vigilância, Gênero e Raça. Salvador, 2019.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **O Antropólogo e Sua Magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

SILVEIRA, Sérgio Amadeu da; SILVA, Tarcízio. Controvérsias sobre Danos Algorítmicos: discursos corporativos sobre discriminação codificada. **Revista Observatório**, v. 6, p. 1-16, 2020.

SIQUEIRA, P., FAVRET-SAADA, J. “Ser afetado”, de Jeanne Favret-Saada. **Cadernos De Campo** (São Paulo - 1991), 13(13), 155-161. 2005.

SITOE, Carlos Romano. **Impacto da violência eleitoral no comportamento eleitoral: uma análise das eleições gerais no distrito de Chókwè (1999-2019).** Monografia. Universidade Eduardo Mondlane, Faculdade de Letras e Ciências Sociais, Departamento de Ciência Política e Administração Pública, Curso de Licenciatura em Ciência Política, 2021. Disponível em: <<http://monografias.uem.mz/bitstream/123456789/890/1/2021%20-%20Siteo%2c%20Carlos%20Romano.pdf>>

SLATER, Don. **Cultura de Consumo & Modernidade.** São Paulo: Nobel, 2002.

SOUZA, Fabiana Mendes de. DISCRETOS E DECLARADOS: Relatos sobre a dinâmica da vida dos homossexuais em Maputo, Moçambique. **Revista Olhares Sociais**. PPGCS/UFRB, vol.03, n.02, 2014.

SPYER, Juliano. **Mídias sociais no Brasil emergente**: como a internet afeta a mobilidade social. London: UCL Press, 2018.

SPYER, Juliano. **Povo de Deus**: Quem são os evangélicos e por que eles importam. São Paulo: Geração Editorial, 2020.

STACCIARINI, João Henrique Santana; SILVA, Laira Cristina da. O mercado informal de Maputo (Moçambique) e a feira de Xipamanine: entre curiosidades e vivências no continente africano. **Élisée**, Rev. Geo. UEG – Porangatu, 2018.

STENGER, Nicole. Mind is a Leaking Rainbow. In **Cyberspace**: First Steps. Ed. Michael Benedikt, Cambridge, MA: MIT Press, 1991.

STEVANIM, Luiz Felipe. Exclusão nada remota: desigualdades sociais e digitais dificultam a garantia do direito à educação na pandemia. **Radis**, Rio de Janeiro, FIOCRUZ, 2020.

STOLOW, Jeremy. Religião e Mídia: notas sobre pesquisas e direções futuras para um estudo interdisciplinar. **Religião & Sociedade**, 34 (2): 146-160, 2014.

SUSILAWATI, Samsul; SUPRIYATNO, Triyo. Online Learning Through WhatsApp Group in Improving Learning Motivation in the Era and Post Pandemic COVID -19. **Jurnal Pendidikan**: Teori, Penelitian, dan Pengembangan, Volume: 5 Nomor: 6 Bulan Juni Tahun, 2020.

TIC DOMICÍLIOS 2019. Comitê Gestor da Internet no Brasil (CGI.br). Pesquisa sobre o uso das tecnologias da informação e comunicação no Brasil: pesquisa **TIC Domicílios**, ano 2019: Relatório de coleta de dados. São Paulo: CGI.br, 2020. Disponível em:
<https://cetic.br/media/analises/tic_domicilios_2019_coletiva_imprensa.pdf>
Acesso em: setembro de 2021.

TOMAZETTI, Tainan Pauli; BRIGNOL, Liliane Dutra. **Etnografia e Comunicação**: Uma aproximação empírica à experiência da Marcha das Vadias. V SIPECOM - Seminário Internacional de Pesquisa em Comunicação. UFSM, Santa Maria, 2013.

TRAVANCAS, Isabel. Fazendo etnografia no mundo da comunicação. In: DUARTE, Jorge; BARROS, Antonio. **Métodos e técnicas de pesquisa em Comunicação**. São Paulo: Atlas, 2011.

TSANDZANA, Dércio. **Juventude urbana e redes sociais em Moçambique**: a participação política dos conectados desamparados. Comunicação e Sociedade, vol. 34, 2018.

TURKLE, Sherry. **Alone Together**: Why We Expect More From Technology and Less From Each Other. Basic Books: New York, 2012.

VAN DIJCK, José; POELL, Thomas; DE WAAL, Martijn. **The platform society**: Public values in a connective world. Oxford: Oxford University Press, 2018.

VELHO, Gilberto. **O desafio da cidade**: Novas Perspectivas da Antropologia Brasileira. Rio de Janeiro: Campus, 1980.

VELHO, Gilberto. O desafio da proximidade. In: VELHO, Gilberto; KUSCHNIR, Karina (Org.). **Pesquisas urbanas**: desafios do trabalho antropológico. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. **Mana**. v. 8, n. 1, p.113-148, 2002.

WEINER, Annette. **Women of Value, Men of Renown**: New perspectives in Trobriand Exchange. Austin, University of Texas Press, 1983.

WERTHEIM, Margaret. IS CYBERSPACE A SPIRITUAL SPACE? In: **Cybersociology**, Issue 7: Religion Online/ Techno-Spiritualism, 1999.

Disponível em:

<https://www.cybersociology.com/issue_7_religion_online_technospiritualism/index.html> Acesso em: novembro de 2022.

WINOCUR, Rosalía. **Robinson Crusoe ya tiene celular**: la conexión como espacio de control de la incertidumbre. México: Sigla XXI: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, 2009.