

Universidade de Lisboa  
Instituto de Ciências Sociais



Autoridade e Autonomia: Conjugalidade e Vidas  
Femininas em Essaouira, Marrocos

Raquel Alves Neves Gil Carvalheira  
Doutoramento em Antropologia

Especialidade: Antropologia do Parentesco e do Género

2014

Universidade de Lisboa  
Instituto de Ciências Sociais



Autoridade e Autonomia: Conjugalidade e Vidas  
Femininas em Essaouira, Marrocos

Raquel Alves Neves Gil Carvalheira

Tese orientada pelo Professor Doutor João de Pina Cabral e pela Professora  
Doutora Maria Carneira da Silva

Especialidade: Antropologia do Parentesco e do Género

Fundação Para a Ciência e Tecnologia  
SFRH/ BD/ 60813/2009

2014



## **Resumo**

Em países maioritariamente muçulmanos, o género tem sido um dos principais temas de debate e de pesquisa, em parte graças à atenção que a situação das mulheres tem merecido nestes contextos. Recentemente, muitas abordagens têm focado temas como os direitos das mulheres e as Leis da Família, nem sempre prestando a devida atenção à forma como o género é mutuamente construído por homens e por mulheres. As dinâmicas familiares não têm sido suficientemente estudadas como um local vital para a reprodução e também para a contestação das desigualdades de género. A presente dissertação pretende abordar esta questão através da análise da conjugalidade e das dinâmicas familiares e baseia-se em recolha etnográfica realizada durante um ano na cidade de Essaouira em Marrocos.

O contacto com mulheres, famílias e uma associação feminina de ajuda a mulheres evidenciou que, ainda que as mulheres sejam estratégicas em utilizar a parafernália da Lei da Família para os seus próprios fins, nem sempre procuram os mesmos direitos e responsabilidades que os homens em algumas áreas da vida como o matrimónio. Este pode ser considerado um projecto de vida que intrinca relações hierárquicas baseadas no género e na idade. É entre autoridade e autonomia, importantes componentes da sociedade marroquina, que as mulheres procuram fazer sentido dos seus quotidianos, expectativas e decisões. Para compreender estes processos analisa-se como a diferença é religiosamente legitimada e como a autoridade e a obediência são frequentemente naturalizadas. Por fim, esta dissertação tem por objectivo incluir o estudo da construção do género em sociedades maioritariamente muçulmanas dentro de outros debates actuais da Antropologia.

**Palavras-chave:** Género, Conjugalidade, Lei da Família, Islão, Marrocos.

## **Abstract**

In predominantly Muslim countries, gender has been a major topic of debate and research, in part due to global attention to women's conditions in these contexts. Recently, some approaches have focused on topics such as women's rights and Family Law, often failing to analyze how gender is mutually constructed by men and women. Family dynamics has not been sufficiently studied as a vital site of reproducing and contesting gender inequalities. This dissertation examines this question through an analysis of conjugality and family dynamics and is grounded on a year of ethnographic fieldwork in Essaouira, Morocco.

Intense contact with women, families, and a feminine association showed that although women are strategic in using the paraphernalia of family law to achieve their ends, they do not always pursue the same/equal rights and responsibilities as men in certain areas of life, such as marriage. This can be considered a project of life that entails hierarchical relations based on gender and age. Women seek to make sense of their everyday decisions and expectations by taking recourse to idioms of authority and autonomy, two important components of Moroccan social experience. We analyze religious legitimacy and naturalized notions of authority and obedience in order to understand the constitution of difference between genders. Finally, this dissertation proposes that the study of gender in predominantly Muslim societies can contribute to other major debates in contemporary Anthropology.

**Keywords:** Gender, Conjugality, Family Law, Islam, Morocco

*Aos meus pais,  
Ao João,  
E à Ema,*

# ÍNDICE

<b>ÍNDICE DE ILUSTRAÇÕES</b>	<b>IV</b>
<b>ÍNDICE DE ANEXOS</b>	<b>V</b>
<b>LISTA DE SIGLAS</b>	<b>VI</b>
<b>AGRADECIMENTOS</b>	<b>VII</b>
<b>NOTAS SOBRE O MÉTODO DE TRANSCRIÇÃO DE VOCÁBULOS ÁRABES</b>	<b>IX</b>
<b>CAPÍTULO I</b>	<b>1</b>
<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>1</b>
DEFINIÇÃO DE CONCEITOS	12
ESTRUTURA DA TESE	14
<b>CAPÍTULO II</b>	<b>17</b>
<b>ABERTURA: UNIVERSO ETNOGRÁFICO</b>	<b>17</b>
IMPREVISTOS E AMIZADES	19
AHMED E KAOUTAR: FAZENDO DE CUPIDO	21
O LUGAR DOS HOMENS: O CAFÉ DO SALIM	24
AULAS DE ÁRABE DIALECTAL: DESCODIFICAÇÃO CULTURAL	27
O JEJUM NO RAMADÃO	28
OUTRAS RECOLHAS	30
<b>CAPÍTULO III</b>	<b>33</b>
<b>OS CONTEXTOS: ESSAOUIRA E AFBK</b>	<b>33</b>
A CIDADE: HISTÓRIA E GEOGRAFIA DA DIFERENCIAÇÃO SOCIAL	33
RITMOS	40
ASSOCIATION FÉMININE DE BIENFAISANCE EL KHIR (AFBK)	45
<b>CAPÍTULO IV</b>	<b>49</b>
<b>VISÃO DO MUNDO, HIERARQUIA E ASSIMETRIA</b>	<b>49</b>
AUTORIDADE, OBEDIÊNCIA E DISSIDÊNCIA	52
O COMANDANTE DOS CRENTES	61
CONSTITUIÇÃO DE HIERARQUIAS NO QUOTIDIANO	67
A devoção organizada hierarquicamente	74

Sexualidade e hierarquia	79
Vigilância e hierarquia	85
VIOLÊNCIA SISTÊMICA	90
<b>CAPÍTULO V</b>	<b>97</b>
<b>MULHERES E HOMENS: CONSTRUÇÃO DO GÊNERO</b>	<b>97</b>
INDUMENTÁRIA: DIFERENTES CONCEPÇÕES SOBRE O USO DO LENÇO	97
A RUA: CONSTRUÍNDOS OS LIMITES DA DISTÂNCIA E DO RESPEITO	106
OUTRAS RUAS: SOLIDARIEDADES FEMININAS E AJUDAS MASCULINAS	110
FESTAS, DIVERSÃO E A CONSTITUIÇÃO DE ESPAÇOS FEMININOS	114
MULHERES, DIFERENCIAÇÃO SOCIAL E HORIZONTALIDADE	120
ESCOLHER, CUIDAR E PROTEGER: PERCURSOS MASCULINOS	124
«BANĀT MIN MADĪNA», «BANĀT MIN BLĀD»: DISCURSOS SOBRE AS MULHERES	133
<b>CAPÍTULO VI</b>	<b>137</b>
<b>EXPECTATIVAS FEMININAS E DESENCONTROS DA CONJUGALIDADE</b>	<b>137</b>
SUSTENTO	139
AS DECISÕES PESSOAIS E AS DECISÕES DOS OUTROS	146
ḤUBB E TECNOLOGIAS	153
POLIGAMIA	160
FERTILIDADE E DESCENDÊNCIA	164
O PODER DAS MULHERES: MENTIRA, PACIÊNCIA, FEITIÇARIA E...LEI	169
CONSTRUINDO E PROCURANDO AUTONOMIA	174
<b>CAPÍTULO VII</b>	<b>183</b>
<b>ISLÃO E MODERNIDADE NO DEBATE SOBRE A LEI DA FAMÍLIA</b>	<b>183</b>
OS MONARCAS, AS MULHERES E A <i>MUDAWWANA</i>	184
LEI DA FAMÍLIA, VIOLÊNCIA DOMÉSTICA E A AFBK	194
<b>CAPÍTULO VIII</b>	<b>203</b>
<b>CASAS, FAMÍLIAS, MULHERES: REDES DE SOLIDARIEDADE E ESTRATÉGIAS MATRIMONIAIS EM MARROCOS</b>	<b>203</b>
AS CASAS: O COMPLEXO RESIDENCIAL LAHMAR	205
MOHAMMED E KARIMA	207
KAOUTAR E BADR	212

ALI E ASMA	216
MUSTAFA E IMAN	221
AS FILHAS	225
VOLTANDO A VELHOS TEMAS...	229
<b>CAPITULO IX</b>	<b>233</b>
<b>VELHOS TEMAS DA ANTROPOLOGIA, NOVOS SENTIDOS: PERTENÇA, DESCENDÊNCIA</b>	
<b>AGNÁTICA, ESTADO E DIREITOS HUMANOS</b>	<b>233</b>
NOMES E SENTIDOS DA BUROCRACIA	234
LAÇOS PERSISTENTES	244
DESCENDÊNCIA AGNÁTICA, LAÇOS CONJUGAIS SECUNDARIZADOS E ISLÃO POLÍTICO	251
DESFECHO	258
<b>GLOSSÁRIO</b>	<b>265</b>
<b>BIBLIOGRAFIA</b>	<b>269</b>
<b>ANEXOS</b>	<b>293</b>

## ÍNDICE DE ILUSTRAÇÕES

Ilustração nº 1: Num café em Essaouira, os habituais jogadores de bilhar observam uma jogadora excepcional. A presença de mulheres nestes locais é invulgar nestas paragens.....	26
Ilustração nº2: Terminada a oração congregacional pública ( <i>muşālla</i> ) do <i>'Id al-Aḏha</i> , homens e mulheres dirigem-se para casa, a fim de realizarem o sacrifício do cordeiro.....	53
Ilustração nº 3: Homens preparando o animal depois da degolação .....	53
Ilustrações nº 4: Formação sobre violência doméstica organizada pela AFBK na Escola técnico-profissional de Essaouira.....	103
Ilustração nº 5: O psicólogo, o advogado e a presidente da AFBK na Formação sobre Violência doméstica.....	103
Ilustração nº 6: Após o sacrifício do carneiro no <i>'Id al-Aḏha</i> , lava-se o sangue do chão, preparam-se os pulmões, o coração, os intestinos, a cabeça e só depois as carnes. Nesta fotografia, sogra e nora antes de começarem o trabalho de limpeza do animal .....	151
Ilustração nº 7: Último dia da Formação de Cozinha organizada pela AFBK termina com um almoço preparado especialmente para a ocasião e com a entrega dos diplomas de final de curso às beneficiárias. Na fotografia, a presidente da AFBK, de costas, apresenta e descreve os objetivos da Formação de Cozinha ao Presidente da Municipalidade de Essaouira e a outras personalidades da cidade convidadas para o efeito.....	181
Ilustração nº 8: As casas, umas mais inacabadas que outras .....	220

## ÍNDICE DE ANEXOS

Quadro 1, 2 3 e 4: Características das beneficiárias que visitaram a AFBK pela primeira vez em 2011.....	294
Quadro 5 e 6: Tipos de divórcios pedidos no Tribunal de Essaouira em 2010 e 2011 .	295
Carta genealógica família Lahmar 1: os antepassados de Mohammed .....	296
Carta genealógica família Lahmar 2: o complexo residencial de Mohammed e os seus irmãos.....	297
Carta genealógica família Lahmar 3: Mohammed e Karima, seus filhos e netos .....	298
Figura 1: complexo residencial Lahmar: disposição espacial das casas .....	299
Carta genealógica 4: Família Miftah.....	300

## **LISTA DE SIGLAS**

AFBK – Association Féminine de Bienfaisance el Khir

AMDH – Association Marocaine des Droits de L’Homme

AMVEF – Association Marocaine de lutte contre la violence à l’égard des Femmes

CEDAW – Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women

FMI – Fundo Monetário Internacional

ISF – Índice Sintético de Fertilidade

OMCT – Organisation Mondiale Contre la Torture

PJD – Parti de la Justice et du développement

RGPH – Recensement Général de la Population et de l’Habitat

USFP – Union Socialiste de Forces Populaires

## AGRADECIMENTOS

A concretização deste trabalho não seria possível sem a contribuição generosa de inúmeras pessoas e instituições. Em primeiro lugar, agradeço o apoio institucional da Fundação para a Ciência e Tecnologia que me concedeu uma bolsa de doutoramento (SFRH/ BD/ 60813/2009) e do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, instituição que me apoiou desde o início da minha investigação. Nesta instituição agradeço aos professores que tanto contribuíram para a minha formação, especialmente à Prof. Dra. Susana Matos Viegas que em pequenas conversas me fez pensar em grandes coisas. Agradeço também ao corpo administrativo, principalmente à Dr.<sup>a</sup> Maria Goretti Matias, à Elvira Costa, à Paula Costa, à Madalena Reis e à Andreia Parente.

Um agradecimento especial é dedicado aos meus orientadores, ao Prof. Dr. João de Pina Cabral, a quem agradeço o incentivo para continuar e o optimismo com que me encorajou, sem os quais a realização deste trabalho não teria sido possível. As conversas que tivemos foram grandes lições de Antropologia. Também à Prof. Dra. Maria Carneira da Silva, foi graças a ela que me iniciei na investigação académica há dez anos e com ela tenho tido o imenso privilégio de trabalhar. Obrigado por me ajudar a amadurecer intelectualmente e por me desafiar, sugerindo sempre outros olhares.

Aos meus colegas no Instituto de Ciências Sociais, a todos eles mas em particular à Ambra Formenti, à Ana Luísa Micaelo, à Carmo Daun, ao Francesco Vacchiano, ao Flávio Martins, à Joana Oliveira, à Joana Abril, à Inês Galvão, ao Max Ruben, à Maricó Lo Bosco, ao Murilo Guimarães, à Natalia Zawijeska, ao Nuno Domingos, à Simone Frangella, que me inspiraram intelectualmente e me ajudaram ao longo deste processo. A todos eles e elas tenho uma dívida imensa.

Ao Hugo Pereira e à Diana Liaxandru, a quem estou também infinitamente grata, por todo o apoio prestado em Marrocos, pelas conversas, pela ajuda no entendimento da língua árabe e finalmente, pela amizade com que sempre me acarinham.

À «cereja» Joana Lucas, minha primeira companheira de experiência etnográfica, grande amiga e também leitora incansável e implacável deste trabalho.

À Joana Frazão e Justine Le Mahieu amigas com quem contei para a realização das traduções de inglês e de francês para português e ao Prof. Abdeljalil Larbi, que me ajudou a seleccionar o método mais adequado para as transcrições da língua árabe.

Ao José Nuno Matos, por ser um revisor atento, pelas sugestões, pelo companheirismo e ao Francisco Freire, as sugestões de leitura.

À Sandra Godinho, à Isadora Justo e à Catarina Carreira, que sempre me encorajaram a seguir em frente.

Aos *souiris*, habitantes dessa cidade marroquina onde escolhi viver durante um ano, agradeço especialmente àqueles que foram os meus verdadeiros amigos e que ocultou os seus nomes, para preservar o seu anonimato. Sem eles, sobretudo sem elas, esta tese não poderia ter existido porque com eles a escrevi.

Gostaria de agradecer o apoio institucional do Delegado da Cultura de Essaouira o Prof. Abderrahim el Bertai e da presidente da Association Féminine de Bienfaisance el Khir, que sempre facilitou a minha inclusão nas actividades da associação.

Por último, gostaria de agradecer aos meus pais, pela incansável generosidade e apoio e à minha família, sobretudo à minha irmã e aos meus sobrinhos. Ao João Pedro, meu companheiro, agradeço os conselhos. Não seria possível realizar este trabalho sem a ajuda deles. Estou imensamente grata por me terem facilitado o caminho. Bem-haja.

# Notas sobre o Método de Transcrição de vocábulos árabes

No que se refere aos vocábulos do árabe moderno padrão, será utilizado o seguinte sistema de transcrição simplificado retirado do livro *L'Árabe dans tous ses états* (Imbert 2008):

ا – ā	ط – ṭ
ب – b	ظ – ṣ
ت – t	ع – ‘
ث – th	غ – gh
ج – j	ف – f
ح – h	ق – q
خ – kh	ك – k
د – d	ل – l
ذ – dh	م – m
ر – r	ن – n
ز – z	ه – h
س – s	و – w/ū
ش – ch	ي – y/ī
ص – ṣ	ء – ‘
ض – ḍ	

Alguns termos são específicos do árabe dialectal marroquino (*dārija*) e são sobretudo coloquiais. Por essa razão, o seu rigor ortográfico não é aferível. Optou-se por utilizar, quando possível, o sistema simplificado de transliteração, empregando o «g» e o «e», inexistentes no árabe moderno padrão mas pronunciados localmente. A *Tā‘ marbūṭa* (ة) é transcrita por «a».

Termos relativos à Lei da Família serão utilizados conforme a sua transcrição no Código da Família em versão francesa. Na sua ausência, a transcrição efectuada será realizada de acordo com o sistema simplificado utilizado nesta tese.

Nomes de lugares e de pessoas serão mantidos de acordo com as suas versões mais comuns em francês e não se optou por seguir o sistema de transcrição. Por exemplo, optou-se por escrever Essaouira em vez de Suwayra ou Naoual em vez de Nawāl. Excepções são realizadas para a toponímia com versão portuguesa, como Tetuão em vez de Tétouan ou Marraquexe em vez de Marrakech. Nomes de instituições ou

partidos políticos também respeitam esta lógica, mantendo-se as suas versões escritas em língua francesa. Para facilidade de leitura, substituirei o plural das palavras pelo singular, acrescido de -s.

Algumas palavras de origem árabe são mantidas na sua versão francesa, na medida em que se tornaram conceitos em si mesmas. Por exemplo, a palavra *medina*, que significa cidade em árabe (*madīna*), é utilizada em francês para descrever a parte antiga das cidades magrebina e a palavra *douar* (ar.*dawār*), é em Marrocos um conceito administrativo para descrever um agrupamento de casas mais pequeno que uma aldeia. Optou-se também pela transcrição francesa para descrever locais das cidades como *Mellah* (bairro judeu) ou *Kasbah* (zona antiga fortificada) ou ainda para a confraria religiosa *Gnaoua*.

Nas citações são mantidas as transcrições de acordo com o original.

## CAPÍTULO I

### INTRODUÇÃO

Loubna levou-me a uma associação em Essaouira, onde poderia frequentar a aulas de árabe dialectal marroquino (*dārija*), que eu estava desejosa de aprender. Depois de ser apresentada à presidente da associação, de tomarmos um chá verde com menta e de comermos uns deliciosos bolos a seu convite (e confeccionados na cozinha local), após realizadas todas as perguntas sobre as aulas, fiquei a saber que aquela associação ajudava mulheres em situação difícil<sup>1</sup>. A presidente explicou-me as variadas actividades que realizavam, mas uma chamou particularmente a minha atenção. Era a existência de um Centro de Escuta, um gabinete onde uma funcionária recebia mulheres que precisavam de ajuda devido à violência de que eram vítimas, sobretudo por parte dos maridos. Quando ia à associação para assistir às aulas de *dārija*, e depois de obter a autorização da presidente, comecei a realizar perguntas à funcionária responsável pelo Centro de Escuta, relativamente às queixas das mulheres que procuravam o gabinete. Foi, desta forma, que encetei o contacto com mulheres e as suas histórias de vida e que me interessei pelas especificidades culturais e sociais das relações conjugais e familiares em Marrocos, onde a violência é um idioma recorrente.

Para muitas mulheres em Marrocos, as relações conjugais e familiares estruturam-se em torno de eixos como a autoridade e a autonomia, nem sempre fáceis de articular e de coordenar nas suas vidas quotidianas. As dinâmicas familiares e as vontades e os interesses pessoais nem sempre são coincidentes e por esta razão a vida conjugal é um processo emocional e afectivo intenso e também violento. Esta dissertação tem por objectivo dar conta desta realidade, problematizando e reflectindo sobre a constituição das relações conjugais no seio das relações familiares. Pretende entender como homens e mulheres se relacionam dentro do âmbito familiar e como a autoridade e a autonomia moldam, definem e estabelecem as suas expectativas em relação à vida conjugal.

Por autoridade entende-se a forma como o poder se encontra legitimado moral e socialmente, ou seja, estruturado através de configurações sociais que tornam as

---

<sup>1</sup> O conceito «situação difícil» é o utilizado nas brochuras de apresentação da referida associação para descrever as beneficiárias, mulheres em situação de vulnerabilidade principalmente vítimas de violência doméstica e analfabetas.

relações hierárquicas explícitas. Como veremos nesta dissertação, a sociedade marroquina valoriza a autoridade de uns e a obediência de outros, o que legitima e reforça as assimetrias entre pessoas sendo, por isso, uma sociedade profundamente hierárquica. As relações familiares e conjugais não são imunes a estes tipos de processos. Por outro lado, é também uma sociedade que valoriza a autonomia pessoal, que se vem modificando com alterações estruturais nas relações de consumo, laborais, entre géneros, entre gerações.

Introduzir o tema desta tese, que aborda a conjugalidade através de vidas femininas em Marrocos não é tarefa fácil. Desde já, porque os conceitos atropelam a fluidez do discurso, impondo ressalvas e condicionantes, necessárias para precaver interpretações que não se coadunem com as minhas intenções. Falar de conjugalidade em Marrocos requer clarificações prévias. Em primeiro lugar, porque este contexto tem sido integrado dentro das chamadas «sociedades árabes e islâmicas», o que não só contém um léxico específico a uma tradição antropológica regionalista (ou seja, a uma área cultural, o «Médio Oriente e Norte de África») como se tem encontrado relativamente isolado dos principais desenvolvimentos teóricos da Antropologia no final do século XX e princípios do século XXI. Esta é, na realidade, a conclusão de Bowman (2012), que alerta para a necessidade de tratar as realidades sociais contemporâneas das sociedades do Médio Oriente e do Norte de África, não como enclaves habitados por seres excepcionais mas por seres humanos, ricos em história e profundamente envolvidos na modernidade e na política contemporânea.

Os acontecimentos de 2011 em muitos países árabes (a denominada «Primavera Árabe») reactivaram o interesse nos processos contemporâneos que atravessam muitos destes países e sociedades sem, no entanto, que tal se reflecta num trabalho profundo de recolha e análise, contribuindo frequentemente para alimentar a *exotização* de muitas populações. Tal como Bowman, e outros autores antes dele (cf. Abu-Lughod 1989, Eickelman 1997, Fernea e Malarkey 1975 e Silva 1997a), defendo que, se áreas culturais continuam a moldar a produção de conhecimento na Antropologia, organizando departamentos, revistas científicas e temas de pesquisa, elas não devem delimitar análises teóricas ou escolhas interpretativas. A generalização, tão necessária a qualquer ciência, mas em particular às ciências sociais, obriga a uma constante circulação entre diferentes escalas de análise e à inclusão de situações, condições e contextos que não são facilmente generalizáveis.

Também em Marrocos cresce uma Antropologia empenhada em criar a sua própria tradição, contextualizando relações tributárias à academia francesa e enfrentando, por isso, uma dependência à antiga metrópole na produção de conhecimento. Uma Antropologia que pretende olhar para a sua própria sociedade mas também para aqueles que, durante muito tempo, observaram e escreveram sobre Marrocos, invertendo as lógicas de poder associadas à produção de conhecimento. Exemplo disso é o trabalho do antropólogo Hassan Rachik *Le proche et le Lointain: Un siècle d'Anthropologie au Maroc* (2012) que analisa a produção de conhecimento que foi feito sobre o seu país, desde as abordagens orientalistas, aos relatos dos viajantes, e ainda à relação entre teoria e etnografia, aquela que alicerça e desmonta a construção dos *gatekeeping concepts* (cf. Appadurai 1986).

Por esta razão, é necessário acautelar que muito embora Marrocos seja um país frequentemente incluído nas chamadas «sociedades árabes ou islâmicas», também é o exemplo de que nem todas as populações que vivem nestas sociedades se identificam com a categorização étnica «árabe» (devido à berberidade, que é uma componente da sociedade marroquina) ou se revêm nas categorias «muçulmana» ou «islâmica» (um país onde crescem timidamente reivindicações por um Estado e espaço público laico). Importa, no entanto, defender uma economia de palavras e de conceitos, que é necessária para levar a bom porto qualquer análise antropológica que se queira aprofundada e esclarecedora. Permanecer nas armadilhas do discurso e dos conceitos inibe esse esforço de consideração que é a ciência antropológica e que se materializa numa vontade honesta de descodificar relações sociais, nas suas mais complexas configurações e processos.

Em Marrocos, as relações conjugais são secundarizadas em relação a outro tipo de laços devido a uma série de factores: a recorrência do divórcio, a prevalência da autoridade dos mais velhos sobre os jovens casais, as obrigações morais e económicas perante os pais, avós, irmãos, entre outros. Por esta razão, Mohammed Cherkaoui, conhecido sociólogo marroquino, no prefácio ao livro *Qui épouse qui, Le mariage en milieu urbain* de Mostafa Aboumalek (1994) refere que as pesquisas sociológicas sobre a escolha do cônjuge são raras em Marrocos e que muitos dos estudos se limitam ao domínio normativo do Direito. Foi, no entanto, ao acompanhar a associação de que falei no início desta introdução, a Association Féminine de Bienfaisance el Khir (doravante AFBK), em Essaouira, cidade onde realizei trabalho de terreno, que tive acesso aos discursos sobre conflitos associados à vida conjugal e pude acompanhar as actividades

do advogado que orienta os processos de divórcio e de pedido de pensão alimentar de muitas beneficiárias. Foi assim, e graças às relações pessoais que fui estabelecendo nesse período de investigação, que me foi possível compreender as expectativas e desencontros da conjugalidade em Marrocos e contribuir, assim o espero, para reduzir a escassez de estudos relativos a esta temática neste contexto. Esta investigação teve como recorte as mulheres das classes populares marroquinas, sobretudo sem alfabetização ou com pouca formação educacional, com poucos recursos económicos e cujas famílias são constituídas, *grosso modo*, de pequenos comerciantes e/ou agricultores/pescadores/pequenos artesãos. No entanto, as fronteiras entre classes sociais são por vezes difíceis de estabelecer, tanto na análise como no desenrolar do trabalho de terreno.

A literatura sobre género e sobre mulheres no Norte de África e Médio Oriente permitiu situar aquilo que a experiência intersubjectiva e a recolha estatística me foram demonstrando: a importância de reconhecer a prevalência dos laços patrilineares na sociedade marroquina, da construção de identidades de género na constituição de relações conjugais e ainda a relevância das reformas legais na alteração de concepções socialmente aceites e difundidas sobre conjugalidade. Foi através desse conhecimento que pude entender as transformações específicas da sociedade marroquina, que muito contribuíram para a alteração das relações conjugais e familiares.

Nas últimas décadas, a sociedade marroquina modificou drasticamente os seus padrões de consumo, a sua demografia, as suas leis (especialmente a Lei da Família<sup>2</sup>), as suas condições laborais, influenciadas pela liberalização e globalização económica, a crescente urbanização e escolarização e pela entrada da mulher no mercado de trabalho assalariado. Todos estes factores e outros ainda contribuíram para modificar a vida das marroquinas e dos marroquinos<sup>3</sup>. Ao longo deste trabalho é possível vislumbrar a maneira como vieram a contribuir para a transformação das expectativas das pessoas em relação à sua vida conjugal.

É impossível discutir a conjugalidade sem incluir uma análise do género. A abordagem a esta temática é realizada a partir de uma perspectiva feminina, incluindo forçosamente essa dimensão. As concepções de género da sociedade marroquina moldam uma diferenciação social entre homens e mulheres e estabelecem hierarquias

---

<sup>2</sup> Termo utilizado para referir-se ao código legal que regula as relações familiares (entre cônjuges, ascendentes e descendentes) em Marrocos e remodelada em 2004 por iniciativa do Rei de Marrocos.

<sup>3</sup> Por uma economia de palavras, optaremos pelo uso do plural masculino para descrever a população marroquina. Desde já, fica explicitado a inclusão de ambos os géneros nessa categoria.

entre pessoas que são, por sua vez, justificadas e legitimadas por e em noções que inundam a vida familiar, como o cuidado e a protecção. Este tipo de relações é enformado por características emocionais, que complexificam a análise da dimensão hierárquica. Uma análise da hierarquia implica compreender que as relações de poder são inundadas por noções de carisma, protecção, autoridade e que a vertente religiosa informa, legitima e dissemina discursos e práticas que estabelecem diferenças entre pessoas.

Durante muito tempo, o interesse de muitos investigadores em Marrocos esteve centrado no estudo da tribo, do Estado (entenda-se da monarquia) e nos processos de modernização da sociedade (cf. Harras 2004). Os dois primeiros temas permitiram identificar muitos dos mecanismos políticos específicos da sociedade marroquina e situá-los historicamente. Foi a cada vez maior presença de mulheres investigadoras, concomitante com a explosão da teoria feminista que ampliou os temas de estudo, incluindo a dimensão do género. No entanto, como refere Harras, esta dimensão de género, tornada uma questão pública em muitos contextos (através das reivindicações feministas), nem sempre se fez acompanhar por estudos das «estruturas de tamanho reduzido, mais privadas, e sem efeitos imediatos na cena pública» (*Ibidem*:34). Por esta razão, a Lei da Família marroquina tem sido tão analisada, porque ela representa uma nova concepção legal de família e influencia directamente os direitos das mulheres no âmbito familiar. Ela é discutida neste trabalho não como objecto privilegiado de análise mas como um dos elementos que ajuda a integrar as mudanças relativas à dimensão familiar.

Os estudos sobre género surgiram assim a partir de uma preocupação política, resultado ou da invisibilidade da mulher ou da forma estereotipada como era representada. O impacto destas novas abordagens fez-se sentir nos estudos e investigações sobre e nas sociedades árabes e islâmicas: as mulheres estavam na ribalta! A agência, a resistência ao patriarcado, a agilização de conceitos como *poder* tornaram-se instrumentos de compreensão do universo feminino. As mulheres surgiam como sujeitos activos e não passivos, afirmando-se autonomamente em contextos hegemonicamente masculinos.

Na literatura sobre género em contextos árabes e muçulmanos, a modéstia assumiu, num primeiro momento, um papel preponderante, na medida em que foi uma noção que incorporou o ideal feminino islâmico. O conceito foi inicialmente abordado através da ideia de vergonha nas sociedades mediterrânicas, da Europa do Sul ao Norte

de África. A timidez, a vergonha, a discrição foram tratadas como valores associados à condição feminina, organizada e definida pelo conceito de honra, um valor expressamente masculino. A vergonha emergiu como intimamente associada à honra<sup>4</sup>, conceito amplamente explorado na literatura sobre linhagens e segmentaridade.

Apesar das suas divergentes aproximações, esta literatura tratou de analisar a reprodução da segmentaridade como estrutura social, onde o idioma da honra e da liberdade era utilizado para compreender as componentes culturais e sociais das sociedades árabes. No final da década de oitenta do século XX, Abu-Lughod (1989) tecia fortes críticas às teorias da segmentaridade, e entre outros argumentos, protestava contra a não inclusão das mulheres na análise dos processos de aliança e disputa tribais. Os ideais da modéstia foram repensados, contextualizados e sujeitos a uma análise política e histórica. Autoras feministas escreviam sobre contextos que apenas haviam sido analisados por homens.

Esta literatura, escrita no feminino foi, durante algum tempo, estruturada por duas línguas e tradições académicas: por um lado, em inglês, uma produção sobretudo norte-americana, no chamado *Machreque* (o oriental – Egipto, Arábia Saudita, Líbano) e por outro lado, em francês, uma produção realizada pela academia francesa, com base no Magrebe (o ocidental – Marrocos, Argélia, Tunísia). Nos dois contextos de produção académica, muitas das autoras são originárias dos países onde realizaram as suas pesquisas, muito embora estejam sediadas em universidades norte-americanas, inglesas ou ainda francesas. Esta é uma divisão arbitrária e geral; como veremos, as fronteiras das áreas de estudo e de produção académica não são lineares e frequentemente se sobrepõem.

Em relação ao contexto marroquino é ainda importante assinalar o crescimento de uma academia em castelhano, sobretudo centrada no estudo das migrações entre Marrocos e Espanha (Jiménez 2011), a sua relação com o género e com idade (Ramírez 1998, Téllez 2011) ou ainda sobre associativismo feminino muçulmano (Ramirez 2004, 2006).

Os trabalhos sobre género/família/mulheres realizados em inglês têm um teor fortemente analítico e desconstrutivista, já que a academia em língua inglesa, sobretudo norte-americana, tem uma maior tradição nos estudos do género e é marcadamente reflexiva. Por essa razão, as opções teóricas tomadas nesta tese baseiam-se muito nestas

---

<sup>4</sup> Para o Magrebe: Gellner (1969), a colecção de Gellner e Micaud (1972), Hart (1970), Munson Jr. (1993a), para o Mediterrâneo a colecção de Peristiany (1971) e Herzfeld (1980).

abordagens, na medida em que são úteis na reflexão sobre a experiência de terreno, já que contemplam uma análise crítica das condições históricas da desigualdade entre géneros nestes contextos. Vejamos algumas das contribuições mais importantes em língua inglesa e francesa e porque são destacadas nesta dissertação.

Sara Altorki (1986) estudou, na Arábia Saudita, a modificação das práticas familiares das mulheres das elites. A autora identifica a mudança nos padrões residenciais entre a geração jovem e descreve como estas mulheres, que não sofrem de problemas financeiros, desejam aproximar-se de ideias locais de modernidade. Altorki descreve o que é socialmente esperado das jovens mulheres casadas e como a neolocalidade se assume como a procura de uma autonomia de decisão destas mulheres face às famílias alargadas. Este estudo é inovador não só por analisar os comportamentos das elites, mas também por priorizar o estudo das relações conjugais dentro das relações familiares mais ampla, baseando-se em contextos urbanos.

Lila Abu-Lughod no estudo *Veiled Sentiments* (1999 [1988]) mostra que a poesia permite às mulheres beduínas egípcias apelar aos valores de protecção e da responsabilidade que detêm os mais fortes, sobretudo os homens e os mais velhos. A abordagem da autora permite compreender o quão importante é para os beduínos uma conduta guiada pela moral da honra e da modéstia, mas que a poesia contém a possibilidade de mover as pessoas por outros princípios e por outras emoções. Neste sentido, a sua obra foi inovadora, porque demonstra, por um lado, um código moral rígido e, por outro, a valorização contextualizada das emoções. Os valores da honra, aqueles que justificam e legitimam socialmente a superioridade masculina entre os beduínos, são também aqueles que justificam a preocupação que os mais fortes devem sentir pelos mais fracos – as mulheres e as crianças – atendendo ao seu sofrimento e incapacidade de acção (porque numa situação de inferioridade). A poesia é altamente valorizada na sociedade beduína muito embora seja igualmente arriscada, contra a religião e imprópria: esta ambiguidade não é, no entanto, indicativa da sua oposição ao sistema moral da honra: «A poesia como um discurso de provocação ao sistema simboliza a liberdade – o valor último do sistema e o vínculo essencial ao código da honra.» (Abu-Lughod 1999:252). Com este estudo, Abu-Lughod contribuiu para demonstrar as complexas relações de poder entre homens e mulheres na sociedade beduína, mas também para retirar as mulheres dos espartilhos orientalistas, politizando as suas acções e mostrando as suas habilidades em mobilizar a seu favor as mesmas lógicas que causam a sua posição subalterna.

Arlene Macleod (1991) realizou um interessante estudo sobre a utilização do véu entre as mulheres da classe média-baixa na cidade do Cairo, no Egipto. Para a autora, a uso do véu permite compreender uma série de transformações sociais e económicas que estas mulheres estavam a viver na década de oitenta, na medida em que é um símbolo ambivalente. Usfruindo da generalização da educação, muitas mulheres adquiriram a instrução necessária para ocupar postos de trabalho na administração e serviços públicos, o que lhes permitiu contribuir economicamente para o seu agregado familiar e aceder a uma série de bens de consumo, antes difíceis de obter. O reaparecimento da utilização do véu entre as mulheres mais jovens encontra-se ligado a uma ambivalência que é inerente a este processo: o facto de trabalharem fora de casa dá-lhes uma liberdade de movimentos, uma independência económica e o acesso (ainda que limitado) a uma economia de consumo mas impossibilita-lhes cumprir com os requisitos familiares e de género moral e socialmente aceites, como ficar em casa a cuidar das tarefas domésticas e dos filhos.

O véu é uma das formas encontradas por estas mulheres para manifestar a sua «acomodação» aos valores de género e é, ao mesmo tempo, uma resposta às difíceis condições de vida que experimentam quotidianamente. Assume-se como um elemento de acção e de protecção. Esta realidade, o desejo de corresponder a valores de género socialmente aceites, não implica, no entanto, que queiram abdicar de determinadas conquistas alcançadas. Esta situação assemelha-se, como veremos, à de muitas mulheres marroquinas das classes populares (e media-baixas), o que permite estabelecer recorrências e tendências que, apesar da uma distância temporal e geográfica entre os estudos, revelam valores, comportamentos e processos similares.

Suad Joseph (1999a) edita *Intimate Selving in Arab Families: Gender, Self and Identity*; que reúne desde os relatos biográficos e autobiográficos às abordagens etnográficas e que explora as relações familiares no Líbano e no Egipto. Na introdução do livro, a autora alerta para a centralidade da família nos contextos árabes e desenvolve o conceito de «conectividade patriarcal» para reflectir sobre «a produção de pessoas com fronteiras difusas, respondendo e requerendo o envolvimento de outros, o que pode facilitar o exercício do poder patriarcal, criando *selves* potencialmente sujeitos ao controlo.» (1999:13). Neste sentido, Joseph e as demais autoras dos artigos deste livro defendem que a hegemonia masculina não deve ser pensada como um processo apenas de imposição, mas antes como um «process of becoming» em que os sujeitos se socializam em redes familiares altamente marcadas por linguagens emotivas. Para a

autora, muitos dos estudos académicos sobre as famílias árabes têm privilegiado a estrutura social e as dimensões culturais e não tanto o processo através do qual estas relações «produzem» *pessoas*. A relação entre amor e poder é central nas relações familiares e é indicativa dessa conectividade patriarcal.

Saba Mahmood, no livro *Politics of Piety* (2005), discute conceitos como agência e resistência através da experiência etnográfica que viveu entre as mulheres dos movimentos femininos das mesquitas do Cairo no Egipto. A actividade das mulheres das mesquitas demonstrava a adesão aos valores da segregação e da modéstia. Através destes, as mulheres reconstruíam o sentido do que é ser-se muçulmana num país de tradição estatal secular, como o Egipto. A procura de uma maior devoção representava, para estas mulheres, uma procura espiritual que se expressava numa vigilância atenta sobre o seu próprio corpo e práticas. Para Saba Mahmood o estudo desta realidade obrigou-a a reflectir sobre os pressupostos da crítica feminista, com a qual ela se identificou politicamente, mas que não se tornam úteis enquanto instrumentos de descodificação da realidade. A agência, conceito que veio permitir uma descrição mais focada na acção do sujeito do que na imobilidade das estruturas, não pode apenas ser concebida através da resistência ou da subversão: «Tenho argumentado que, na medida em que a academia feminista enfatiza esta forma politicamente subversiva de agência, tem ignorado outras modalidades de agência, de cujo significado e efeitos a lógica da subversão e resignação dos termos hegemónicos do discurso não dá conta.» (2005:153 confirmar página).

No Norte de África, a produção em francês não deve ocultar os trabalhos pioneiros de Vanessa Maher, *Women and Property in Morocco* (1974), que aborda a relação entre as práticas matrimoniais das mulheres rurais e citadinas e sua relação com a propriedade; de Susan Schaefer Davis, *Patience and power, women's lives in a Moroccan village* (1987) ou ainda, mais recentemente, o de Fatima Sadiqi, *Women, Gender, and Language in Morocco* (2003). Destaca-se para o contexto argelino o livro de Willy Jansen, *Women without Men*, na medida em que demonstra as situações de marginalidade em que as mulheres se encontram por viverem sem homens de referência (pais, maridos) e como isso motiva uma determinada especialização de actividades (por exemplo, parteiras, videntes, empregadas) ou motiva, na adversidade, o desafio a regras recorrentemente responsáveis pela subalternidade feminina.

Uma parte considerável da literatura sociológica sobre género produzida em Marrocos tem-se dedicado ao estudo da mulher, priorizando a sua condição social e

económica e os entraves à sua emancipação na esfera pública, sobretudo em termos de igualdade de direitos e deveres com os homens. Por esta razão, esta literatura tende a focar as realidades jurídicas, políticas, económicas e sociais mais amplas, contribuindo para desenhar os traços gerais do estatuto da mulher em Marrocos. A recolha etnográfica não tem sido privilegiada recentemente nestas abordagens, cujas agendas políticas tendem a enunciar as transformações da sociedade marroquina, entre as trajectórias passadas e as políticas presentes e futuras.

A crescente urbanização, a escolarização, a entrada da mulher no mercado de trabalho, as migrações rural-urbano, a emigração, o turismo são transformações sociais que têm forjado novas configurações na sociedade marroquina desde a sua independência em 1956, gerando novas expectativas, inclusive nas relações entre homens e mulheres. As situações de marginalidade, de exclusão económica, de violência e de estigma social vieram a ser tratadas numa perspectiva que tem como horizonte a possibilidade de melhorar a situação da mulher e de originar uma mudança de «mentalidades» da população marroquina (cf. Ennaji 2008, Sadiqi 2010, Zerari 2006). No entanto, muito embora estas abordagens sejam úteis para entender as problemáticas do género em Marrocos, sobretudo a sua naturalização e as condições de desigualdade, elas não permitem analisar como a segregação e a hierarquia se constituem enquanto dimensões motivacionais para a acção, cuja compreensão não pode ser reduzida à inventariação dos estereótipos ou de mecanismos de exclusão e de passividade.

Em francês, destacam-se, por serem pioneiros e representarem as primeiras abordagens às questões femininas, os trabalhos de Soumaya Naamane-Guessous, *Au delà de toute pudeur* (2001[1988]) e de Juliette Minces, *La femme dans le monde arabe* (1980), que são no entanto muito essencialistas. Uma figura incontornável dos estudos sobre o género é Fatima Mernissi, conhecida feminista e socióloga marroquina, traduzida em diversas línguas, tendo escrito trabalhos de natureza académica (como *Beyond the Veil: Male – Female dynamics in Muslim Society* 2011 [1985] versão inglesa), mas popularizada por ensaios como *L'Amour dans les pays musulmans* (2007) ou *L'Harem Européen* (2003). Além disso, o trabalho colectivo e editado em Marrocos *Femmes, Culture et Société au Maghreb* (Bourquia *et al.* 2000 dois volumes), reúne artigos de natureza académica sobre Marrocos, Argélia e a Tunísia, o primeiro volume tratando de noções culturais sobre o género e a família e o segundo dedicado às dimensões políticas e legais. O trabalho de Alami Mchichi, *Genre et politique au*

*Maroc : Les enjeux de l'égalité hommes-femmes entre islamisme et modernisme* (2002) confronta visões defendidas pelos sectores islâmicos e modernistas da sociedade sobre o género. Além disso, e em Marrocos, Abdessalam Dialmy (2008) tem realizado estudos sobre sexualidade, masculinidade e as dimensões não heteronormativas do género masculino.

Muitos destes estudos pretenderam mostrar que as abordagens feministas inscritas no pensamento e academia ocidentais nem sempre espelhavam as vidas das mulheres que viviam nestes contextos, já que olhavam acriticamente para a sua situação. Alertaram para a necessidade de localizar as lutas e de olhá-las histórica e socialmente, visualizando a agencialidade feminina tanto na resistência como na adesão aos valores socialmente dominantes. O trabalho académico que proponho realizar vem na continuidade desta genealogia de pensamento, na medida em que pretende complexificar noções como resistência ou conformidade a ideias de masculinidade e feminilidade socialmente partilhadas.

Esta dissertação está longe de esgotar toda a produção académica realizada sobre género em Marrocos ou noutros países árabes. A produção contemporânea é imensa e vinda das mais variadas regiões do globo. Tal como afirma Silva (1997), a situação periférica da academia (e da Antropologia) portuguesa face a outros pólos de produção académica e a conseqüente necessidade de circular entre várias línguas (sobretudo o francês, o inglês e o castelhano), permitiram-me ter acesso a várias tradições de análise que contribuíram para enriquecer a análise, mas que impediram abarcar toda a literatura (numa ou em várias línguas).

Apesar da situação periférica da academia portuguesa, um grupo de antropólogos tem-se dedicado ao estudo das sociedades árabes e/ou muçulmanas (não priorizando necessariamente as questões de género). O trabalho de Maria Cardeira da Silva foi pioneiro. O seu livro, intitulado *Um Islão Prático* alertou para a importação «de modelos feministas ocidentais da análise dos géneros para contextos diferentes daqueles que o produziram» (1999:71). Tendo realizado trabalho de campo na *medina* de Salé, mostra como as mulheres das classes populares rentabilizam as categorias culturais *mainstream* através dos poucos recursos sociais e económicos que têm à sua disposição. Ao fazerem-no estão, através da sua situação de marginalidade social e económica, a construir um *Islão prático*, onde a modéstia convive com outras práticas que a subalternizam e secundarizam. No fundo, não é o Islão escrituralista (cf. Geertz 1971 [1968]) que é utilizado pelas mulheres da *medina* de Salé; é antes um Islão

marcadamente popular, que obriga, assim o mostra Silva, a uma necessária contextualização histórica e social das práticas religiosas e dos seus ideais, entre os quais a modéstia feminina.

Outros trabalhos e temas de pesquisa e contextos têm surgido, destacando-se na Mauritânia o trabalho de Francisco Freire (2009, 2014), que aborda a vitalidade da vida tribal, de Joana Lucas (2013), que observa os discursos coloniais franceses sobre o território mauritano e de Silva (2006) sobre a relação entre turismo, género e outras estratificações sociais. Em Marrocos, é de salientar o trabalho de Hugo Pereira (tese de mestrado defendida em 2013) sobre o Movimento 20 de Fevereiro, o trabalho em curso de Ana Neno (2012) sobre as práticas e discursos de patrimonialização do passado português ou ainda de Francesco Vacchiano, sobre jovens e movimentos migratórios (com Jiménez 2012 e 2014). As temáticas do turismo e da patrimonialização e das relações entre Portugal e os países árabes e islâmicos também têm merecido um lugar de destaque na abertura da academia portuguesa a estes contextos (Silva, org., 2013). Sobre o epíteto de contextos muçulmanos, é ainda de destacar o trabalho de José Mapril (2012) sobre as comunidades bangladechianas em Portugal.

Este crescimento e abertura de novos horizontes tanto na Antropologia como nas outras ciências sociais e humanas, que muito contribuiu para colocar Portugal entre os países com uma diversa e rica produção académica, encontra-se actualmente em perigo devido às actuais políticas para a ciência, cada vez mais vocacionadas para o mercado de trabalho e para uma aplicação economicista. Esta abordagem não toma em consideração que semelhantes estudos podem ter outro tipo de ganhos, inclusivamente económicos e políticos, mas não medíveis por taxas de lucro ou por lógicas meramente empresariais. Tendo em conta que esta tese foi escrita num período de ajustamento estrutural em Portugal, durante uma política de austeridade empobrecedora, fica desde já expressa a mais sincera preocupação com o futuro da ciência e dos estudos em contextos árabes e islâmicos, esperando que não venham a perder o espaço que entretanto conquistaram na academia portuguesa.

## DEFINIÇÃO DE CONCEITOS

Face à ampla bibliografia crítica sobre a naturalização das diferenças de género entre pessoas e das relações familiares, tanto na Antropologia (por ex. Collier e Yanagisako,

edt., 1987, Schneider 1984, Strathern 1988) como nos estudos de género (por ex. Butler 2008 [1990]), torna-se fundamental esclarecer o uso de conceitos que se fará ao longo desta tese. Neste sentido, as relações conjugais em Marrocos que focamos neste trabalho são heterossexuais, baseadas numa união matrimonial/casamento legalizado, desde logo, porque é o único aceite. Prefere-se a utilização da noção de unidade conjugal/relação conjugal/conjugalidade/relação matrimonial em vez de unidade ou família nuclear, uma vez que o conceito não encerra em si mesmo a ideia de um corpo isolado sobre um núcleo, prevalecendo um enfoque no tipo de relação. A noção de conjugalidade inclui-se noutra mais ampla, a de relações familiares, que aqui podem ser entendidas como a unidade conjugal, que inclui pais e filhos não casados ou a família extensa, que abrange outros membros da família. Para simplificação, faço uso de uma Antropologia mais positivista:

«A família extensa [...] resulta da extensão, no tempo e por intermédio de laços de casamento, das relações entre pais e filhos. Numa sociedade de filiação diferenciada (linear), a família extensa pode coincidir com o grupo formado pelos membros de um segmento de linhagem (uma linha de filiação ou uma linhagem mínima), os seus cônjuges e os seus filhos. Numa sociedade de filiação indiferenciada (cognática), ela corresponde, idealmente, ao grupo formado por um casal e as famílias conjugais de todos os seus descendentes.» (Augé et al. 1975:51 e 52)

A família extensa refere-se a uma extensão das relações de parentesco, por consanguinidade ou por afinidade; pode desta forma incluir os pais, filhos, irmãos, avós, tios, primos. No caso marroquino, e como se verá ao longo desta dissertação, a família está organizada pela descendência agnática, ou seja: «os filhos fazem parte do grupo de parentesco do pai, o que significa que só os homens transmitem o parentesco (filiação agnática)» (Augé *et al.* 1975:22). No entanto, tal observação apenas contém meia-verdade: é necessário complexificá-la o que neste momento é útil para esclarecer o ponto de partida desta tese. Na sociedade marroquina, a pertença a um grupo de parentesco é definida pela descendência agnática, não querendo isto dizer que não existam outros pressupostos para organizar relações familiares, sobretudo desde uma perspectiva feminina. Família conjugal e família extensa referem-se a tipos de relações que podem ser definidas pela afinidade e pela consanguinidade e que podem implicar residência conjunta ou não. A contribuição de Hildred Geertz (1979) foi fundamental: o seu estudo de caso sobre um bairro familiar em Sefrou dá conta das diversas formas que os sujeitos utilizam para construir redes e elos de ligação e como estas se relacionam com o espaço e com a casa. Este tipo de dinâmicas será explorado neste trabalho.

Outro esclarecimento é essencial. Usa-se indistintamente *Mudawwana*, Lei da Família, Código de Estatuto Pessoal para se referir ao documento legal com o título em árabe *Mudawwana al-usra*, ou seja, o código de leis que governa a família no sentido mais estrito, entre ascendentes e descendentes e entre cônjuges. Em francês, a edição deste documento é intitulado *Code de la Famille*. Em inglês é frequentemente traduzido por *Personal Status Code*.

## ESTRUTURA DA TESE

A libertação das abordagens dicotômicas ao género e ao parentesco, depreende, de acordo com Collier e Yanagisako (1987), um programa específico para analisar «todos» sociais e que se baseia num esforço tripartido que envolve 1) a explicação dos significados culturais, 2) a construção de modelos que contemplem a relação dialéctica entre práticas e ideias na construção de desigualdades sociais e 3) uma análise histórica da continuidade e da mudança. Este é um esforço que me acompanhou ao longo da escrita deste trabalho, onde tentei evitar abordagens culturalmente essencialistas ou a redução das relações sociais a mecanismos de poder e de criação de desigualdades.

A dissertação encontra-se dividida em três blocos. O primeiro é a introdução ao tema de pesquisa. Inclui esta introdução (Capítulo I), o Capítulo II, que sendo eminentemente metodológico, demonstra a construção do objecto de estudo e o Capítulo III, onde faço uma breve descrição sobre os contextos onde realizei trabalho de terreno.

Um segundo bloco, que constitui o núcleo central da tese, é composto por quatro capítulos. O Capítulo IV introduz o enfoque teórico que é dado para compreender a constituição das relações hierárquicas na sociedade marroquina, enquadrando as assimetrias de género dentro de assimetrias sociais mais amplas. O Capítulo V discute como as diferenças de género são constituídas ao longo da socialização das pessoas, o que se articula com outras formas de diferenciação social (idade, classe social, nacionalidade). Neste sentido, essas diferenças de género determinam as hierarquias na relação conjugal e familiar. Estas são naturalizadas e emocionalmente vividas através de noções como a protecção e o cuidado. O capítulo VI analisa o fosso existente entre as expectativas da vida matrimonial e a realidade dos marroquinos e das marroquinas, sobretudo das classes populares. Discutem-se os ideais que informam muitas das escolhas dos marroquinos e a relação entre estruturas de relação historicamente

persistentes – a autoridade dos mais velhos – e as especificidades da sociedade marroquina actual – a valorização das escolhas pessoais em detrimento das escolhas dos outros mas também as dificuldades económicas em constituir uma unidade conjugal que tenha por base esses pressupostos. São igualmente abordadas questões específicas à conjugalidade marroquina como a poligamia, a importância da fertilidade e da descendência, a astúcia das mulheres em articular situações que lhes são socialmente desfavoráveis. Finalmente, o capítulo VII dá um salto de escala e discute o Islão e a modernidade no debate sobre a Lei da Família em Marrocos. Inclui-se as reivindicações actuais feitas a nível local e estabelece-se uma comparação com os debates que a alteração à Lei da Família suscitou. Este capítulo permite enquadrar conjuntamente as mudanças anteriormente descritas.

Um terceiro bloco inicia-se com um estudo de caso (Capítulo VIII) sobre uma propriedade familiar numa pequena vila marroquina, onde se analisa as diferentes conexões entre familiares e cônjuges que são, simultaneamente, vizinhos. Por outro lado, aborda-se a importância da ideologia agnática na organização desta propriedade familiar apesar da diversificação de estratégias matrimoniais entre várias gerações. Este estudo de caso é um exemplo etnográfico que ilustra a relação entre continuidade e mudança nas famílias marroquinas. Por fim, o último capítulo, o conclusivo, articula a relação entre o estudo da conjugalidade e das relações familiares, a recuperação de velhos temas da Antropologia e a importância das opções políticas da monarquia marroquina na constituição da Lei da Família, contribuindo para a persistência de determinados laços entre as pessoas.

As traduções das citações realizadas nesta tese são da minha inteira responsabilidade. Os nomes das pessoas e de alguns lugares foram alterados para protecção do anonimato dos envolvidos nesta investigação.



## CAPÍTULO II

### ABERTURA: UNIVERSO ETNOGRÁFICO

Realizei trabalho de terreno em Essaouira entre o mês de Maio de 2010 e Março de 2012, embora esta estadia tenha tido pausas e ausências. Os primeiros dois meses foram meramente exploratórios e ainda muito marcados pelo meu projecto de investigação inicial com o título *Que 'Cultura' em Essaouira? Associativismo, turismo e diversidade sociocultural numa cidade da costa marroquina*<sup>5</sup>. Esta proposta partiu da identificação do discurso turístico como contendo uma acentuada dimensão cultural e artística e propunha compreender estratégias locais ao nível do associativismo cultural e suas interacções com políticas turísticas vocacionadas para a cultura e as artes. Durante a estadia inicial, entrevistei líderes associativos e pessoas influentes na vida cultural e artística de Essaouira e verifiquei a ausência de um tecido de associativismo cultural. As excepções encontradas foram a Association Essaouira-Mogador e a Alliance-Franco Marocaine de Essaouira.

A primeira é uma associação cultural fundada por André Azoulay, uma figura importante no contexto local e nacional, conselheiro financeiro do Rei de Marrocos. Apesar da importância da associação na dinamização turística da cidade, esta não tinha, à altura, uma programação regular e, embora albergasse algumas associações locais, as suas actividades eram pontuais. A segunda, cujo estatuto de associação a diferencia das demais Alliance Française presentes em Marrocos (não depende da Embaixada Francesa), tem por objectivo a divulgação e aprendizagem da língua francesa. Conta com um programa de exposições e eventos culturais ao longo do ano que, no entanto, apenas atraem uma minoria da população local, sobretudo estrangeiros, artistas locais e uma classe média/alta letrada.

---

<sup>5</sup> Esta proposta vinha na continuidade de um trabalho já desenvolvido como bolsa de investigação no âmbito de dois projectos de investigação: «Castelos a Bombordo: Práticas de Monumentalização do Passado e discursos de cooperação cultural entre Portugal e países árabes e islâmicos» (POCTI /ANT / 48629 / 2002 financiado pela Fundação para Ciência e Tecnologia) e «Castelos a Bombordo II: Práticas e Retóricas de Monumentalização do Passado Português, Cooperação Cultural e Turismo em Contextos Africanos» (PTDC/ANT/67235/2006. 2007 financiado pela Fundação para a Ciência e Tecnologia) ambos coordenados pela Prof. Dra. Maria Cardeira da Silva. Foi ao abrigo deste segundo projecto que realizei a tese de mestrado com o título *Aproximar os Homens e as Culturas: Etnicidade e discursos sobre a cultura no universo associativo de Nouakchott, Mauritânia*, supervisionada pelo Prof. Dr. Ramon Sarró e pela Prof. Dra. Maria Cardeira da Silva e defendida em 2008 no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.

Seguindo o conselho dos meus orientadores, após abandonar o projecto inicial, decidi permanecer na cidade, tentando construir vida, deixando que o espaço definisse o meu quotidiano. De forma angustiada, fui obrigada a enfrentar a premissa de que a produção de conhecimento antropológico não parte de hipóteses mas sim de problematizações (Viegas e Mapril 2012) e que estas iam ganhar forma à medida que interagisse com a vida em meu redor. Era preciso construir um quotidiano e relacionar-me com as pessoas. O trabalho de terreno que realizei em Essaouira teve diferentes estratégias de aproximação à realidade local. Por um lado, fui desenvolvendo relações de amizade, sobretudo com mulheres que conheci acidentalmente. Através delas, foi possível conhecer famílias e um dos estudos de caso desta tese foi realizado a partir do contacto com uma família cuja filha conheci em Essaouira, e embora residisse numa vila a 60 km da cidade, desenvolvi relações de proximidade com vários dos seus membros. Mas outras famílias me abriram as portas das suas casas o que possibilitou conhecer outras histórias e dinâmicas. Foram três (famílias) que se disponibilizaram a fazer comigo uma reconstrução das suas genealogias, o que me permitiu compreender as movimentações espaciais das pessoas, ocupações laborais, casamentos preferenciais, histórias e especificidades das personagens familiares. Muito do material etnográfico foi recolhido através de uma vivência partilhada em casas de pessoas.

Outra parte do trabalho de campo foi realizada na Association Féminine de Bienfaisance el Khir. Recolhi informações sobre as beneficiárias, através dos *dossiers* que são criados pelo Centro de Escuta<sup>6</sup>. As fichas de informação contêm as histórias das mulheres, as suas características socioeconómicas, a ajuda que procuram, assim como toda a informação jurídica relativamente ao seu caso. Realizei também entrevistas com algumas das mulheres que vão ao Centro e que se encontravam a realizar uma formação oferecida pela associação. Além disso, acompanhei o advogado da associação em algumas das suas actividades e contei com a sua preciosa ajuda para explicar-me os casos de várias mulheres, as soluções jurídicas e as incongruências do Código de Estatuto Pessoal marroquino. Através dele conheci dois tribunais, os meandros burocráticos e os trâmites a realizar cada vez que iniciava um procedimento para uma beneficiária.

Recolhi igualmente entrevistas junto da presidente, psicólogo, advogado e funcionárias da associação. Acompanhei inúmeras das actividades que realizaram, como

---

<sup>6</sup> O Centro de Escuta atende mulheres que procurem ajuda quando são vítimas

por exemplo o aniversário da associação, a quebra do jejum num orfanato durante o Ramadão, a realização de uma formação sobre a violência doméstica a jovens na Escola de Formação Profissional de Essaouira, ou ainda a visita à Maternidade do Hospital de Essaouira no Dia da Mulher. Acompanhei o dia-a-dia da associação e os problemas e soluções diárias que iam sendo encontradas. Além disso, aí frequentei aulas de árabe dialectal marroquino, actividade que me permitiu a inserção nesta realidade, assim como conhecer os beneméritos estrangeiros que a apoiam, enquadrando-a num panorama mais vasto de redes que englobam a cidade.

Optei por recorrer a vinhetas para apresentar algumas das opções e questões relacionadas com a metodologia. Estas ajudam a compreender a constituição do meu tema de pesquisa e a enquadrar a condução deste trabalho de investigação.

## IMPREVISTOS E AMIZADES

Correspondendo ao ímpeto simultaneamente etnográfico e pessoal, a constituição de amizades revelou-se essencial para a minha vida em Essaouira. Esta não é uma reflexão sobre a minha vivência pessoal da experiência de campo, antes sim uma justificação para o tema de pesquisa. É um erro reduzir qualquer esforço etnográfico a uma colecção de relações guiadas exclusivamente por um «interesse antropológico», já que, quando se chega a um local que não se conhece, fazer amizades é também uma estratégia de sobrevivência. Não é só a solidão que nos assola, mas também o receio do fracasso, de ser incapaz de realizar um trabalho de campo como os outros fizeram. A amizade é imprevisível e dependente das circunstâncias do contexto e através dela fui reformulando as perguntas etnográficas (cf. Viegas e Mapril 2012) que me guiaram no terreno.

Alberguei-me inicialmente numa velha casa na *medina*, na residência de um artista estrangeiro que se fixou em Essaouira há mais de vinte anos. Foi aí que vim a conhecer a minha primeira interlocutora, Maryam, que era empregada doméstica. Falava relativamente bem francês, língua que utilizava para comunicar com os seus patrões e era uma mulher forte e bem-disposta. Um dos seus irmãos tinha sido emigrante, e no estrangeiro tinha conhecido e feito amizade com o dono desta casa. Foi ele que lhe arranjou trabalho naquela casa depois de Maryam se ter divorciado.

Trabalhava apenas da parte da manhã e por isso, comecei a convidá-la para passearmos juntas à tarde, com o pretexto de que precisava de conhecer melhor a

cidade. Com ela trazia a filha, de quatro anos. Só mais tarde vim a compreender porque Maryam preferia falar comigo em francês, mesmo quando insistia para que me ensinasse o árabe dialectal marroquino. Evitava assim que a filha compreendesse o que me contava. Vivenciava o isolamento decorrente do seu divórcio e tinha poucas pessoas, ela mesma o dizia, com quem podia partilhar as suas angústias. Fora do trabalho passava a maior parte do tempo com a filha e não gostava que ela ouvisse todos os ressentimentos que sentia em relação ao ex-marido, que também era pai da criança. A minha permanência prolongada serviu assim para constituirmos uma regularidade nos nossos encontros e uma proximidade que me permitiu conhecer em profundidade os desafios de ser uma mulher divorciada sem grandes recursos económicos.

Foi através da pesquisa bibliográfica que realizei na Mediateca da Alliance Française de Essaouira que fiquei a conhecer Hayat, uma jovem mulher marroquina, que aí trabalhava como bibliotecária. Desde os primeiros dias contei com a sua simpatia e préstimo; indicava-me e procurava livros sobre Essaouira e contava-me histórias sobre a cidade. Hayat adorava conversar e com ela vim também a conhecer muitos locais da cidade. Quando nos conhecemos, estava a tratar da documentação necessária para o seu casamento com um francês, residente em Marrocos há 15 anos. As nossas conversas giravam em torno do casamento e com ela conheci as implicações legais da conjugalidade em Marrocos, sobretudo quando me alertou para o facto de o casamento ser o único meio permitido para o reconhecimento paternal dos filhos. Na Mediateca contava-me as aventuras (por vezes aflitivas) na administração marroquina, que incluíram o desaparecimento temporário da papelada para o casamento devido ao desentendimento entre pessoas das diversas instituições envolvidas. Explicou-me as principais regras da burocracia marroquina para a realização do casamento entre um marroquino e um não-marroquino, com a necessária conversão do homem ao Islão. Com o tempo, acompanhei-a na preparação da festa do seu casamento, desde a contratação dos fotógrafos, às idas ao cabeleireiro e à escolha dos vestidos<sup>7</sup>. Foi a única festa de casamento a que assisti durante o meu trabalho de campo e ela foi a primeira entrada para um contexto residencial familiar.

---

<sup>7</sup> A contratação de uma empresa responsável pela organização quase integral do casamento (decoração, banda de música, *negafa-s*, as mulheres que vestem a noiva e que a cuidam durante toda a cerimónia), que os marroquinos chamam *traitor*, incluí o aluguer de seis fatos, que são usados ao longo da noite pela noiva, e que se assemelham a vestidos tradicionais de vários locais de Marrocos. O último, o vestido branco, *à l'européenne*, foi o vestido que a noiva mandou fazer e que preservou como recordação do evento.

Foi a diversidade dos percursos das pessoas que fui conhecendo que acabou por desmontar grelhas analíticas que, muitas vezes, estão ancoradas no exercício de entendimento antropológico do mundo e que torna a produção escrita desse conhecimento difícil e angustiante. O esforço de compreender o que as pessoas fazem, porquê e como, obriga a situá-las num universo social que o contacto diário dilui, tornando as componentes estruturantes da sociedade altamente íntimas e biográficas. As amizades com Maryam e Hayat, mas também com outras mulheres mostraram-me, desde o início, a dificuldade em descrever opções de vida em função de categorias sociais e culturais. É, no entanto, a descrição etnográfica que melhor faz justiça a esta dificuldade, na medida em que, ao mesmo tempo que é subjectiva contém os elementos necessários para a análise cultural e social. A descrição etnográfica é, também, o resultado de uma escolha dos acontecimentos a narrar e, por isso, sentimos que nem sempre incluímos todas as dimensões importantes para compreender e situar aqueles que conosco «construíram mundo» (cf. Pina Cabral 2012).

## AHMED E KAOUTAR: FAZENDO DE CUPIDO

Tinha sido Ahmed, que conhecera no quiosque onde trabalhava Ibtissam, que me levara a ver um dos primeiros apartamentos que procurei na cidade de Essaouira. Depois disso, convidou-me para ir a sua casa, e no seu tom e atitude respeitáveis, avisou-me de antemão que a sua mãe estaria presente. Ahmed jamais me iria convidar para estarmos os dois sozinhos em sua casa. Esta era a maneira respeitável de conversarmos os dois e Ahmed, tendo estudado Filosofia, interessava-se pelo meu estudo em Marrocos. Originário de Casablanca, tinha-se fixado em Essaouira, onde geria e era proprietário de diversos pequenos negócios. A mãe era viúva e passava a maior parte do tempo com as irmãs e irmãos em Casablanca mas, por vezes, vinha cuidar do filho que vivia sozinho.

Um dia, depois deste encontro, Ahmed pediu-me para se encontrar comigo em *Bāb* Marraquexe (uma das portas de entrada da cidade velha). Aí contou-me que gostava de uma rapariga há algum tempo, Kaoutar, e que lhe tinha pedido o número de telefone, tendo ela recusado dar-lho. Ahmed queria agora visitar Kaoutar na loja onde trabalhava e ter a oportunidade de falar com ela. Precisava de uma desculpa para o fazer, e eu, vinda de fora e não partilhando as preocupações de outras mulheres, poderia fazê-lo melhor do que ninguém. Aceitei acompanhá-lo até à loja, onde faria o papel de turista enquanto Ahmed conversaria com Kaoutar. Acabada de chegar, o meu árabe

dialectal ainda era frágil, o que aumentava as possibilidades de não compreender a conversa, uma outra vantagem para Ahmed, que poderia conversar «a sós» com a Kaoutar.

Foi esta a oportunidade que Ahmed soube aproveitar, utilizando a perícia em rentabilizar recursos e contactos, de uma forma que a mim sempre me surpreendeu. Depois deste encontro, Ahmed começou a visitar regularmente Kaoutar na sua loja e também eu soube rentabilizar esta introdução inusitada; queria desesperadamente sentir-me em casa e conhecer pessoas. Era fundamental inserir-me na vida social da cidade e isto teria que ser feito através das mulheres. Nada ganhava se me agarrasse aos contactos que tinha com os jovens marroquinos que trabalhavam nas lojas de artesanato, cujas intenções considerei, na maior parte dos casos, dúbias ou duvidosas, e que entabulavam conversa com qualquer estrangeiro que vissem passar, sobretudo mulheres sozinhas. Numa cidade pequena como Essaouira, essas relações limitavam-me a entrada a outros meandros da vida social, sobretudo os femininos, e embora considerasse qualquer contacto importante, sabia que as companhias masculinas poderiam fechar-me portas que queria tanto abrir.

Acompanhei então Ahmed até à loja onde, enquanto eu contemplava os objectos de moderno artesanato marroquino nos mostruários, entabulava uma conversa com Kaoutar. Saímos os dois juntos e Ahmed perguntou-me imediatamente o que tinha achado dela. Apesar de não poder ter grande opinião, eu tinha gostado da Kaoutar. Depois de algum silêncio, Ahmed retorquiu que ela era mais velha do que ele e que isso não era bem visto na sociedade marroquina, uma mulher mais velha casada com um homem mais novo. Respondi-lhe que isso era preconceito e que também o profeta Mohammed tinha casado com uma mulher mais velha (Khadija). O seu exemplo deveria desmontar esse tipo de retóricas, sobretudo quando se tratava de decidir e discutir possibilidades de casamentos.

Depois disso comecei a visitar Kaoutar na loja. Ultrapassado o receio inicial da sua parte – temia que Ahmed me tivesse encarregado de a conhecer melhor e saber mais coisas sobre ela – passámos horas a conversar sobre vários temas, enquanto esperávamos clientes que, em alguns dias e em determinadas épocas do ano, podiam nem sequer entrar na loja. Kaoutar era uma mulher sensível e inteligente, pertencente a uma família prestigiada de Essaouira, o que de alguma forma lhe limitava muito os movimentos. Encontrávamo-nos quase exclusivamente na loja. Continuava a estudar aos 30 anos e não ambicionava desesperadamente casar-se, como as demais raparigas

que conhecia. Isso fazia com que se sentisse diferente da maior parte das mulheres da sua idade e por isso tantas vezes me perguntava a opinião sobre determinados temas e questões, e como as coisas eram feitas na «Europa». Ahmed, por seu lado, insistia em visitá-la, e cruzávamo-nos na loja.

Durante algum tempo fui também conselheira de ambos, que me perguntavam informações e opiniões sobre o outro e contavam-me situações que tinham partilhado. Kaoutar contava-me mais do que Ahmed, porque nos encontrávamos no ambiente intimista da loja e finalmente porque éramos mulheres e da mesma idade. A Ahmed, apenas o encontrava na rua, onde vendia óculos de sol, e aí, ele nem sempre gostava de tocar em determinados temas, temendo que os outros vendedores ouvissem coisas da sua vida privada. Cedo compreendi que tinha que ser cuidadosa nas opiniões e nas informações que disponibilizava e tentava fugir a perguntas que me colocassem numa situação de deslealdade que pudesse de alguma forma comprometer a amizade que tinha nutrido por ambos, mas sobretudo por Kaoutar.

Estas diferentes situações demonstram como a situação de exterioridade abriu espaços de sociabilidade que qualquer etnógrafo tem que saber rentabilizar. São os imprevistos que constituem também o nosso campo e são estas situações que indiciam caminhos de pesquisa. Através desta situação fui confrontada com modos de «namorar», de constituir relações entre pessoas, de pensar casamentos e expectativas sobre eles. As diferentes estratégias de aproximação estão, entre outras razões, associadas ao facto de as relações entre géneros serem muito vigiadas em Marrocos. Eu própria não fugi a essa vigilância, mas a minha condição de estrangeira permitia que pudesse romper esses limites de forma menos arriscada, e portanto, circular entre universos masculinos e femininos.

Muito embora tenha vivenciado o dia-a-dia diferentemente com homens e mulheres, foi precisamente essa circulação que evitou que este trabalho se focalizasse apenas nas realidades femininas. Numa sociedade onde a segregação de género é tão evidente, foi inevitável que as minhas relações se desenvolvessem sobretudo com mulheres. Foram elas que me levaram para o tema de pesquisa que vim a desenvolver. Mas o contacto com os homens permitiu-me relativizar o facilitismo dicotómico que coloca as mulheres como sujeitos submissos e os homens como sujeitos dominantes, um discurso também ele muito alimentado pelos marroquinos. Ao ouvir e ver o que os homens faziam e como faziam, comecei a perguntar-me se os homens e as mulheres não

são concomitantemente sujeitos submissos e dominantes num contexto onde as complexidades históricas e sociais não podem ser reduzidas à noção de patriarcado.

## O LUGAR DOS HOMENS: O CAFÉ DO SALIM

Foi, por fim, o Salim que me levou até à casa onde fiquei a residir durante o tempo que permaneci em Essaouira. Conheci-o através de uma antropóloga francesa, que como eu, estava a fazer uma investigação em Essaouira, sobre os Gnaoua. Ao dirigir-nos para o café, Amélie explicava-me que o Salim era um homem diferente dos outros no contexto local. Tinha um café «de homens», mas com uma pequena biblioteca, porque tinha estudado Filosofia em Rabat. Crítico da sociedade marroquina e activista político, Salim queixava-se que apenas os estrangeiros que vinham ao café manifestavam interesse pela sua biblioteca. Os homens, que se sentavam diariamente no seu café, conversavam, jogavam cartas, dominó e bilhar, mas nunca se interessaram pelos seus livros. Salim concluía que uma política de deseducação e analfabetismo tinha conseguido vingar e que os livros e a cultura eram desdenhados pelo comum dos marroquinos.

A minha casa era, por isso, no bairro onde tinha o seu café e onde ele próprio residia, e não raras foram as vezes que decidi tomar um *nuş-nuş* (café pingado) na sua companhia, sobretudo nas horas mais tranquilas. Nessa altura mostrava-me livros e discutíamos a realidade marroquina. Falava-me também da sua vida, das dificuldades e amarguras, também das alegrias. Por fim, foi no café que vim a conhecer as personagens masculinas do bairro e, muito embora não desenvolvesse relações de proximidade com elas, reconheço o afecto masculino, a preocupação pelo bem-estar de uma *bint al-ḥūma*, «filha do bairro», algo que vieram a mostrar-me quando, no final da minha estadia, fui roubada e agredida. Foi esta a expressão que o Salim usou para justificar os esforços destes vizinhos, que manifestaram-se na tentativa de encontrar os agressores e os objectos roubados, propósito que se revelou infrutífero. À semelhança do que Silva (1999) revela sobre a sua experiência na *medina* de Salé, também eu, por ser mulher e sozinha, fiz espoletar os mecanismos de protecção social e adopção por vizinhança, mais visível entre as mulheres que eram minhas vizinhas, mas que se accionaram entre os homens após a situação acima referida.

No café, fiquei a conhecer os ritmos diários dos homens, o flagelo entediante do desemprego. Através do Salim, conheci as situações difíceis que muitos homens viviam, acidentes, mortes de familiares e doenças, dificuldades económicas e partilhei também,

ainda que não participando, algumas das suas diversões, especialmente nas noites que se seguiam ao jejum do mês do Ramadão ou aos campeonatos de bilhar que foram organizados durante todas as quartas-feiras do mês de Janeiro, que se revelaram momentos excepcionais em termos de observação das sociabilidades masculinas. Esta foi a relação privilegiada que mantive com o universo masculino do café, na medida em que não sofri do assédio recorrente noutros locais semelhantes. Foi este contacto que me obrigou a perspectivar também as realidades dos homens, a conhecer melhor a constituição desses espaços de sociabilidade.

Durante os primeiros tempos da minha estadia em Marrocos optei por não tornar habitual a minha circulação na rua com homens. Foi uma observação de uma amiga que me alertou para o cuidado que necessitava de ter. Quando falávamos sobre uma certa mulher, estrangeira, disse-me que não gostava dela, argumentado de seguida que a via sempre com homens diferentes na rua e sempre bêbados. A dupla desaprovação fez-me pensar não só na visibilidade que as mulheres estrangeiras têm numa terra como Essaouira, mas como a partir daí se constrói uma ideia sobre o que elas são. Para desenvolver uma relação de confiança com as minhas vizinhas, com o bairro e com outras mulheres, evitei circular com os amigos que fui fazendo. Com o tempo e à medida que ganhava confiança das pessoas, fui flexibilizando esta rigidez que adoptei inicialmente, mas mantive esta política até ao fim da minha estadia.

Não aderi por completo à segregação, como aliás, quase ninguém o faz em Marrocos, nem mesmo os marroquinos. Através do Salim desenvolvi, num espaço semi-público, uma relação de proximidade com pessoas do sexo masculino. Embora apenas as mulheres estrangeiras *permanecessem* no seu café (outras eventualmente entravam para chamar um filho ou um marido), a interacção naquele espaço evitava potenciais reprovações e mexericos, já que decorria num espaço observável e não de intimidade (como seria no interior de uma casa). Nenhuma das minhas vizinhas mais conservadoras me criticou por lá estar (sendo que me criticaram por outras razões). Este foi também o local onde vim a conhecer alguns amigos do Salim e com eles a encontrar espaço para discutir questões relativamente ao meu tema de pesquisa e à sociedade marroquina em geral sem, no entanto, colocar em cheque os pressupostos que fizeram com que merecesse a confiança de tantas mulheres.



Ilustração nº 1: Num café em Essaouira, os habituais jogadores de bilhar observam uma jogadora excepcional. A presença de mulheres nestes locais é invulgar nestas paragens.

## AULAS DE ÁRABE DIALECTAL: DESCODIFICAÇÃO CULTURAL

Comecei a frequentar as aulas de árabe dialectal marroquino desde o início da minha estadia na cidade. Estas decorriam na sede da Association Féminine de Bienfaisance El Khir e foram a porta de entrada para este universo, onde fiz uma parte do meu trabalho de campo. A presidente da associação, uma mulher séria e incisiva, ministrava as aulas, sobretudo vocacionada para estrangeiros residentes na cidade. Frequentadas sobretudo por mulheres mais velhas (a partir dos 40 anos), estas aulas eram verdadeiros locais de descodificação cultural, na medida em que eram a situação privilegiada para se colocar dúvidas e questões em torno das diferenças culturais que viviam nos seus quotidianos (e muitas das quais eu partilhava). Períodos houve em que apenas mulheres assistiam às aulas, o que permitia que se discutissem temas como o assédio, as diferenças e as relações entre os homens e as mulheres. Discutiam-se palavras, frases e gramática que nos levavam a reflectir sobre o que era dito e a forma como era dito.

Muitas destas mulheres estrangeiras tinham relações amorosas com homens marroquinos; outras eram patroas e precisavam de se relacionar com as suas empregadas domésticas ou com os empregados dos seus negócios. Este foi um dos palcos privilegiados para compreender como as diferenças culturais são percebidas e pensadas. Este canal de comunicação permitiu que conhecesse melhor a presidente da associação e como ela via e discutia a sua sociedade perante uma audiência estrangeira. Por outro lado, possibilitou-me compreender como os estrangeiros residentes entendiam e lidavam com aquela realidade e os conflitos e tensões inerentes ao contacto entre uma população estrangeira endinheirada e uma população local, na generalidade, economicamente diminuída.

A presença de duas estagiárias estrangeiras na associação (durante quatro meses), oriundas de um curso em Cooperação e Solidariedade Internacional em França, também facilitou a minha integração nas actividades da associação. Interessadas em desenvolver os seus projectos de estágio com a associação, acompanhei-as e pude analisar como interagiam com esta. Muitas vezes, quando elas não estavam interessadas em conhecer algum procedimento que a associação se disponibilizava a mostrar-lhes, como as idas ao tribunal, aproveitei o espaço vazio deixado por elas, ficando menos susceptível à desconfiança. O trabalho dos antropólogos nem sempre é facilmente compreensível, mas rapidamente me arranjaram um «posto» na Associação, o de fotógrafa.

## O JEJUM NO RAMADÃO

Rabinow (2007 [1977]) conta-nos a história da sua viagem atribulada de regresso a Sefrou, depois de ter assistido a um casamento em Sidi Lahcen Lyussi, levado por Ali, o seu informante principal no período inicial do seu trabalho de terreno. O conflito entre os dois, devido ao momento de regresso e ao mal-estar de Rabinow contribuiu não só para que Rabinow pensasse sobre a natureza da produção do conhecimento etnográfico, mas também para que a sua relação se tenha solidificado e aberto novas portas.

Foi deste modo que Rabinow questionou as lições de etnografia que tinha aprendido em Chicago (longe de qualquer experiência de terreno) e o pressuposto de que o informante tem sempre razão. Na realidade, conclui Rabinow, se o informante tem sempre razão, o antropólogo remete a sua existência para o lugar de não-pessoa, ou então de «total persona» (2007 [1977]:46). Perde assim as condições essenciais que permitem a realização do trabalho de campo, a confiança e o reconhecimento de que ele não pode suspender os seus princípios de vida (o informante também não o faz).

O conhecimento etnográfico é intersubjectivo e não uma representação objectiva (Fabian 2001). Só é possível reclamar uma objectividade na etnografia, se atendermos ao facto de que, tal como o demonstra Rabinow, o conhecimento é o resultado da constituição de relações intersubjectivas e não de uma relação positivista com a realidade. Fabian (2001) afirma que esta é a condição necessária para se considerar criticamente o envolvimento do etnógrafo. Para o leitor, os conteúdos autobiográficos podem parecer laivos de subjectividade ao estilo da literatura de viagens; para quem escreve é explicando as opções que se fez que se dá espaço para que o conhecimento produzido seja criticamente avaliado.

Escolhi falar do jejum durante o mês do Ramadão como exemplo para reflectir sobre os limites e aberturas inerentes a qualquer trabalho etnográfico. Seria pretensioso pensar que existe uma imersão completa na realidade que se estuda mas, na realidade, este pressuposto decorre de um erro metodológico: ao pensar-se numa imersão completa/parcial/incompleta, imagina-se que a realidade da etnografia é objectivável e mensurável. Porém, qualquer experiência (etnográfica ou não) parte de um ponto de vista subjectivo e não de um contacto entre blocos culturais que determinam a imersão. É certo que ao realizar-se trabalho de campo se estende os limites daquilo que se permite ver, ouvir e viver; mas o conhecimento que advém dessa experiência só faz sentido se o pensarmos como tendo por base relações entre pessoas.

Muitos marroquinos falaram-me do jejum como uma experiência única. Mesmo aqueles que não respeitam particularmente as demais prescrições religiosas apresentavam razões clínicas para o fazer, como a saúde, a purificação do corpo devido aos excessos cometidos ao longo do ano, ou ainda, argumentos espirituais, como a elevação de valores menos carnis ou a solidariedade com os pobres<sup>8</sup>. Para além destes argumentos, as pessoas reconhecem que o mês do Ramadão é excepcional, na medida em que coloca em suspenso hábitos e altera completamente os ritmos quotidianos, que se tornam sonolentos e calmos durante o dia e extasiados e frenéticos durante a noite. Foi por esta razão que jejei durante o mês do Ramadão, tornando-me assim parte activa dessa experiência, o que permitiu que as pessoas me colocassem na situação de aprendiz, ensinando, perguntando-me como me sentia, falando elas de como se sentiam. Essa experiência abriu espaço a perguntas sobre as suas vivências religiosas e à partilha do sentido de elevação que associam ao jejum.

Ora, esta experiência permitiu confrontar diferentes visões (por vezes concorrentes) sobre a vida religiosa e também compreender o peso crescente de leituras mais literais sobre o Islão. Depois disso, senti-me confortável para inquirir as pessoas sobre a realização das práticas religiosas, as suas opiniões sobre outras visões, ao mesmo tempo que acedi à prática de um ponto de vista mais sensorial, emotivo e contemplativo. Ao interessar-me por experimentar algo que é tão importante para muitos marroquinos, e ao vivê-lo, desde um ponto de vista espiritual (e não apenas como uma *performance* para os outros), pude incluir-me numa circulação de significados, sensações e emoções. Esta experiência, como todas as outras que vivi, é a meu entender, a evidência de que o conhecimento não é algo que se adquire, mas antes algo que se constitui enquanto experiência. O conhecimento etnográfico está nos «sentidos que nos são veiculados pelas pessoas» e «é um jogo de linguagem em que eu entro dentro de um mundo novo que, a partir desse momento, também é o mundo onde eu vivi» (Pina Cabral 2012: s/p).

---

<sup>8</sup> Uma análise da importância do Ramadão enquanto momento específico de reactualização da piedade pode ser encontrada em Schielke (2009).

## OUTRAS RECOLHAS

O período inicial da minha estadia em Essaouira foi marcado por um levantamento bibliográfico exaustivo. Este trabalho inicial permitiu compreender que tipo de trabalhos académicos e ou documentais têm sido feitos sobre Essaouira. A dimensão histórica revelou-se a mais proeminente na bibliografia existente sobre a cidade em particular relativa à presença portuguesa anterior à sua construção, à constituição de uma cidade como entreposto comercial onde os judeus tinham um papel central (Schroeter 1988, Ottmani 1997) e ainda alguns trabalhos mais recentes relativamente à actividade turística na cidade (Bauer 2006, Driouchi et al. 2002, Ross *et al.* 2002). Temas de carácter etnográfico e folclorista também foram produzidos, destacando-se o trabalho do etnólogo francês George Lapassade (2000) que, na década de sessenta e setenta, produziu um importante acervo das tradições e modos de vida da cidade e da região, altamente marcado por uma linguagem saudosista, que previa a decadência de uma cidade que tinha sido esplendorosa. Essaouira é património mundial da UNESCO desde 2001 e, portanto, foi também possível encontrar uma literatura mais técnica no âmbito da arquitectura, que me permitiu compreender o avançado estado de degradação da medina de Essaouira, especialmente da zona judia (o *Mellah*), mas também de outros edifícios, sobretudo dos consulados que se encontram na *Kasbah*<sup>9</sup>, entre os quais o antigo consulado português. Foi também na divisão local do Ministério da Cultura que tive acesso aos principais projectos de reabilitação da cidade de Essaouira e documentação histórica, projectos ainda limitados ao papel. Uma parte do levantamento bibliográfico foi também realizado na biblioteca da Associação Essaouira-Mogador, onde foi sobretudo possível encontrar documentação relativa à demografia e geografia da região de Essaouira.

Na capital, em Rabat, foi realizado levantamento bibliográfico no Centro documental do Centre Jacques Berque, onde foi possível encontrar bibliografia de carácter sociológico sobre Marrocos, assim como trabalhos académicos não publicados sobre Essaouira. Um outro importante centro de documentação em Marrocos La Source - Centre de Documentation et de Recherches, pertencente ao Centro Cultural Católico

---

<sup>9</sup> *Qaşaba*, termo árabe que designava, na Idade Média, uma residência fortificada de um soberano numa cidade ou uma cidadela, constituindo o reduto defensivo essencial. Mais tarde, é utilizada para designar a parte fortificada de uma cidade, incluindo determinados palácios e «cidades reais», ou na sua forma *afrancesada*, «Kasbah», o conjunto dos bairros antigos, protegidos por uma muralha (cf. Sourdel e Sourdel 2007). Em Essaouira, «Kasbah» é o termo que descreve uma parte antiga da cidade, onde se incluem as casas de antigos comerciantes e dos antigos consulados estrangeiros. «Alcáçova», em língua portuguesa, é uma palavra que tem a sua origem em *Qaşaba*.

de Rabat, encontrava-se fechado durante o período de realização do trabalho de terreno, devido a mudança de instalações e por essa mesma razão nenhuma pesquisa foi realizada nesse local. Em Casablanca, realizei recolha bibliográfica na Fondation du Roi Abdul-Aziz Al Saoud pour les Etudes Islamiques et les Sciences Humaines.

Marrocos dispõe actualmente de uma base estatística considerável, acessível através da internet, no *site* do Haut Commissariat du Plan do Reino de Marrocos, que é a instituição oficial de produção de informação desta natureza, tendo sido criada em 2003. As estatísticas produzidas não obedecem sempre aos mesmos critérios de levantamento (não se utilizam os mesmos períodos de intervalo entre pesquisas), de recolha (as perguntas realizadas por inquérito seguem diferentes estratégias e torna-se por vezes difícil comparar dados num dado período de tempo) e de organização. No entanto, é possível aceder a uma volumosa produção estatística económica, demográfica, e social a nível nacional.



## CAPÍTULO III

### OS CONTEXTOS: ESSAOUIRA E AFBK

#### A CIDADE: HISTÓRIA E GEOGRAFIA DA DIFERENCIAÇÃO SOCIAL

Essaouira é uma cidade de 69 005 habitantes (dados de último censo de 2004) na costa atlântica marroquina, que pertence à região de Marraquexe – Tensift – Al Haouz. Situa-se na costa entre as cidades de Safim e Agadir, à mesma latitude que Marraquexe. As temperaturas amenas de Essaouira, especialmente no Verão, tornam a cidade muito atractiva para os *marraquexis*, que fogem do calor abrasador e poluente da Cidade Vermelha. Essaouira é conhecida como a cidade dos ventos Alísios (recorrentes ao longo do ano), o que a torna atractiva para a prática desportiva do windsurf, que é uma das suas principais atracções. Mas é também o seu dinamismo cultural e artístico, resultado do investimento turístico e patrimonial de que foi alvo (e muito ampliado pela elevação da cidade a património mundial da UNESCO em 2001), que faz dela um destino turístico procurado.

Algum ajuntamento populacional parece ter existido antes da criação da cidade enquanto tal pelo sultão Sidi Mohammed ben Abdellah em 1764, para se tornar o principal porto comercial de comércio com a Europa. Antes disso os portugueses tinham tentado fixar-se nesta zona, construindo uma fortaleza (Castello Real) em 1506, mas encontraram na região uma forte resistência à sua presença, abandonando-a em 1512 (Ottmani 1997, Lakhdar 2006). De acordo com o geógrafo Romeu Carabelli (1999), não existem quaisquer vestígios materiais da presença portuguesa dessa época, muito embora algumas ruínas perto do porto de Essaouira sejam frequentemente atribuídas aos portugueses. Não deixa de ser curioso que em Essaouira muitas pessoas atribuam tudo o que é antigo e pré-colonial à presença portuguesa (as muralhas, os canhões, muitos comerciantes davam-me grandes lições de história sobre as muralhas portuguesas), resultado talvez de uma política colonial francesa que, de acordo com Ana Neno (2012), foi responsável pelo primeiro levantamento patrimonial de dita presença e atribuía tudo o que era anterior ao protectorado aos portugueses. Essaouira é ainda conhecida pelo

nome Mogador (o seu nome à época do protectorado), uma possível derivação portuguesa de um nome de um santo local *Sidi Mogdoul* (Ottmani, 1997).

Essaouira é por definição uma cidade do *Makhzin*<sup>10</sup>, uma vez que o sultão a construiu com o objectivo de garantir um porto alternativo ao de Agadir, que era então uma cidade instável devido às rebeliões das tribos dissidentes do Souss ao poder central (Schoeter 1988). Entre 1770 e 1870, Essaouira foi o porto marítimo mais activo em Marrocos, onde atracaram navios europeus que nela vinham abastecer-se de mercadorias trazidas da África Subsaariana (*Ibidem*), merecendo por isso, o nome de «Porto de Tombuctu».

O século XVIII foi, portanto, de crescimento económico para Essaouira, o que trouxe uma grande circulação de pessoas e de mercadorias. Muitos países europeus estabeleceram consulados na cidade e a sua composição populacional inicial incluía escravos trazidos da África negra e judeus marroquinos, mas também europeus, elites militares de Fez, populações das montanhas do Alto-Atlas e das regiões envolventes, Haha e Chiadma (Schroeter 1988:12-20). As actividades comerciais foram sobretudo asseguradas por comerciantes judeus que mantinham relações privilegiadas com os principais centros de importação e exportação na Europa. Consciente deste facto, o sultão procurou as mais ricas famílias judias em Marrocos e ordenou que enviassem membros para o novo porto, tornando-se mercadores oficiais do sultão (*tujjār as-Sultān*) (Schroeter 1988). Desta feita, a presença judia na cidade fez-se notar até à independência de Marrocos em 1956, o que hoje merece um novo entendimento por parte do poder político e das instituições turísticas.

Foi também a sua criação como um entreposto comercial que determinou o urbanismo da cidade, cuja concepção militar é atribuída ao famoso arquitecto francês Théodore Cornut. Muito embora Schroeter (1988) não considere a construção da cidade excepcional no contexto marroquino, é assim que ela é apresentada (pelo menos turisticamente): uma geografia que mistura influências locais e europeias. A cidade antiga (entre-muralhas) é dividida por duas estradas e a zona da *kasbah* (onde se situam os antigos consulados e principais edifícios governamentais) não apresenta as características de uma *medina* labiríntica (cf. Bertai 2006).

---

<sup>10</sup> No séc. XVI, o termo *Makhzin* designa o governo encarregado de gerir os bens da comunidade muçulmana, alimentados pelos impostos e, em Marrocos, designa o Estado que foi estabelecido pela Dinastia Saadiana (cf. Sourdél&Sourdél 1996). Veio a ser adaptado à realidade contemporânea para descrever as elites políticas e económicas do Palácio Real. Este termo é utilizado recorrentemente para se referir ao espaço central do poder Real em Marrocos, o Palácio em Rabat, mas também à corte e aos conselheiros que nele habitam e que influenciam as decisões do Rei.

O porto de Essaouira é bastante rudimentar quando comparado com os portos industriais de Agadir e Casablanca, desenvolvidos durante o protectorado francês, e por isso a cidade nunca se conseguiu impor economicamente através da actividade piscatória, muito embora muitos *souiris* afirmem que o peixe da zona é preferido e procurado por habitantes de outras regiões de Marrocos.

Apesar de Essaouira ter sido elevada a Património Mundial da Humanidade pela UNESCO, muitas casas na *medina* encontram-se em avançado estado de degradação. A cidade teve o seu apogeu económico durante uma parte do séc. XVIII e ainda do séc. XIX, mas entrou em declínio à medida que o comércio transaariano perdeu força e foi substituído por outras rotas. Schroeter afirma mesmo que Essaouira já era um anacronismo quando foi fundada, na medida em que foi criada como uma cidade imperial na última fase da independência e vigor do Império (Schroeter 1988). O facto de a cidade se encontrar numa região relativamente infértil também não permitiu que outras actividades se desenvolvessem durante o seu período de esplendor. Essa foi uma das razões do desinvestimento na cidade, por comparação a outras situadas na costa atlântica, como Tanger, Casablanca ou Agadir, que vieram a constituir importantes cidades e portos comerciais.

Este progressivo empobrecimento fez com que Essaouira perdesse lentamente a sua elite para outras cidades marroquinas ou para o estrangeiro, sobretudo uma elite de comerciantes judeus (Park 1988), e que fossem sobretudo as populações da região, fugindo frequentemente da seca, que se tivessem fixado na cidade. Esta decadência foi documentada pelo etnógrafo francês George Lapassade nos anos sessenta e setenta do séc. XX que, no seu registo sobre as tradições locais, não deixou de expressar a sua tristeza relativamente à forma como Essaouira era deixada ao abandono:

« Hoje em dia (1969), Essaouira não passa de um pequeno porto de pesca, uma cidade que morre lentamente. Entre todas as grandes cidades da costa atlântica marroquina, Tanger, Rabat, Mohamedia, Casablanca, Al Jadida, Safi, Agadir, Essaouira é actualmente a mais pobre e a mais abandonada. [...]. Em tais condições, o declínio económico da cidade tornou-se inevitável. Daí surgiu a miséria e o êxodo: a partida em massa de jovens funcionários para outras cidades de Marrocos; de trabalhadores manuais que vão para onde existe uma demanda de mão-de-obra, principalmente em direcção aos países do Magrebe. A população de Essaouira envelhece. A iniciativa perde-se. A vida social e cultural esgota-se. Os estabelecimentos de ensino e de formação são menos desenvolvidos do que noutros locais de Marrocos.» (Lapassade 2000:9,13/14)

O tom de preocupação e de tristeza de George Lapassade também marcou o discurso de algumas figuras reconhecidas na cidade, mesmo nos dias de hoje. A cidade, apesar do seu posicionamento na costa, não se desenvolveu como as cidades vizinhas. No entanto, Essaouira com as suas muralhas e casas brancas em frente ao mar, ganhou a fama de ser uma cidade charmosa, e na ausência de investimento, o turismo afigurou-se como uma proposta economicamente viável, não só para grandes grupos económicos mas também para a população local.

A cidade usufrui de alguma projecção internacional quando Orson Welles aí filmou *Othello* em 1952 e mais tarde, na década de sessenta, passaram pela cidade personagens como Jimi Hendrix (passagem que várias pessoas em Essaouira me referiram não estar provada) ou Cat Stevens e que em muito contribuíram para a consagração da cidade como um destino hippie. Essa presença contribuiu para que se tornasse um destino turístico «cultural» e «artístico», o que impulsionou a arte local, (naïf ou «tribal» inspirada na história árabe-berbere e nas origens africanas da cultura popular marroquina), sobretudo através da figura de Frederik Damgaard, que aí abriu a primeira galeria de arte local e iniciou um rentável mercado de arte.

A cidade sofreu um forte investimento no turismo e na cultura sobretudo a partir da década de noventa do séc. XX, principalmente de famílias proeminentes que a haviam deixado e se fixado em Rabat ou Casablanca (cf. Ross et. al 2002). Personalidades locais, como André Azoulay, conselheiro financeiro do Rei, e Miloud Chaabi, homem de negócios e reputado milionário, contribuíram também para o investimento turístico na cidade, possuindo algumas infra-estruturas turísticas, como hotéis de luxo. A figura de André Azoulay está particularmente ligada à patrimonialização de Essaouira, tendo criado em 1992 a associação Essaouira-Mogador (inicialmente com o nome de Association Pour la Sauvegarde et la Promotion d'Essaouira), uma das instituições responsáveis pela organização do Festival d'Essaouira Gnaoua et Musiques du Monde, mas também de outros festivais, sobretudo o Festival des Andalouises Atlantiques d'Essaouira, de música de origem andaluza, e o Printemps Musical des Alizés, de música clássica. Esta é uma das instituições não estatais mais importante de Essaouira, o que advém da importância simbólica, política e económica de André Azoulay, reconhecida por todos os *souiri*-s, embora seja avaliada diferentemente. Azoulay é de origem judia e, como já referido, conselheiro do antigo Rei Hassan II e do actual Rei Mohamed VI, o que lhe confere o poder simbólico de se reclamar representante da possibilidade de diálogo entre tradições culturais diferentes.

Foi também o grande impulsionador da elevação de Essaouira a património mundial da humanidade.

À semelhança do que acontece em outros terrenos turísticos, a construção de um património e de uma memória é reavivada em torno de novas demandas económicas, mobilizadas por elites locais e nacionais e por residentes estrangeiros, que instrumentalizam uma história de diversidade cultural (fundamentada no cruzamento de influências culturais: berberes, africanas, árabes, judias e europeias). Esta história, associada à construção de uma narrativa sobre a cidade, oferece uma imagem de tolerância, de abertura, de cosmopolitismo cultural, que é aclamada pelos habitantes locais e pelos estrangeiros residentes. O contacto que mantive com alguns dos estrangeiros residentes permitiu perceber como a escolha de viver em Essaouira se justifica por uma maior abertura que esta cidade reserva ao que vem de fora, contrariamente a outras cidades da mesma dimensão em Marrocos.

O Festival d'Essaouira Gnaoua e de Musiques du Monde é actualmente um dos produtos culturais artísticos mais importantes. Como o nome indica, o festival representa uma fusão entre a música gnaoua e outras músicas do mundo. Os Gnaoua são uma confraria religiosa cuja especificidade no contexto marroquino se deve à origem subsaariana dos seus membros. Esta confraria utiliza a música e a dança para alcançar estados de transe (Chlyeh 1998). Os contingentes de escravos africanos trazidos para o povoamento da cidade vieram a torná-la num dos principais locais dos Gnaoua, conhecida por ser uma das cidades marroquinas onde existe uma *zāwiya* gnaoua «Dar Sidna Bilal».

Por outro lado, o artesanato local (como o óleo de argão e as peças em madeira Thuya, dois recursos exclusivos da região de Essaouira) são peças fundamentais para a integração da cidade nas rotas turísticas mais recentes. Esta é uma das razões pelas quais o turismo, apesar de sofrer grandes oscilações em número de visitantes ao longo do ano, é uma das principais actividades económicas na cidade, visto que dele dependem outras actividades, como a pesca, o artesanato e outros serviços. De acordo com os dados do *Recensement général de la population et de l'habitat* de 2004, 46,1% da população activa ou desempregada que já trabalhou, é artesã e trabalha em pequenos ofícios<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Dados disponíveis no site Haut Commissariat du Plan, [http://www.hcp.ma/Recensement-general-de-la-population-et-de-l-habitat-2004\\_a633.html](http://www.hcp.ma/Recensement-general-de-la-population-et-de-l-habitat-2004_a633.html). Consultado a 26 de Setembro de 2013.

A região Marraquech-Tensift Al Haouz compreende uma prefeitura (Marraquexe) e cinco províncias administrativas (Al Haouz, Chichaoua, El Kelaa Sraghna, Essaouira e Rehamna). A província de Essaouira é delimitada a norte pela província de Safi, ao Sul pela Prefeitura de Agadir Ida-Outanane e pela província de Taroudante, a Este pela província de Chichaoua e a Oeste pelo Oceano Atlântico. Dados de 1997 indicam que a região tem dois tipos de vegetação, árida e semiárida, indicativa do baixo volume de precipitação, sobretudo na zona Este, já que a franja litoral usufrui de uma corrente fria das ilhas Canárias (Royaume du Maroc 1997). A cobertura florestal é importante na província, constituindo 43,4% do território, predominando duas espécies específicas, a argânia (*Argania spinosa*) e a árvore Thuya (*Tetraclinis articulata*) constituindo ambas recursos económicos fundamentais. Da argânia retira-se o fruto através do qual se produz o óleo de argão, com usos cosméticos, medicinais e culinários e procurados hoje em dia por grandes empresas multinacionais de cosmética. A raiz da árvore Thuya é usada na marchetaria de peças de decoração e mobiliário, um dos principais atractivos do artesanato da província.

Na região, predomina a agricultura de auto-subsistência e de tipo extensivo, com culturas de cereais e a arboricultura, assim como a pastorícia, sobretudo constituída de gado caprino e ovino. O tipo de exploração agrícola é predominantemente de pequena propriedade (76% das explorações agrícolas são inferiores a 5ha) e pouco mecanizada. Os anos de seca durante a década de oitenta trouxeram muitas populações das zonas rurais para Essaouira, na esperança de encontrar trabalho. Esta migração para a cidade e a fixação de habitantes estrangeiros em Essaouira mapeou a própria ocupação da *medina* e o desenvolvimento de outros bairros para fora dela.

O investimento turístico de que Essaouira foi alvo, a proximidade ao mar e clima ameno, a imagem de tolerância e abertura face ao exterior foram alguns, senão os principais factores, para que muitos estrangeiros se tivessem fixado na cidade. Como noutros locais em Marrocos, à medida que a cidade crescia para lá das muralhas, muitos residentes (marroquinos) deixavam a *medina* procurando casas maiores e mais recentes passando as antigas casas a servir de refúgio a populações que chegavam das zonas rurais (Kurzac-Souali 2013). A pobreza e a marginalidade das populações residentes na *medina* contribuíram para a desvalorização dos bens imobiliários, o que levou muitos estrangeiros a comprarem imóveis a valores exorbitantemente baixos. Muitos recuperaram as casas e transformaram-nas em hotéis ou casas de hóspedes, coexistindo com edifícios degradados, sem água potável ou esgotos. De acordo com Escher &

Petermann (2013), o aumento do preço das casas a partir do final da década de noventa não diminuiu a procura por parte de investidores estrangeiros no mercado imobiliário de Essaouira, principalmente procurado por franceses, britânicos e alemães. O fenómeno da *gentrificação*, que Ross (2002) denomina, para o caso de Essaouira, de *euro-gentrificação*, é recorrente em muitas cidades marroquinas, especialmente naquelas onde se assiste a uma valorização patrimonial da *medina*. No entanto, esta não é necessariamente acompanhada por um investimento do Estado na melhoria das infra-estruturas de base.

Em Essaouira, por exemplo, o mau funcionamento dos esgotos fazia com que, em alturas de maré alta, as águas sujas e dejectos voltassem a subir à superfície, tornando as ruas sujas e a circulação praticamente impossível. Para os donos dos restaurantes e hotéis, muitos deles estrangeiros, esta situação era a demonstração da ineficácia e ineficiência do Estado marroquino e da secundarização da cidade de Essaouira no contexto das políticas nacionais e mesmo locais, apesar da sua valorização em termos patrimoniais e turísticos. Para as populações locais, este desinteresse é mais uma das confirmações da ausência de um Estado que se preocupe com o bem-estar dos seus habitantes. Apesar disso, quando saí de Essaouira, grandes obras estavam a ser feitas no sistema de esgotos da parte antiga da cidade, muito embora os *souiris* duvidassem do resultado positivo deste tipo de empreendimentos, tal era a forma caótica como este era levado a cabo.

O *Mellah*, antigo bairro judeu, é actualmente um bairro degradado. Abandonado pela população judia ao longo dos anos sessenta e setenta do séc. XX, é actualmente conhecido pela venda de droga, prostituição e pelas condições de habitação deploráveis (Messous 2013). Esta degradação coexiste com a patrimonialização da sinagoga Chaim Pinto, um importante *tsadik* (santo) e rabino, que atrai anualmente centenas de populações judias de vários locais do mundo para a realização da *hiloula* (peregrinação à sua tumba no dia da celebração da sua morte).

A coexistência entre populações diminuídas economicamente e residentes estrangeiros com recursos francamente superiores nem sempre é pacífica. As pessoas em Essaouira referiam, por exemplo, que a Festa de Achoura tinha desaparecido da *medina* porque muitos dos residentes estrangeiros se queixavam do barulho à polícia (devido ao ruído produzido por pequenos tambores). Além disso, os residentes estrangeiros (e donos de alguns restaurantes) criticavam frequentemente os hábitos dos seus vizinhos marroquinos, sobretudo no que se refere a questões de higiene. No

entanto, é o discurso de aceitação e de tolerância que os estrangeiros apontam como uma das razões pelas quais decidiram viver na cidade. Mas este é também o discurso de outros residentes estrangeiros noutras cidades marroquinas. Durante o mês do Ramadão, recebi uma visita de uns amigos que viviam em Rabat e que me disseram que na capital era impossível encontrar pessoas a comer na rua, ao passo que em Essaouira isso era comum<sup>12</sup>. A grande diferença entre as duas cidades está na dependência que Essaouira tem do turismo (Rabat por oposição, não é uma cidade particularmente turística) e portanto, na adaptação necessária aos hábitos dos turistas. Por outro lado, a população originária de Essaouira é vista por marroquinos de outras cidades como sendo reservada e pouco aberta a quem venha de fora. Recorrentemente se fala do isolamento da cidade, muito embora transformando-se com a criação de uma via rápida entre Marraquexe e Essaouira e da auto-estrada que estabelece a ligação entre Casablanca e Agadir (e que passa por Marraquexe). Este isolamento, aliado à ausência de actividades, é também apontado como uma das razões pelas quais a cidade é propícia à «bisbilhotice» e à intriga. Esta é frequentemente a visão que muitos *souiris* têm da sua cidade e das características das suas gentes.

Para lá das muralhas, a cidade estendeu-se, sobretudo depois dos anos noventa, ao longo de um dos eixos centrais de circulação automóvel, conhecida como «auto-route»<sup>13</sup> e tem a floresta como limite a Norte e a Este. A entrada na cidade dá-se pela estrada que a liga a Marraquexe, que é, simultaneamente, a entrada nos bairros mais «chiques» da cidade: Erraounak (que significa «chique»), o Borj, os edifícios Chaabi (construídos pelo magnata dos supermercados Asswak Salam). A norte, no fim da estrada, encontram-se os bairros mais pobres, o bairro Industrial e a Skala. Alguns destes bairros não têm estradas alcatroadas, mantendo um sistema de esgotos muito deficitário.

## RITMOS

Ao longo do período em que estive em Essaouira pude acompanhar alguns dos momentos mais marcantes da vida na cidade. A minha primeira estadia antecedeu o

---

<sup>12</sup> Durante o mês do Ramadão é proibido para os marroquinos comer num espaço público e muitos cafés fecham para abrir apenas à noite. As lojas de venda de álcool também se encontram fechadas e alguns hipermercados fecham a zona de produtos alcoólicos durante esse mês.

<sup>13</sup> Em tom de troça, muitos residentes em Essaouira vêm a denominação «auto-route», que significa auto-estrada, como um sinal de provincianismo da cidade, já que é a «prova» de que as gentes locais não estavam habituadas a ver estradas tão grandes, apesar da sua pequena dimensão.

Festival d'Essaouira Gnaoua e de Musiques du Monde, o que permitiu avaliar como as pessoas apreciavam o evento. Muitas criticavam os espectadores do festival, que sendo gratuito para a maior parte dos seus concertos, traz muitos jovens de Casablanca, alvo de desconfiança por parte dos locais. Aos jovens é ainda associado o consumo de drogas e álcool, potenciando os comportamentos violentos, sobretudo com raparigas. Ouvi rumores sobre uma rapariga que tinha sido agredida à facada por um grupo de jovens durante uma noite de concertos. Por isso, muitas com quem conversei, afirmavam serem particularmente cumpridoras dos horários de regresso a casa durante o festival, tal era o medo que tinham das ruas escuras da *medina*. Esta é talvez uma das razões pelas quais os concertos implicam um grande contingente policial.

Apesar do sentimento de insegurança, que eu própria senti, o festival é uma das poucas actividades da cidade e, por isso, muitas famílias saem para ver e ouvir os concertos. Os outros dois festivais já referidos, o Andalouises e o Printemps Musical des Alizés, decorrem em locais fechados, o primeiro numa tenda montada para o efeito e o segundo na Sede da Associação Essaouira-Mogador. Durante a realização do Festival Andalouises, que é de entrada gratuita, escutei algumas pessoas referirem que os marroquinos eram impedidos de entrar pelos seguranças e que só conseguiam entrar os estrangeiros, outra situação que mostra a nem sempre pacífica convivência entre residentes marroquinos e estrangeiros. É um dos acontecimentos com pouca receptividade por parte da população de Essaouira, contrariamente ao Festival Gnaoua. Quando assisti a um dos concertos verifiquei que a maioria da população presente era estrangeira.

Iniciei formalmente o trabalho de terreno no Outono e o primeiro Inverno que passei em Essaouira foi de elevado volume de pluviosidade. Pude assim compreender como esta estação é particularmente dura para os habitantes. A ausência de esgotos contribui para que, um pouco por toda a cidade (o bairro onde vivia não era excepção), a água das chuvas não seja escoada e durante as grandes chuvadas as ruas acabavam por alagar. As tampas dos esgotos saíam, tornando a circulação automóvel caótica e a circulação a pé dependente de caminhos de pedra que as pessoas iam construindo em cima da água. Na região de Essaouira, várias aldeias ficam isoladas, porque os caminhos de terra tornam-se lama, vendo-se as crianças impedidas de ir à escola. A vida quotidiana é frequentemente colocada em suspense durante as chuvas porque a mobilidade é afectada.

A Primavera traz consigo o bom tempo e os Regraga que realizam uma peregrinação por vários locais da região de Essaouira (e incluiu uma visita à cidade), ao longo de quarenta dias. Os Regraga são membros de uma confraria marabútica constituída pelos descendentes de sete santos, que a hagiografia popular conta terem recebido do profeta a missão de islamizar a região. Durante quarenta dias visitam quarenta e quatro lugares santos onde estão enterrados os sete santos. Os Regraga levam ainda a *baraka*<sup>14</sup> aos campos e acredita-se que a sua intervenção é necessária para os fertilizar (Lapassade 2000). A sua passagem por Essaouira é acompanhada de uma grande festa e actividade comercial.

É também nessa altura que os passeios à beira-mar se tornam constantes. A praia de Essaouira, à excepção de alguns turistas que aí usufruem do sol e do mar, não é particularmente indicada para funcionar como uma estância balnear, na medida em que é frequentemente massacrada pelo vento. No entanto, a maior parte das actividades desportivas, especialmente as dos jovens, desenvolvem-se na praia, ocupada mal a chuva pare e o sol apareça no céu. Este é também o local de encontro para os jovens rapazes e raparigas que, muito embora andem frequentemente em grupos separados, acabam por encontrar a oportunidade para conversar e trocar números de telefone. Ao final da tarde e ao princípio da noite, momento privilegiado para sair e passear, os encontros podem ser um pouco mais íntimos, na medida em que a escuridão da noite propícia o anonimato.

As lojas e o comércio não têm propriamente um horário rígido. As manhãs são sobretudo privilegiadas pelas mulheres para comprar os alimentos para o almoço e o final da tarde é preferido para passeios em família. Às sextas-feiras, dia da *jumu'a* (oração congregacional), muitos estabelecimentos encerram à hora do almoço e vão abrindo lentamente ao longo da tarde. Os fins-de-semana implicam sobretudo o encerramento das instituições do Estado (bancos, correios, administração local), mas a vida comercial continua activa.

Os ritmos anuais são igualmente marcados pela vida religiosa que, seguindo o calendário lunar, coloca sempre grandes dúvidas aos marroquinos sobre o momento

---

<sup>14</sup> Termo religioso que pode ser traduzível por «graça divina», «força miraculosa» ou «benção» e que provoca a abundância no domínio físico e a prosperidade e a felicidade na ordem do psíquico. Empregue sozinho, o termo evoca aquilo que é considerado um dom de Deus. Nos cultos marabúuticos, o santo (*wali*) pode ser detentor de *baraka* que pode usar para benefício daqueles que ele deseja. Os seus santuários (onde se pode encontrar a sua tumba) e os seus objectos podem ser igualmente portadores de *baraka* e por esta razão se organizam visitas e peregrinações (sing. *Ziyāra*) a tais locais (cf. Sourdél e Sourdél 2007). Para compreender a importância social da *baraka* e do culto dos santos em Marrocos ver Craprazano (1973) Geertz (1968) e Rabinow (1975).

exacto das celebrações. Por exemplo, dias antes do início do Ramadão, é frequente que ainda não se saiba quando começa e se tenha que esperar pelas notícias na televisão, quando os sábios (*ulema*<sup>15</sup>) comunicam ao país as suas observações astrológicas. Contrariamente a outros países muçulmanos, onde o calendário anual das celebrações já está determinado (ou em Portugal onde a Comunidade Islâmica de Lisboa o disponibiliza anualmente), em Marrocos a surpresa é mantida até à última hora. As datas mais marcantes são o início do calendário muçulmano, a Festa de *Achoura*, a comemoração do aniversário do profeta (*Id Mawlid*, pronunciado *Mulud* no Magrebe), a festa de quebra do jejum - *Id al-Fitr* ou *Id al-Şghīr* – e a festa do sacrifício – *Id al-Aḍha* ou *Id al-Kabīr* – que celebra o sacrifício de Abrão.

Estas duas festas são de maior importância na vida dos marroquinos, a primeira rompendo com o jejum do Ramadão e trazendo os ritmos habituais ao quotidiano, e a segunda, que comemora o sacrifício ordenado por Deus a Abrão. Cada marroquino com possibilidades económicas deve sacrificar um cordeiro pela sua família. Esta festa é das mais importantes em Marrocos, já que a família se reúne para a comemoração. É tempo de férias escolares e de vários dias de feriado para os trabalhadores. Nas semanas que antecedem a preparação da festa torna-se habitual ver grandes camiões nas estradas carregados de cordeiros; nas cidades, é banal ver os animais transportados em carroças, nas costas de alguém ou mesmo em motas e bicicletas. Na rua principal de Essaouira, vários amoladores de facas montam o seu estaminé para que as pessoas possam afiar as facas com as quais se degola o cordeiro. Os dias que antecedem a festa são uma verdadeira azáfama e no dia do *Id*, à excepção da ocasião da oração pública da manhã, que reúne muita gente, as ruas estão vazias. As pessoas congregam-se em casa, os homens sacrificam o cordeiro e, de seguida, prepara-se o animal. As crianças estão exaltadas e correm por todo o lado. O sacrifício do carneiro aguça-lhes a curiosidade, o espanto e também o medo. Os terraços das casas ficam ensanguentados e nas ruas algumas crianças fazem fogueiras onde assam as cabeças dos cordeiros em troca de algumas moedas.

---

<sup>15</sup> *Ulema* (singular *‘ālim*) significa literalmente os letrados. É o nome atribuído aos membros do «clero» moral no Islão: eruditos conhecedores do Alcorão e teólogos aptos à interpretação deste (cf. Chebel 2001:135). Muito embora não exista, pelo menos do ponto de vista teórico, intermediários entre o crente e Deus, os *ulema* são teólogos que pelo seu conhecimento religioso fornecem um enquadramento religioso a várias esferas da prática religiosa, como por exemplo aos juízes costumários (*qāḍī* plural *quḍāt*), aos juristas (*faqīh* plural *fuqahā*), aos mestres de escola (*mu‘allim*), aos leitores do Alcorão (*qurrāa*) e aos recitadores (*ḥuffādh*) (cf. Chebel 2001:136). Optou-se por utilizar o plural porque é um conceito que descreve um conjunto de teólogos.

O mês do Ramadão, como já foi referido no segundo capítulo («Abertura: Universo Etnográfico»), implica também uma inversão dos ritmos diários, e muitas instituições têm horários mais curtos para esta altura do ano. Em Essaouira, para comprovar que esta é uma altura de maior religiosidade, muitas pessoas referem a ausência de mesquitas para justificar a iniciativa de muitos bairros da cidade na criação de espaços de oração ao ar-livre, montados de forma a conservar a segregação dos géneros e a exposição das mulheres aos olhares dos homens. Neste mês, as pessoas reúnem-se noite fora para realizar as orações. Durante o dia, o cansaço vai tornando-se visível na face das pessoas, com as olheiras vincadas. A confusão mental é evidente e, por isso, havia sempre quem me precavesse para não circular a determinadas alturas do dia, sobretudo perto da hora da ruptura do jejum, na zona do *Mellah* ou da *Bāb Doukhala*, locais de frequência duvidosa, onde os homens se tornam agressivos devido à abstinência de substâncias como o álcool, o tabaco ou o haxixe.

O ano de 2011 foi de revoltas no mundo árabe, o que afectou, embora de forma contida, Marrocos. Em Essaouira, algumas manifestações foram organizadas e até algumas acções mais revoltosas ocorreram (como a fractura à pedrada dos vidros do restaurante Sofitel que se encontra perto da praia). No entanto, enquanto noutras cidades se deram grandes manifestações, em Essaouira não assisti a grandes ajuntamentos. A situação de Marrocos foi singular quando comparada com outros países (como a Tunísia ou o Egipto), muito embora marcada por manifestações e greves de vários sectores da sociedade (médicos, professores e funcionários dos tribunais, por exemplo). No entanto, e como se explicará mais à frente em pormenor, o Rei de Marrocos avançou com uma alteração à Constituição marroquina, votada em referendo no mês de Junho de 2011. Esta medida refreou a participação de vários grupos e organizações nas manifestações e acções organizadas pelo Movimento 20 de Fevereiro (concentrado sobretudo nas maiores cidades), que agregava diversas reivindicações políticas e sociais. Em Novembro de 2011, o Partido Justiça e Desenvolvimento ganha as eleições legislativas e, pela primeira vez, Marrocos é liderado por um partido de pendor islâmico.

A ausência de manifestações em Essaouira é não só decorrente do tamanho da cidade (as maiores manifestações deram-se nas grandes cidades de Casablanca, Rabat, Marraquexe), mas também da maior politização do Norte de Marrocos que, por oposição à zona Centro-Sul (exclui-se, por razões óbvias, os territórios do Saara), tem uma maior história de reivindicações e lutas sociais e políticas, exemplificado pela história da região do Rif.

## ASSOCIATION FÉMININE DE BIENFAISANCE EL KHIR (AFBK)

- *As-salam 'alaykum. Kein a-cherif?*

- *'Alaykum as-salam. Kein, gelsi hneia wa katsennei chwiya* <sup>16</sup>.

É assim o diálogo inicial recorrente entre as mulheres que vão à associação à procura do advogado, que chamam *cherif*, e as funcionárias da mesma. Às segundas e quartas-feiras, por volta das cinco da tarde, esta breve conversa ouvia-se repetidamente; as mulheres iam-se juntando na sala de entrada da AFBK, à espera da sua vez. No interior do apartamento que serve de sede à AFBK, uma sala de aula transforma-se em escritório, o advogado recebe as mulheres. Aqui vêm depois de terem contactado primeiramente com o Centro de Escuta da AFBK.

Criada em 1998, a AFBK surgiu da vontade da sua presidente que, vinda de Al Jadida, considerou que em Essaouria havia pouca actividade social e de benevolência. Várias pessoas assumiram a presidência da associação, mas nos últimos anos tem sido ela o seu rosto. Inicialmente eram ministrados cursos de alfabetização para mulheres, na Maison de Jeunes (o correspondente ao Instituto Português da Juventude). Depois dos cursos de Alfabetização surgiram aulas de costura e de tapeçaria, com o intuito de vender os produtos que daí resultavam. Mas como não eram actividades lucrativas para as mulheres beneficiárias (na medida em que não podiam usufruir de um rendimento regular), a presidente decidiu iniciar um *atelier* de pastelaria que tinha mais sucesso económico. O Centro de Escuta surgiu em 2008, fruto da constatação de que não existia em Essaouira uma forma de ouvir e ajudar as mulheres em situação difícil. Yasmin, uma das funcionárias, ouve o que as mulheres têm para dizer; preenche um formulário onde anota toda a história de violência ou de dificuldade da mulher. De seguida, cria um *dossier* onde guarda toda a documentação da história jurídica (e por vezes clínica) de cada beneficiária.

O próximo passo é, normalmente, da responsabilidade do advogado. Todos os procedimentos jurídicos iniciados no espaço da AFBK são depois levados por este ao tribunal de Essaouira, por vezes a outros tribunais, se o local de residência da mulher é

---

<sup>16</sup> - «*As-salam 'alaykum* (saudação comum nos países muçulmanos, cuja tradução é que a paz esteja convosco). O *Cherif* está? *'Alaykum as-salam*. Está, sente-se aqui e espere um pouco» *Cherif* é um termo usado em Marrocos para se referir a pessoas importantes ou com um determinado estatuto social. Na sua origem o termo refere-se a pessoas que possam descender do profeta Mohammed.

noutra região de Marrocos. Os casos seguem o seu curso. Quando necessário o advogado adiciona documentos entretanto requeridos pelo tribunal, paga os requerimentos e certifica-se dos dias em que há audiências ou depoimentos. Um dos principais atractivos da AFBK no contexto de Essaouira é, precisamente, o facto dos serviços do advogado serem gratuitos. Não existe uma outra instituição na cidade que o faça. As beneficiárias deste serviço são amiúde mulheres de um estrato social e economicamente vulnerável, sem qualquer possibilidade de pagar um acompanhamento jurídico do princípio até ao fim. O seu sucesso depende, frequentemente, de terem um advogado que aceite conduzir o seu caso.

As estatísticas da associação demonstram que, no ano de 2011, 82 mulheres foram atendidas pela primeira vez no Centro de Escuta e 117 foram reincidentes. Estas últimas são mulheres que voltam ao Centro para dar seguimento a processos jurídicos já iniciados anteriormente – ou porque estes prosseguem ou porque elas os tenham abandonado da primeira vez. Os quadros 1,2 e 3 (em anexo, página 294) dão conta das características socioeconómicas destas mulheres. Como se pode observar, grande parte delas são mulheres casadas analfabetas, correspondendo a faixa etária mais representativa às idades entre os 26 e 35 anos. As queixas de violência física e a negligência são os motivos mais frequentes (quadro 4 em anexo, página 294), no entanto, as queixas sobrepõem-se, assim como os pedidos. A funcionária do Centro de Escuta ajuda estas mulheres caso queiram apresentar uma queixa de violência na polícia. Na maior parte dos casos, porém, elas são encaminhadas para o advogado, porque vêm já com a intenção de pedir o divórcio e/ou pensão alimentar.

A associação oferece ainda o serviço de um médico e de um psicólogo. Este intervém para ajudar as mulheres que têm dificuldades emotivas em ultrapassar os traumas deixados pelas situações de agressão. Segundo me disse o psicólogo, a presidente e as funcionárias da associação, as mulheres que recorrem à associação têm dificuldade em expor os seus problemas pessoais a outra pessoa, particularmente a um homem. No entanto, depois de dois anos de trabalho, o aconselhamento psicológico tem conseguido que cada vez mais mulheres o procurem. As mulheres podem seguir as consultas na associação durante meses. O médico é solicitado quando existem casos de violência física. Todos estes serviços são gratuitos.

A AFBK disponibiliza cursos de alfabetização na região de Essaouira, que se faz acompanhar pelos serviços de uma médica que realiza campanhas de higiene e saúde. Uma importante actividade da associação é o *atelier* de pastelaria, onde se produz

pastelaria tradicional marroquina. Este é gerido por um grupo de mulheres (o número é variável), que vendem sobretudo para hotéis e restaurantes da cidade. A associação está incluída em alguns guias turísticos e *sites* da internet, e por essa mesma razão oferece igualmente cursos de culinária e pastelaria marroquina<sup>17</sup>. Alguns turistas fazem estes cursos, sugeridos por funcionários dos hotéis ou dos restaurantes. Além disso oferece cursos de línguas para o público em geral (francês, inglês e árabe dialectal) e de informática, dados gratuitamente por voluntários da associação, alguns deles estrangeiros residentes em Essaouira. Caracterizam-se por terem preços acessíveis para a população marroquina, sendo o dinheiro utilizado em benefício da associação.

A AFBK tem ainda um apartamento que serve de creche para apoiar as mulheres que, sem possibilidades económicas, possam deixar os filhos quando vão trabalhar. No entanto, as condições deste local são péssimas: não tem água ou electricidade, o que significa que quando começa a anoitecer, as mulheres têm invariavelmente de ir buscar os filhos. A presidente da associação lamenta a situação, mas refere a falta de capacidade financeira para manter a referida creche.

O Centro de Escuta foi, ao longo dos três anos de funcionamento, inicialmente financiado pela Embaixada da Holanda em Marrocos e no ano de 2011 e 2012 pela Fondation d'Apprentis d'Auteuil, uma fundação sediada no Mónaco. Outras fontes de rendimento da associação são os pagamentos dos cursos de línguas e o aluguer temporário (normalmente a turistas) de uma habitação que se encontra no topo do edifício onde a associação está sediada. O equipamento da cozinha para o funcionamento da pastelaria foi garantido pela Fondation d'Apprentis d'Auteuil e as mulheres são responsáveis pela gestão da actividade.

As actividades da AFBK encontram-se sujeitas a flutuações temporais e dependem do exterior, tanto financeira como logisticamente. Algumas funcionam quase por sua própria conta, como as aulas de alfabetização, o *atelier* de pastelaria ou ainda o apoio que o advogado fornece às mulheres do Centro de Escuta. Outras, como as formações de cozinha, mereceram particular atenção da presidente e empenho das funcionárias, na medida em que são pontuais e exigem recrutamento de pessoas para a sua concretização.

---

<sup>17</sup> Em 2014 e por iniciativa de uma voluntária, a AFBK publicou um livro de cozinha solidária com receitas das mulheres que dirigem o *atelier* de pastelaria ou que frequentaram os cursos de formação. Este livro foi financiado através de uma plataforma de financiamento colectivo (chamado em inglês *crowdfunding*). O livro chama-se *Un art qui fait vivre les filles de Essaouira*.

Apesar do seu estatuto formal de associação, não se pode dizer que a AFBK o seja na prática. Não tem uma lista de sócios e a direcção é a mesma há muitos anos, sendo as actividades escolhidas e dirigidas pela presidente. Uma estrutura piramidal organiza a vida desta associação, onde cada elemento ocupa um espaço específico. Leila é não só a presidente como a fundadora, a verdadeira cara da AFBK. Uma mulher de rosto sério e rigoroso, que conseguiu fazer da AFBK uma das poucas «associações» em funcionamento em Essaouira. Todas as actividades levadas a cabo pela AFBK são o resultado de iniciativas promovidas pela presidente, todas estão pendentes da sua aprovação e decisão.

As mulheres beneficiárias podem eventualmente integrar algumas actividades administrativas da AFBK, como a Assembleia-Geral (que integra algumas figuras relativamente importantes da cidade), onde a sua presença serve tanto para dar opiniões sobre as actividades da associação, como para legitimar um modo de funcionamento «democrático». Numa Assembleia-Geral que assisti, a indiferença das beneficiárias relativamente aos processos administrativos e de votação da nova direcção (apenas existia uma lista, a mesma da direcção anterior), foi criticada por um dos elementos presentes (exterior à associação, mas ocupante de um cargo administrativo), que em francês, me explicou que, apesar de a oportunidade dada às beneficiárias de falar e se expressarem, estas não aproveitavam a «oportunidade democrática» (esta foi a palavra utilizada) que lhes estava a ser dada. Este discurso era não só uma forma de distinção de classe face às beneficiárias (mulheres analfabetas, talvez sem noções sobre política) mas também de legitimação face à minha presença (uma estudante europeia), cuja origem me transformava numa espécie de avaliadora do procedimento, a quem os presentes necessitavam de se justificar.

Tendo contextualizado os locais de realização do trabalho de campo e que servem a análise desta investigação, o próximo capítulo irá abordar outro tipo de questões, nomeadamente as que permitem compreender a construção das diferenças de género na sociedade marroquina e as particularidades históricas e culturais da constituição de assimetrias entre pessoas.

## CAPÍTULO IV

### VISÃO DO MUNDO, HIERARQUIA E ASSIMETRIA

Este capítulo visa analisar como a hierarquia e a assimetria entre pessoas são constituídas em Marrocos. O argumento principal que desenvolvo é que a hierarquia e a assimetria dela resultante, enquanto elementos constituidores e constituintes das relações entre pessoas em Marrocos, se expressam frequentemente nas linguagens do cuidado, da protecção, do respeito, que por sua vez se baseiam em princípios religiosos e que encontram eco no modo de funcionamento da monarquia marroquina. A relação da monarquia marroquina com a população tem sido amplamente estudada por historiadores, sociólogos e cientistas políticos. A pequena vinheta etnográfica que de seguida introduzo, relativa à Festa do Sacrifício (*‘Id al-Adḥa* ou *‘Id al-Kabīr*), exemplifica a importância de integrar uma análise da monarquia neste estudo.

Tinha acordado cedo no dia do meu primeiro *‘Id al-Kabīr* em Essaouira. Desloquei-me à praça em frente a *Bāb* Marraquexe (Porta de Marraquexe, uma das portas de entrada para a *medina*) sabendo de antemão que aí ia ter lugar uma grande oração pública (*muṣallā*), organizada de propósito para a cerimónia. Os altifalantes fixados nos postes de electricidade permitiam que todos os presentes pudessem ouvir a oração. O chão estava repleto de tapetes de rafia, mas muitas pessoas tinham trazido os seus de casa sabendo que os existentes não seriam suficientes para tanta gente. Os homens vestiam as mais brancas *jilāba*-s e muitos rapazes e crianças iniciavam-se certamente no uso dos trajes cerimoniais, que envergavam com vaidade e cuidado. As mulheres, por outro lado, iam discretamente vestidas, sem nenhum traço de cerimónia, o que evidencia uma assimetria de género, associada simbolicamente à pureza, identificada por Buitelaar (1992) e referida em Silva (1999).

As mudanças de movimento, entre cada *rak‘a*<sup>18</sup>, eram realizadas ordenadamente e em conjunto por todos os que se prostravam. O silêncio era apenas cortado pelas injunções do imã ou pelo choro de alguma criança. Com o fim da cerimónia, a imagem de ordem foi substituída pelo caos da circulação, cada qual saindo numa distinta direcção. As pessoas encontravam-se e falavam. Progressivamente, a praça ia-se esvaziando. Todos se dirigiam para as suas casas a fim de iniciar o processo ritual anual,

---

<sup>18</sup> Ciclos ou movimentos prescritos que se realizam durante a oração marcando a mudança de postura do corpo e daquilo que é recitado.

o sacrifício do cordeiro, que relembra a fé de Abrão, que entregou o seu filho Ismael a Deus e que foi interrompido quando ia iniciar a concretização do acto hediondo. A imolação ordenada a Abrão foi a de um cordeiro, sacrifício reproduzido anualmente pelos muçulmanos em muitos locais do mundo.

Apressei-me a chegar à casa de Maryam, que me tinha convidado para passar o dia com a sua família. Eram nove e meia da manhã e depois de ver os cordeiros<sup>19</sup> que, ainda vivos, esperavam a sua triste sorte no terraço, e enquanto as crianças, esfusiantes, lhes tentavam tocar, perguntei-lhe quando é que seria realizada a degolação. Maryam respondeu-me que tinha que se esperar que o rei o fizesse em directo na televisão, como é tradição. Só então, depois disso, o seu pai iria degolar os cordeiros da sua família, à semelhança da descrição que Silva (1999) faz da cerimónia em que participou. Em tom de brincadeira e no seu habitual humor acrescentou «O rei mata dois cordeiros, um pela sua família e outro por todos os marroquinos. O meu pai mata por nós e pelas famílias dos meus irmãos. Ele é como o rei, mas da nossa família».

Combs-Schilling no seu estudo *Sacred Performances: Islam, Sexuality and Sacrifice* (1989) afirma que a personagem do rei se encontra simbolicamente associada à do chefe da casa. Segundo a autora, o sacrifício de um cordeiro pelo monarca em nome da nação é um feito único entre os governantes de países muçulmanos. Tal como o primeiro casamento de um homem o transforma ritualmente num sultão, o sacrifício cria um vínculo religioso e simbólico entre Deus, o rei e o homem, chefe de casa e da família (*Ibid.*). Esta associação simbólica implica uma hierarquia, não só entre o governante e os governados, mas também entre aquele que, dentro do âmbito familiar, assume a condução de um sacrifício em nome de outros. Não se pretende, à semelhança do que fez Combs-Schilling (*Ibid.*), analisar os vínculos simbólicos e ritualísticos que unem a monarquia ao comum dos marroquinos. Outrossim, pretende-se evidenciar que os mecanismos políticos e religiosos que definem a relação entre a monarquia e a população marroquina determinam um outro tipo de relações, como as familiares, entre maridos e esposas, irmãos e irmãs, mas também mais amplamente entre homens e mulheres.

---

<sup>19</sup> Deve-se sacrificar um cordeiro por agregado familiar, quando há possibilidades económicas para tal. Não comprar um carneiro é visto como sinal de pobreza, o que leva muitas famílias a utilizar as suas economias e poupanças para a sua compra o que pode chegar a custar 200 euros, uma quantia que, em alguns casos, corresponde a um salário.

Na relação com os seus súbditos a monarquia marroquina utiliza, como veremos, uma linguagem que, por se tratar de um país de tradição muçulmana, se expressa religiosamente. Esta é uma das formas através das quais o monarca tem legitimado o seu poder político. O rei é uma figura simultaneamente religiosa e política e, assim, ele cuida, zela e protege os seus súbditos, também eles crentes. O exemplo relativo ao sacrifício do cordeiro na casa da minha amiga introduz a forma como esse cuidado é expresso: ao realizar o sacrifício do cordeiro por todos os marroquinos, o monarca reafirma a sua aliança para com os súbditos e legitima-se como chefe político e religioso da «*umma* marroquina». Ele é «o pai da nação», tal como Hassan II explicitamente afirmava (cf. Munson 1993). Muitos marroquinos esperam que o rei cumpra o ritual do sacrifício para, depois, em suas casas, as famílias obedecerem a esta hierarquia ritual, os homens assumindo uma posição semelhante à do rei.

A hierarquia faz parte da visão do mundo, da cosmologia, aprendida pelas pessoas marroquinas desde a mais tenra idade (cf. Toren 1990). Noções como carisma (religioso e político), poder natural, hierarquia e assimetria de género e idade tendem a cruzar-se nos vários aspectos da vida social. *Hierarquia* é uma forma de posicionamento dos indivíduos na vida social que implica relações de poder e, portanto, a contínua reiteração de uma *assimetria* entre pessoas, frequentemente manifesta através de uma linguagem de protecção mútua. Este tipo de relação foi identificado por Lila Abu-Lughod (1988) entre os Beduínos do Egipto, onde as relações familiares são o protótipo das relações hierárquicas. Nesse caso, a desigualdade expressa-se através das responsabilidades assumidas pelos mais fortes e da dependência sentida pelos mais fracos. O que aqui se pretende mostrar é que estas relações familiares dialogam com estruturas de poder mais vastas.

Apesar da linguagem da monarquia se expressar através do «comandante dos crentes»<sup>20</sup>, que define o rei como comandante, chefe político, zelador da conduta e da moralidade nacionais, não quer isso dizer que a população marroquina não entenda a ideologia e o aparato discursivo em torno da manutenção do *status quo*, assim como a violência que lhe é implícita. A expressão do poder através da linguagem do carisma, da protecção, da dependência, do cuidado deve ser contextualizada. A história recente de

---

<sup>20</sup> *Amīr al-Mumīnīn*, ou seja, o «comandante dos crentes» é um título protocolar adoptado por Umar ibn al-Khattab quando foi eleito para califa. *Amīr* é um termo que designa uma pessoa investida de um comando (*āmīr*), mais especificamente de um comando militar. No sentido geral, a composição *Amīr al-Mumīnīn* designa os chefes de diversas expedições de muçulmanos durante a vida do profeta e depois da sua morte (AA.VV. 1960). Por esta razão, a tradução adoptada para *Amīr al-Mumīnīn* é «comandante dos crentes».

Marrocos é marcada por lutas sociais e políticas que mostram que a população marroquina questiona os poderes do seu monarca. No entanto, existe uma dinâmica específica à autoridade, que ajuda a compreender comportamentos políticos como a obediência e a dissidência. Como já referimos na introdução, entendemos que a autoridade se refere à forma como o poder se encontra legitimado social e moralmente, ou seja, estrutura-se através de configurações sociais que tornam as relações hierárquicas explícitas. A mesma dinâmica que subjaz à relação do rei com os seus súbditos, crentes, elites rurais e urbanas, políticas e económicas, é aquela que atravessa as relações familiares, seja dentro da unidade conjugal, seja nas dinâmicas familiares mais extensas. A posição do rei pode assim ser equiparada à do pai, do marido, do velho patriarca. Como veremos, a ênfase concedida ao funcionamento sistémico de comportamentos como a obediência e a dissidência são estruturantes das relações políticas em Marrocos, altamente imbricadas em relações religiosas.

No entanto, e à medida que analisamos estas dinâmicas, veremos que essas bases culturais vêm sendo reestruturadas e que, tal como a obediência é um princípio constitutivo das relações sociais em Marrocos, a «dissidência» ou a procura de uma autonomia, também o é. Em suma, para entender porque homens e mulheres assumem diferentes direitos e deveres na relação matrimonial e qual a noção de conjugalidade que subjaz às suas práticas é necessário analisar outras dinâmicas que, ao serem iminentemente políticas, não deixam de mostrar a naturalização ideológica das relações de poder. Simultaneamente tentar-se-á dar conta dos processos de transformação inerentes as estas relações.

## AUTORIDADE, OBEDIÊNCIA E DISSIDÊNCIA

A sociedade marroquina contemporânea oscila entre uma cultura da obediência e uma cultura da dissidência e caracteriza-se por uma ambivalência de comportamentos – entre submissão e rebelião – e uma inversão de posições – entre subordinação e dominação. Na opinião de autores tais como Abdellah Hammoudi (1997), Mohamed Tozy (1999) e John Waterbury (1970), este tipo de comportamentos marca o panorama político marroquino e as relações entre as elites e o Palácio. A ambivalência e a inversão fazem parte do esquema cultural através do qual qualquer posição de dominação é definida, estabelecendo-se as bases culturais para o autoritarismo marroquino (cf. Hammoudi 1997).



Ilustração nº2: Terminada a oração congregacional pública (*muṣālla*) do 'Id al-*Aḍha*, homens e mulheres dirigem-se para casa, a fim de realizarem o sacrifício do cordeiro.



Ilustração nº 3: Homens preparando o animal depois da degolação.

A ambiguidade de comportamentos é mantida com o objectivo de abrir possibilidades de associação, aliança ou acordo, que possibilitem a manutenção do estatuto de dominação ou a sua inversão. Na introdução do seu livro *The Commander of the Faithful*, Waterbury sintetiza de forma clara a relação dos marroquinos com o poder. Para o autor, a manutenção de um equilíbrio de forças é fundamental na relação com o poder e o desequilíbrio é um estado que os marroquinos tentam evitar. A alteração das relações de poder é «acompanhada por uma atmosfera de tensão e crise» (1970:6) mas o conflito aberto não é visto como a melhor forma de a solucionar. Um exemplo deste tipo de comportamento é apresentado por Eickelman em *Knowledge and Power in Morocco* (1985), obra dedicada à biografia social de um notável rural marroquino, ‘Abd Ar-Rahman. Aí, o autor mostra como os conflitos abertos vão sendo evitados e como as redes de parentesco e clientelismo são mantidas de forma a capitalizar recursos. Eickelman (*Ibid.*) conta-nos como ‘Abd ar-Rahman visitou uma confraria em que os membros se batiam a si próprios para alcançar um determinado transe (performance comum a várias confrarias religiosas em Marrocos). Tendo sido instruído numa mesquita e tendo contacto com um Islão mais puritano, ‘Abd Ar-Rahman discordava destas práticas. Decide-se por questionar o líder espiritual (*chaykh*<sup>21</sup>), mas fá-lo subtilmente, sem se opor abertamente. Eickelman pergunta ao seu interlocutor:

«porque é que ele não insistiu no assunto se se sentia tão incomodado pela influência perniciosa das confrarias. Ele respondeu que tanto ele como o *Shaykh* [*Chaykh*] ‘Abd Al-Hayy estavam cientes das suas opiniões arraigadas e divergentes. ‘Abd ar-Rahman estava, além disso, ciente do estatuto francamente superior do *Shaykh*. O confronto directo não teria levado a lado nenhum. Uma exibição inútil de raiva ou uma tentativa persistente para convencer alguém que se encontra irrevogavelmente comprometido com um modo de agir mostraria uma falta de ‘racionalidade’ na arena social. Os homens ‘razoáveis’ não insistem em certos e errados absolutos. Procuram discernir com exactidão os contornos de realidades sociais e políticas existentes e, nesta base, calcular um modo de acção que seja eficaz.» (1985:132)

Como se pode ver, para ‘Abd ar-Rahman, não era razoável opor-se ao *chaykh*, cujas posições religiosas conhecia e com as quais discordava, mas cujo poder e influência respeitava. Talvez fosse a sapiência de vida que levasse ‘Abd ar-Rahman a não questionar o *chaykh* sobre as suas práticas religiosas, mas foi também certamente o

---

<sup>21</sup> *Chaykh* é um termo para designar um homem de certa idade, respeitado pela sua experiência ou conhecimento. São também designados assim os homens que exercem uma autoridade em matéria religiosa (cf. Sourdel & Sourdel 2007). Em Marrocos dedicaram-se a actividades implicadas na escrita e nos registos burocráticos, tanto na época colonial, como no pós-independência.

profundo conhecimento que tinha da realidade social que o rodeava, onde uma manifestação de antagonismo forte poderia deitar muitas coisas a perder.

Este comportamento político, guiado frequentemente pelo interesse pessoal, não implica a ausência de conflitos e resistências e é por isso que a nível local o papel da mediação sempre foi importante, como mostrou Gellner (1969) relativamente ao papel dos santos. Na história marroquina, este papel foi frequentemente assumido por membros de confrarias religiosas. Mas é por isso que a análise do *modus operandi* político dos marroquinos tem que integrar necessariamente algumas abordagens da segmentaridade, onde os processos de fusão/fissão indicam um estado de equilíbrio do poder por parte das «tribos». Segundo Waterbury (1970), as relações tribais definem a forma como o comportamento político é organizado em Marrocos, partilhando com Gellner (1969) a ideia de que um equilíbrio de forças é procurado entre segmentos, através de alianças que atravessam a hierarquia dos grupos de descendência:

«Deve ficar claro [...] que este sistema de alianças sobrepostas foi concebido para reprimir ou conter o conflito vigente que pode levar à ruptura de todo o sistema ou, pelo menos, para conduzir à redistribuição de recursos escassos entre as suas partes. Por outro lado, incentiva a tensão generalizada e a hostilidade, que são tão essenciais para a manutenção da coesão e dos limites do grupo. [...] Os sistemas segmentares tendem para um equilíbrio interno que – e nunca é demais afirmá-lo – raramente é alcançado ou mantido por muito tempo. No entanto, os desequilíbrios flagrantes de poder de determinadas unidades no sistema também não são tolerados por muito tempo.» (Waterbury 1970:65)

A teoria da segmentaridade não fornece o único quadro explicativo das dinâmicas políticas da população marroquina, mas mostra-se útil para compreendermos a manutenção de uma tensão e de oscilação entre comportamentos de obediência e de dissidência. Não se pretende aqui reactualizar uma discussão relativamente ao modelo segmentar e à suposta natureza igualitária do funcionamento político destas sociedades. Munson (1993) e Gellner (1995), entre outros, debateram até à exaustão a validade dos pressupostos da segmentaridade e da ideia de tribo (e o suposto equilíbrio entre fracções e clãs), que tem hoje em dia que ser encarado desde outra perspectiva. Bonte e Ben Hounet (2009) afirmam precisamente que a relação entre a tribo e as estruturas políticas e económicas não tribais é marcante nos dias de hoje. A tribo é sobretudo um idioma; as representações igualitárias e comunitárias sobre esta devem ser colocadas em questão (cf. *Ibid*:19). Segundo os autores,

«A tribo já não é entendida, no quadro da sua organização específica, como uma entidade social, económica, territorial e política que intervém num mundo cada vez mais complexo (Appadurai 2001). A pertença tribal pode estar implicada, mais ou menos pontualmente, na implementação destas redes. A imagem da tribo fragmenta-se e reconstrói-se; precisa de novos quadros analíticos nos quais se dissolve o conceito de ‘tribo’ mas onde se utilizam, na cena social, diversos comportamentos reagrupados sob o termo ‘tribalismo’» (2009 :15).

Aos olhos de Bonte e Ben Hounet, portanto, o fenómeno do «tribalismo» parece mais importante do que a ideia de tribo na análise dos comportamentos políticos contemporâneos, dado que indicia não só a persistência de determinadas redes e relações, mas a desadequação de modelos analíticos baseados em unidades políticas e territoriais fechadas e contidas. Na linha desta abordagem, a identificação por parte de vários autores (Charrad 2001, Hammoudi 1997, Leveau 1985, Rabinow 1975, Tozy 1999, Waterbury 1970) de determinados comportamentos políticos que definem a relação entre o *Makhzin* e as elites políticas e económicas marroquinas não deve ser pensada através de um sistema político acéfalo, de uma oposição equilibrada (*balanced opposition*) de fusão e fissão, à semelhança da teoria da segmentaridade tal como esta foi originalmente desenvolvida por Evans-Pritchard<sup>22</sup>. Deve, outrossim, ser observado através do posicionamento dos actores políticos que vieram a integrar um sistema político baseado numa monarquia constitucional.

Estes autores mostram como, no período que antecede o estabelecimento do Protectorado francês, as dinâmicas tribais eram importantes na manutenção do poder. Conceitos como *blād al Makhzin* (o país do *Makhzin*) e *blād al-sība*<sup>23</sup> (o país da dissidência) existiam para referir-se à adesão ou à dissidência ao poder central em Marrocos. Rabinow (1975:31) mostra que estes dois espaços geográficos se referem, por um lado, às zonas do país que, antes do Protectorado, eram governadas pelo governo central (as planícies e cidades habitadas por árabes) e, por outro lado, às zonas que lhe eram totalmente independentes (o ramo da dissidência, nas montanhas tradicionalmente habitadas por berberes). Aí era reconhecido ao sultão<sup>24</sup> um papel

---

<sup>22</sup> Em Nuer (1940) e Sanusi de Cyrenaica (1973)

<sup>23</sup> *Siba* tem sido traduzida como dissidência, desordem, anarquia, caos. Laroui (2009) indica que exprime a ideia de se afastar do rebanho, de se estar sem pastor e que a palavra é referida e indicada pelos secretários do sultão. Refere ainda que é utilizada hoje em dia e por todo o Magrebe com o significado de desordem (Laroui 2009:126)

<sup>24</sup> A alteração da utilização do termo sultão (*sulṭān*) por rei (*malik*) deu-se durante a luta pela independência de Marrocos. Esta passagem é debatida no Capítulo VII «Islão e Modernidade no Debate sobre a Lei da Família».

religioso mas não político. Esta distinção tem sido uma das preocupações centrais na historiografia de Marrocos. Na opinião de Rabinow, contudo, ela não é absolutamente clara. Estas definições, desenvolvidas pelos administradores e académicos franceses em Marrocos, colocam o *blād al-Makhzin* e o *blād as-sība* como territórios opostos, que se distinguem pelo pagamento ou não das taxas por parte das tribos ao sultão, a disposição (ou não) de homens para as expedições deste e a garantia (ou não) de segurança de passagem para o sultão e os seus representantes nos territórios pertencentes às tribos (1975:32/33).

Teria, assim, existido uma graduação em relação a estes domínios, onde os actores, chefes tribais e notáveis rurais poderiam ou não pactuar com o poder, dependendo sobretudo da força dos actores envolvidos, que se alterava de acordo com as redes e alianças realizadas (e, portanto, não devedoras de estruturas territoriais organizadas). Mais do que referir territórios específicos, estas noções referem-se a oposições circunstanciais e às alianças necessárias com o poder central. Estas oposições vieram a ser encorajadas pelos franceses no período do Protectorado (1912-1956), o que não só facilitou a sua penetração no território como também contribuiu para a falta de unidade nacional durante uma parte considerável da presença estrangeira (Leveau 1985; Charrad)<sup>25</sup>. De acordo com Leveau, estas dinâmicas vieram marcar as relações entre o poder central e as elites urbanas e rurais no pós-independência.

Na segunda metade do século XX, após a independência, a dinâmica política reorganizou-se para integrar um sistema baseado numa unidade nacional e na ideia de uma monarquia. Nos anos que se sucederam à saída dos franceses (pelo menos oficialmente), o monarca viu-se obrigado a actualizar alianças antigas mas também a erigir novas, manobrando uma sociedade que tinha saído de um sistema político radicalmente diferente. Uma nova classe cidadina instruída nas escolas francesas surgia, aderindo primeiramente ao partido da luta pela independência (Istiqlal) e desafiando as lógicas do mundo rural, altamente marcadas por uma dinâmica tribal e por redes de patrocínio e parentesco (cf. Leveau 1985). As alianças com muitos notáveis rurais (através da atribuição de postos políticos) foram fundamentais para a revitalização da monarquia marroquina, que tentou impedir a proliferação dos membros do Istiqlal nas

---

<sup>25</sup> A importância da governação francesa em Marrocos e as suas implicações na construção do país no pós-independência será explorada no Capítulo IX «Velhos Temas da Antropologia, Novos Sentidos: Pertença, Descendência Agnática, Estado e Direitos Humanos».

zonas rurais, onde actuavam tentando desmembrar os poderes locais, vistos como arcaicos à luz de concepções modernas da ideia de nação.

De acordo com Munson (1993) muitos estudos antropológicos realizados sobre a monarquia em Marrocos ignoraram a violência como característica da relação entre rei e seus súbditos (1993:142). Mohammed V apenas reinou por quatro anos (entre 1957 e 1961). Seu filho Hassan II assumiu a posição com o objectivo explícito de consolidar a monarquia. As manifestações de violência foram recorrentes durante os seus mais de trinta anos de reinado (1961-1999). Um Estado de emergência foi instaurado em 1965 para reprimir as revoltas estudantis e da esquerda dos anos sessenta. Houve golpes de Estado em 1971 e em 1972. No ano de 1975, Hassan II organiza uma marcha não violenta de ocupação do Saara Ocidental, forçando a Espanha a entregar o território. No ano de 1981, em plena crise económica, o anúncio do aumento do preço de produtos subsidiados pelo Estado, com base numa «recomendação» do FMI, origina uma revolta séria (cf. Munson 1993 e Vermeren 2010). A repressão implicou o «desaparecimento» de muitos manifestantes, sindicalistas e militantes de esquerda (incluindo a figura internacional de Mehdi Ben Barka), assim como qualquer elemento que se opusesse às políticas de Hassan II.

Mas, apesar de toda esta violência, Hassan II conseguiu cooptar vários focos de resistência para o poder central. Um exemplo desta co-optação foi a integração de Abderrahman Youssoufi, antigo combatente contra a monarquia marroquina e um dos elementos fundadores do partido Union National des Forces Populaires (UNFP), num governo de coligação (1998-2002), apelidado de «alternância».<sup>26</sup> Este tipo de procedimento indica que os comportamentos políticos se actualizam de acordo com as circunstâncias, com o grau de perigo que os intervenientes podem ter:

«As estratégias levadas a cabo pelos grupos sociais e comunitários (partidos políticos, tribos, associações, intelectuais...) oscilam entre a proximidade ao espaço despótico (o palácio), gerador de autoridade e de influência e a dissidência relativa. O ajustamento do sistema faz-se pela circulação controlada entre os lugares de dissidência e os lugares de proximidade, entre a corte e a tribo. Explorando os mecanismos desta dinâmica, compreendemos melhor a capacidade do Makhzen em acomodar os focos de resistência tradicional (*ulema* insatisfeitos, intelectuais dissidentes) e moderna (colectividades locais...), convertendo-as em apoio.»

---

<sup>26</sup> Com o objectivo de integrar os partidos da oposição num sistema parlamentar, Hassan II mostrou uma abertura política (aceitando eleições, o reconhecimento dos partidos políticos, direitos humanos e liberdade de expressão) em troca da aceitação do reconhecimento de que ele era o «Comandante dos Crentes» e da sucessão dinástica da monarquia (Vermeren 2011:96).

Hammoudi (1993) e Tozy (1999) demonstram que o rei esforçou-se por ficar fora da corrida política, controlando a dissidência sobretudo através de manifestações de generosidade, de ofertas. Rosen (2002) afirma que a generosidade é a forma pela qual o poder é distribuído num sistema de intenso personalismo, que define como o Estado se organizou em muitos dos países árabes. De acordo com o autor, este modo de funcionamento reflecte a importância das relações interpessoais na organização e distribuição do poder, que contribuiu para que os líderes e as elites possam circular conforme redes construídas. Hassan II, possivelmente conhecedor das astúcias do poder, tentou quebrar esta suposta alternância de líderes, através da generosidade mas também da violência, tentando subsistir a qualquer tipo de dissidência que pudesse ser forte o suficiente para retirar o monopólio da monarquia à dinastia alauita.

No final do reinado de Hassan II, um sistema parlamentar e uma assembleia legislativa eleita pelo povo foram implementados, sem que, no entanto, se questionasse a soberania do rei. Este reserva-se o direito de tomar decisões e de legislar sem olhar às limitações constitucionais (Hammoudi 1997:13). Por esta razão, o jogo político sempre implicou a gestão de diferentes interesses, sobretudo por parte das elites políticas e económicas em Marrocos. O monarca precisava das elites para manter a sua posição e estas, por sua vez, necessitavam do monarca para concretizar os seus interesses económicos e alcançar cargos e favorecimentos políticos.

Foi precisamente esta estrutura que Mohammed VI aproveitou quando se tornou Rei. Este iniciou uma série de reformas em Marrocos, incluindo o despedimento da mão direita de Hassan II e ministro do Interior, Driss Basri. Modificou consideravelmente o protocolo real, abolindo, por exemplo, o acto do beija-mão nas cerimónias. No entanto, apesar das promessas de democratização e da difusão de três expressões para se referir ao seu reinado: «um novo conceito de autoridade» em 1999, uma «monarquia executiva» em 2001 e «uma monarquia cidadã» em 2007 (Vermeren 2011), Mohammed VI não colocou em causa a sua autoridade como «Comandante dos Crentes»; muito pelo contrário, refundou-a (como se verá na secção seguinte). A sua preocupação com os mais desprivilegiados consagrou-lhe o título de «Rei dos pobres», apesar de ser frequentemente acusado de ser detentor dos principais investimentos marroquinos e um dos chefes de Estado mais ricos do mundo.

2011, quando eu me encontrava a fazer trabalho de campo, foi um ano de revoltas que se estenderam por muitas regiões do Médio Oriente e do Norte de África. O «Movimento 20 de Fevereiro» em Marrocos contestou a natureza constitucional da

Monarquia marroquina. Alguns comentadores afirmam que foi a primeira vez que este sentimento se alargou a um amplo sector da população, até aí reservado à esquerda de inspiração socialista ou ainda aos movimentos islâmicos, tal como o Al-Adh wa'l Ihsane liderado por 'Abd as-Salam Yassine<sup>27</sup>. O seu movimento é o único na cena política marroquina que desafia abertamente o poder do rei como «comandante» dos crentes. Por essa mesma razão, o partido é ilegal e não tem representação política no parlamento nem pode candidatar-se às eleições (nas últimas eleições apelaram ao boicote). No rescaldo das manifestações ocorridas, Mohammed VI propôs a reformulação da Constituição (Junho de 2011), uma proposta que demonstra a perspicácia da monarquia marroquina. Ao introduzir reformas em questões prementes, tais como a inclusão da língua berbere como língua nacional<sup>28</sup> (artigo nº5) ou a igualdade constitucional entre homens e mulheres (artigo nº19), desviou qualquer debate que colocasse em causa a inviolabilidade do monarca como chefe supremo da nação (Chefe Supremo das Forças Armadas e do Conselho Superior do Poder Judiciário).

Mohammed VI foi perspicaz em avançar com uma nova constituição, evitando uma revolta social que poderia ter atingido proporções semelhantes às que ocorreram noutros países do Médio Oriente e do Norte de África. Ao não optar por uma repressão violenta e decidir-se por um referendo, evitou o conflito aberto com os seus súbditos e assegurou a imagem de uma monarquia democrática e moderna (que os seus parceiros europeus e norte-americanos tanto gostam de louvar). Esta atitude mostra que Mohammed VI quis afastar-se das opções políticas altamente repressoras de seu pai, integrando elementos «democráticos» (um referendo), que permitem camuflar o seu real poder, exercido nos corredores do Palácio através dos acordos tácitos que mantém com as elites políticas e que são determinantes na condução de qualquer assunto nacional. O rei optou por um equilíbrio de forças, não só com as elites mas também com a generalidade da população. A votação em referendo da Constituição foi, de facto, uma forma hábil de acalmar os ânimos e as manifestações, que inicialmente congregavam vários quadrantes políticos e sociais e que foram assim perdendo força. Como refere Vermeren 2011, dez anos depois de governação de Mohammed VI :

«O novo poder deve conciliar, por um lado, uma aspiração sincera às liberdades individuais, redobrada de repugnância pelo integrismo religioso e, por outro lado, a

---

<sup>27</sup> Falecido a 13 de Dezembro de 2012.

<sup>28</sup> Sobre a dimensão política da questão berbere ver Crawford (2005).

impossibilidade de inculcar uma orientação liberal nas instituições, capaz de desencadear um processo revolucionário político ou religioso.» (2011:46)

As relações políticas em Marrocos – sobretudo entre a monarquia e as elites políticas e económicas – são marcadas por uma obediência e dissidência relativas, onde se evita o conflito aberto; a violência expressa-se sobretudo sobre aqueles que colocam em causa os princípios do jogo, a aceitação da monarquia. Para os que estejam dispostos a aceitá-la, a lógica é outra: incorporação, dissuasão, integração no campo político. Hammoudi, Leveau, Tozy e Waterbury analisaram os comportamentos políticos da realidade marroquina (com particular ênfase nas elites e no *Makhzin*) e identificaram uma continuidade histórica e cultural, sem serem indiferentes à contextualização dos arranjos políticos e aos instrumentos de legitimação simbólica. A existência de uma sociedade acéfala, participante de uma igualdade relativa, à semelhança do que foi perspectivado por Gellner (1969), não tem uma operacionalidade analítica nos dias que passam. Não é que as pertenças tribais tenham deixado de ser relevantes; antes sim, elas encontram-se imiscuídas noutras realidades e instituições, e são utilizadas como mecanismos políticos do jogo. As linguagens tribais estabeleceram sobretudo configurações possíveis para a relação com a autoridade e, portanto, com a hierarquia. Vejamos agora como este tipo de relações é legitimada simbolicamente.

## O COMANDANTE DOS CRENTES

Para Hammoudi (*Ibid.*), a relação entre mestre e discípulo, que se refere à iniciação sufista<sup>29</sup>, é o esquema cultural através do qual a reverência e a obediência são aceites na sociedade marroquina e que permite a reprodução de modelos de subserviência entre os governantes e a população. Ao longo de uma relação de obediência ao seu mestre, os discípulos esperam a aquisição de instrumentos e de um estatuto que possibilite a inversão de papéis e posições e, portanto, a passagem de um estatuto de discípulo a um de mestre. Mohamed Tozy (1999) analisou a importância da linguagem hagiográfica na determinação da relação do monarca com os seus súbditos. A relação entre mestre e discípulo (governante e governado) é justificada e ancorada na replicação de estruturas religiosas cuja legitimidade se encontra fundada na relação com o profeta e no seu papel

---

<sup>29</sup> As confrarias religiosas são iniciadas por um mestre (*m'allim*) que define uma via (*tarīq*) de elevação espiritual; frequentemente uma personagem piedosa com atributos miraculosos e descendência profética (cherifiana) (Geertz 1968, Laroui 2009).

como chefe da comunidade muçulmana que encabeçou. É a descendência profética que faz do monarca o «Comandante dos crentes»; ele é, por essa razão, detentor de *baraka* (carisma), é *cherif*, genuína e legítima autoridade em termos religiosos. O malogro repetido das tentativas de assassinar Hassan II foi popularmente entendido em Marrocos como a manifestação do facto de ele ser detentor de *baraka*. Em Essaouira, várias pessoas falavam de Hassan II de forma reverente, muito embora criticando o seu autoritarismo. Popularmente crê-se que tenha sido divinamente protegido quando escapou à tentativa de golpe de Estado realizada pelo general Oufkir, que pretendia abater o avião em que o sultão viajava.

É a *baraka*, conceito que segundo Laroui (2009) é dificilmente traduzível mas que pode e tem sido traduzida como «graça divina» ou «força miraculosa», que é necessária ao mestre para a constituição do seu carisma e que justifica a adesão de discípulos. No período pré-Protectorado, a população marroquina considerava que os seus sultões eram detentores de *baraka* divina, a qual poderiam contudo perder (cf. Munson 1993). A associação da posição de reinante com a ideia da sucessão de Deus na terra fez parte dos vários califados, desde os quatro «califas guiados» (*khulāfat al-rāchidun*, 632-661), ao Califado Omíada (661-750) e ao Califado Abássida (750-1299). O termo sultão (autoridade, governo) tornou-se o termo usual para designar os governantes muçulmanos depois da queda do Califado Abássida e com a emergência de vários Estados muçulmanos independentes (Munson 1993). Este termo veio a designar os governantes marroquinos até à independência, quando foi substituído pelo termo *malik* (rei).

Laroui (2009) demonstra a importância do carisma e da *baraka* na gestão da relação do *Makhzen* com as forças locais ainda antes do Protectorado francês. O seu argumento alinha-se com o de Rabinow, ao mostrar que a distinção entre territórios «makhzinianos» versus a *sība* não é sempre oportuna e válida. Assim, a *zāwiya* a confraria religiosa é, no período pré-Protectorado, uma instituição central na compreensão das relações políticas em Marrocos. O seu papel social e político advém, em primeiro lugar, da sua carga religiosa, da *baraka* do mestre sufi, que define uma prática religiosa (*ṭarīq*) à qual aderem discípulos. A confraria religiosa (que existe a nível local, regional e nacional – confederativo) é um centro de ensino, de relação entre *‘ālim* e *ṭālib*, tanto quanto um lugar de reunião, o que lhe atribui um forte papel social (cf. Laroui 2009). Historicamente, a *zāwiya* actuou como local de arbitragem de conflitos que opunham os grupos tribais que habitavam em seu redor. Para o sultão,

obrigado a lidar com uma diversidade de adversários, o papel de mediação das *zāwiya-s*, as grandes confrarias religiosas, foi muito necessário. Laroui observa também que a *zāwiya* se impõe contra a autoridade central quando esta é invasora e iníqua (cf. *Ibidem*), protegendo, como santuário inviolável que é, aqueles dissidentes procurados pela autoridade central. Esta dimensão social e política tornou as confrarias religiosas em actores importantes da vida política marroquina. Também neste aspecto observamos uma intercepção entre os domínios religioso e político.

Para impor o seu monopólio como comandante dos crentes, Hassan II neutralizou e enfraqueceu as confrarias e as *zāwiya-s* (cf. Vermeren 2010). O Islão salafita de inspiração *wahhābi*, exterior ao rito marroquino (maliquita e sufi), foi ganhando terreno em Marrocos ao longo da segunda metade do século XX. Muitas mesquitas tinham predicadores nada favoráveis à monarquia, questionando o seu espaço religioso privilegiado e criticando abertamente o Islão sufi. No início do seu reinado, Mohammed VI iniciou uma série de mudanças na gestão política do aparato religioso. Ocorreram mudanças no Ministério dos Assuntos Islâmicos, entre as quais a substituição de um ministro com simpatias salafitas (Abdelkebir Alaoui M'Daghri) por um ministro próximo do Islão sufi (Ahmed Taoufik) (cf. *Ibid.*). Os atentados de Casablanca, em 2003, tornaram ainda mais urgente o controlo político do aparato religioso: os conselhos regionais dos Ulema passaram a estar sob a tutela directa do rei e não sob a autoridade do Ministério dos Assuntos Islâmicos (Tourabi & Bencheikh 2009).

Mohammed VI decidiu libertar Abd As-Salam Yassine, figura mediática que tinha questionado aberta e directamente o poder político e religioso de Hassan II, através da sua carta «O Islão ou o dilúvio» (que levou à sua detenção num hospital psiquiátrico e posteriormente em casa). Ao mesmo tempo, tentou sobrepor-se à expansão salafita através do controlo de visitantes vindos do Golfo, do lançamento de uma rádio nacional e de uma cadeia de televisão (Assadissa) de âmbito religioso, cuja audiência é insignificante quando comparada com as cadeias sauditas como Iqraa e Alresalah, que contam com uma série de predicadores famosos (*Ibid.*). Mohammed VI fez da recuperação de um Islão nacional uma batalha contra a proliferação de um Islão global e transnacional, nada favorável às práticas sufi e nem sempre apoiante de uma «comendadoria dos crentes».

Uma prova da política religiosa de Mohammed VI foi a sua presença (em Março de 2014) na oração de sexta-feira (*ṣalāt al-jumu'a*) liderada pelo *Chaykh* Mohammed

Fizazi, ao qual é atribuído a influência ideológica sobre os responsáveis dos atentados de Casablanca em 2003. Depois de condenado a trinta anos de prisão, é libertado em 2011 por Graça Real, juntamente com outros presos. Esta atitude de Mohammed VI é indicativa da estratégia de co-optação das figuras associadas ao radicalismo islâmico. O perdão real é também uma estratégia que serve para atenuar a imagem de mártir que muitos destes *Chaykh-s* pretendem fazer passar para angariar seguidores. Na reportagem da revista *Tel Quel* disponível na internet sobre a cerimónia, o jornalista refere: «Se, no discurso religioso ele [Mohammed Fizazi] não é o mais aberto dos imãs, o seu discurso político mudou consideravelmente. O *Cheikh* colocou a água no seu vinho e não cessa de martelar que ele não é salafita nem violento e, sobretudo, que ele se encontra ligado [*attaché*] à monarquia»<sup>30</sup>.

A monarquia marroquina tem que gerir assim dois vectores importantes: por um lado, a descendência profética do monarca, que se apoia em noções como carisma e *baraka*; por outro, a articulação com os sábios religiosos, os *ulema*, poços de apoio mas também de dissidência ao seu poder. É por isso que Munson (1993) refere que, apesar das seitas xiitas e kharijistas<sup>31</sup> terem sido erradicadas de Marrocos no século XI, estas moldaram a concepção de autoridade dos governantes marroquinos.<sup>32</sup>

A dimensão contratual da monarquia é anualmente reforçada pela cerimónia da *bay'aa*, que se apoia numa antiga instituição sunita. *Bay'aa* deriva da raiz «vender», significando um negócio ou uma transacção comercial e, por extensão, um acordo (cf. *Ibidem*). Simboliza a obrigação da aliança a um governante, um ritual de submissão e um engajamento à obediência (cf. Tozy 1999) e relembra aos súbditos (que são também encarados como crentes) a aliança feita pelos primeiros muçulmanos ao profeta Mohammed. Geertz (1968) refere que a monarquia marroquina (neste caso o sultanato, que é anterior ao Protectorado) combina uma tradição sunita com o princípio da descendência para a governação, um princípio essencialmente xiita:

---

<sup>30</sup> Ver a notícia completa em: <http://www.telquel-online.com/content/%C3%A9dit-mohamed-vi-assiste-au-pr%C3%A9che-du-cheikh-mohamed-fizazi> Consultado a 30 de Março de 2014

<sup>31</sup> Kharijitas são antigos grupos do Islão formados pelos apoiantes de Ali, que o abandonam em 657. São descritos como exigentes na observância estrita à Lei Islâmica (cf. Sourdel & Sourdel 2007) e defensores que qualquer muçulmano virtuoso possa ser eleito califa. São, por isso, totalmente contra a descendência como garantia do imamoto (Munson 1993).

<sup>32</sup> «A concepção de autoridade promovida pelos governantes marroquinos tem estado, na generalidade, mais próxima do «imamoto» hierocrático dos xiitas. A concepção sunita mais ortodoxa de autoridade defendida pela maioria dos *ulema* marroquinos (incluindo al-Yusi) está genericamente mais próxima do «imamoto» contratual dos Kharijitas (cf. Tozy 1984)» (*ibid*:37)

«O ponto crítico é que, sob a influência dos Alauitas, o Sultanato marroquino juntou princípios de organização política e religiosa que, na maior parte do mundo muçulmano, seriam directamente antitéticos: o princípio de que o governante é governante porque foi habilitado sobrenaturalmente para o ser, e o princípio de que o governante é governante porque os porta-vozes competentes da comunidade concordaram colectivamente que ele o é.» (Geertz 1968:77)

Munson (1993) mostra a importância vital do apoio dos *ulema* aos sultões marroquinos para a governação, na medida em que, enquanto sábios religiosos, são eles que têm que reivindicar do sultão uma adequação da governação aos princípios religiosos. Eles são e podem ser o apoio incondicional da governação mas são também o local de onde emergem as críticas legítimas. Em suma, a existência de comportamentos ambivalentes face ao poder político – de obediência e dissidência – faz-se num quadro de direito divino: o rei é qualificado para fazê-lo, por um lado, porque é *cherif* (embora a história marroquina também exponha que vários pretendentes a sultão justificavam a sua ascendência profética) mas, por outro lado, também o é através da contínua reiteração do contrato com os *ulema*. O equilíbrio de forças e a distribuição de recursos entre as elites fazem parte desta constante dinâmica entre submissão e dominação, de contrato e reverência, que se expande depois a outras esferas da vida social.

Munson critica a centralidade que a monarquia marroquina tem tido nos estudos sobre religião em Marrocos e considera necessário separar a religião como um sistema conceptual através do qual os crentes interpretam o mundo e as instituições políticas legitimadas em termos religiosos. Segundo ele, ao afirmar que a monarquia marroquina é a instituição chave do sistema religioso marroquino, Geertz falhou em estabelecer esta distinção entre a vida religiosa diária e a monarquia. A sua crítica incide igualmente na abordagem de Combs-Shilling que coloca a monarquia numa posição demasiado central em cerimónias como o casamento e a Festa do Sacrifício (*Id al-Fitr*):

«Normalmente, não se menciona nem se pensa na monarquia marroquina durante os casamentos e sacrifícios. As imagens de Hassan II devem estar expostas em lugares públicos por todo o país e, se um casamento ou um sacrifício ocorre nesses lugares, acontece na presença da imagem do rei, tal como os discursos, os jogos de futebol e tudo o mais que ocorre fora de quartos e casas de banho. O rei não se torna por isso o centro dos rituais. O facto de se chamar ao noivo ‘sultão’ em casamentos tradicionais não significa que alguém pense que o sultão reinante está ele próprio simbolicamente ao serviço do hímen da noiva. A metáfora do noivo como rei ocorre em muitas sociedades onde a realeza já desapareceu há muito tempo. É certamente uma metáfora significativa, reflectindo, entre outras coisas, a *homologia entre a autoridade dos maridos e a dos reis*. No entanto, nenhum marroquino do final do século XX pensa

que o noivo está a ‘assumir a *persona* do governante’.» (Munson 1993:121,122, itálicos meus)

Para Munson, é a homologia entre a autoridade do marido e do rei a metáfora mais importante da cerimónia do casamento. Combs-Schilling, pelo contrário, defende que a sobreposição entre papéis – do noivo e do sultão – ou ainda a importância da cerimónia real do sacrifício na prática ritual dos marroquinos, interliga simbolicamente a relação do rei com os súbditos, do «comandante da fé» com os crentes. É esta uma das formas através das quais a monarquia aparece como uma autoridade legítima, na medida em que se imiscui na vida religiosa dos marroquinos. Mas tal como Munson observou, também eu presenciei rituais que não estabeleciam uma relação privilegiada com o monarca.

No meu segundo *‘Id al-Adha* em Marrocos, que passei com outra família, o cordeiro foi degolado cedo pela manhã ainda antes de o rei o fazer. Perguntei se não se esperava pela cerimónia real e duas razões foram apontadas para tal. A primeira prendia-se com a deslocação de um homem contratado para vir degolar o animal que era obrigado a circular entre várias casas (seria melhor fazê-lo cedo para se poder começar a preparação do animal). A segunda razão, mais interessante para o argumento, foi uma certa indiferença à performance real (*on s’en fou du roi*, foi-me dito em francês), dando conta da ausência da centralidade da monarquia na realização das cerimónias rituais (ou uma certa dissidência face a essa autoridade).

Este debate, contudo, está mal concebido. Não está em causa de forma alguma que os marroquinos confundam o noivo com o rei. O que é determinante nesta relação entre o sistema político e o sistema familiar é que ela se apoia em valores e concepções comuns, que dizem respeito a elementos culturais centrais da história marroquina. A relação da monarquia com a prática diária dos crentes faz-se sobretudo pela circulação e validação de modos de fazer; postula-se uma homologia de posições, noções partilhadas e coexistentes de autoridade e hierarquia. Por esta razão, e contrariamente ao que pretende Munson, é muito importante introduzi-la nesta discussão. Os processos que legitimam as instituições políticas em Marrocos legitimam outro tipo de relações entre pessoas. As estratégias pelas quais as hierarquias são mantidas obedecem a princípios de validação e acção semelhantes, para não dizer isomorfos. A monarquia tem à sua disposição recursos que a maioria da população não tem para impor a sua legitimidade,

e isso é um factor a ter em conta. Mas os princípios que determinam e fundamentam a autoridade do rei são também os princípios que estabelecem outros tipos de autoridade.

Em Marrocos, o rei pode ser uma personagem central na performance dos rituais mas também pode estar ausente deles. Coexistem várias práticas que mostram a multiplicidade de relações que os marroquinos têm com a monarquia e com a centralidade que ocupa na sua vida ritual e quotidiana. Importante será reter que as noções de autoridade e hierarquia incluem em si concepções de religiosidade que a monarquia soube aproveitar a seu favor (e nelas fundamenta actualmente a continuidade da sua existência).

## CONSTITUIÇÃO DE HIERARQUIAS NO QUOTIDIANO

Depois de ter construído uma genealogia das relações hierárquicas nas esferas expressamente políticas e religiosas em Marrocos, é importante sair delas para identificar a sua circulação no quotidiano. Nesta secção identifico três formas de constituição de hierarquias no quotidiano que decidi privilegiar em detrimento de outras, porque são de alguma forma representativas de situações a que assisti e em que participei: a primeira refere-se à importância da idade na constituição da hierarquia e a sua transitoriedade; a segunda introduz a devoção como elemento constituinte de assimetrias entre pessoas; a terceira identifica a sexualidade como componente que introduz uma diferença entre géneros. Cada uma destas três formas remete para estruturas mais alargadas e tentarei sempre relacioná-las com os comportamentos identificados na secção anterior, não só a validade de comportamentos como obediência e dissidência mas também a diluição de princípios religiosos em várias esferas da vida.

Introduzo o primeiro ponto através de uma experiência etnográfica. No início da minha estadia em Essaouira realizei uma visita a uma escola nos arredores da cidade. Acompanhei uma jovem, a Samira, pertencente a uma associação local para a realização de actividades lúdicas com os alunos dessa escola. Chegámos cedo e as crianças da escola (entre os 6 e os 11/12 anos) já nos esperavam. Toda a manhã foi passada em jogos variados, a fazer pinturas nas paredes da escola e os adultos (Samira, os dois professores, o director da escola e eu) acompanhavam e avaliavam as provas realizadas.

No final da manhã, Samira chamou-me para uma sala de aula, onde uma mesa pequena rodeada de cadeiras estava preparada para um lanche. O director da escola, os seus dois filhos e um dos professores já estavam sentados a comer quando eu e a Samira

nos juntámos. Um outro professor andava de um lado para o outro e comia de pé. Segurava bocados de pão que ia entregando às crianças que estavam no pátio. Estas esperavam inquietas no pátio da escola e ocupavam o espaço em redor à porta da sala de aula onde nos encontrávamos. Por vezes ousavam entrar, mas eram imediatamente repreendidas pelo director. Estavam obviamente esfomeadas. Depois de acabarmos de comer, o professor que estava de pé permitiu que as crianças mais velhas entrassem e estas saltaram quase literalmente para cima dos crepes (por oposição ao pão seco, que o professor lhes tinha dado anteriormente). Só depois as crianças pequenas puderam entrar e comer o que restava.

Senti-me desconfortável com a situação na medida em que me inquietava ver as crianças com fome enquanto comíamos, sem que pudessem entrar na sala. Em primeiro lugar pensei que fosse a minha presença que tivesse activado dispositivos protocolares, usufruindo das honras que um convidado merece em Marrocos. As crianças seriam assim afastadas para não perturbar a convidada, prática comum em Marrocos. Mesmo que assim fosse, o acontecimento merecia a devida atenção. Aquela situação indicava inevitavelmente uma certa ordem das relações em Marrocos, expressa num ambiente escolar e num momento de comensalidade.

A comensalidade é uma das formas de compreender o funcionamento da hierarquia, como aliás nos mostra Christina Toren (1990) no seu trabalho sobre uma aldeia das ilhas Fiji onde, nas horas das refeições, a disposição espacial dos parentes é organizada seguindo as hierarquias socialmente dominantes e que se expressam através de conceitos espaciais como *i cake* (acima/above) e *i ra* (abaixo/below) (Toren 1990). Esta mesma hierarquia é expandida para lá do domínio doméstico, na cerimónia de *yaqona*, onde os chefes das linhagens e dos clãs se distribuem seguindo as mesmas hierarquias espaciais. No que se refere à casa, muito embora estas noções não correspondam a um desnivelamento físico, a ocupação do espaço é organizada em torno de concepções e valorizações locais das actividades masculinas e femininas. Toren explica que é a relação das mulheres com o acto de cozinhar e o provisionamento de comida que é desvalorizado por comparação às actividades masculinas (plantar e semear, construção de casas, etc.).

Em Marrocos é frequente que outros tipos de distinções e hierarquias se expressem através da comensalidade. Come-se frequentemente de um só prato, colocado no centro de uma mesa pela altura dos joelhos (ou no chão). A comida é colocada neste prato redondo: primeiro comem-se os legumes e depois a carne

(considerado o alimento mais saboroso, mais rico e frequentemente em pouca quantidade). Cada qual deve comer apenas da parte do prato que tem à sua frente e é indelicado retirar algum alimento de outro espaço (uma prática que os estrangeiros, frequentemente desconhecedores da etiqueta, fazem). Habitualmente, é o chefe da casa ou a pessoa mais velha que reparte os legumes entre as pessoas garantindo o acesso à diversidade. Por último, come-se a carne, igualmente repartida pelo chefe da família ou pelo anfitrião/a. Os convidados recebem sempre o melhor e em maior quantidade assim como os homens que, de acordo com o que me disseram muitas mulheres, precisam de força física.

Homens e mulheres comem frequentemente juntos, sobretudo no âmbito da família mais próxima. Quando se reúne a família extensa e se recebem visitas e convidados, mulheres e homens comem em pratos, mesas e por vezes salas separadas. Os homens ocupam o salão principal da casa (por isso algumas casas têm duas salas). O carácter organizativo das refeições é apontado como uma das razões para a separação espacial de homens e mulheres. As famílias marroquinas são numerosas, o que obriga a uma repartição espacial; mas além disso homens e mulheres acreditam que têm interesses e conversas diferentes e que podem estar mais à vontade entre os seus pares<sup>33</sup>.

Para além destas diferenças, um terceiro nível de hierarquia existe, representado pelas sobras de um prato principal dado aos pobres, um gesto entendido como caridade. Algumas pessoas contaram-me que, em algumas casas, quando se juntam convidados e a família alargada, os homens comem primeiro e as mulheres comem depois (o que sobra). Nunca assisti a isso. A única situação em que verifiquei o funcionamento dessa hierarquização social foi quando almoçava com as vizinhas que trabalhavam na loja de crepes por baixo da minha casa. Nas sextas-feiras, dia em que se tem por hábito comer *cuscus*, normalmente uma refeição tomada em família e em comunhão, uma das vizinhas recebia os irmãos em sua casa e cozinhava para eles. O que sobrava dessa refeição era entregue à gerente da loja por baixo da minha casa, que comia com as demais empregadas (e comigo). Esta situação não era vista como embaraçosa ou desprestigiante para as mulheres; ela decorria de uma proximidade (de vizinhança) que estas mulheres tinham. No entanto, tínhamos sempre que esperar que a refeição «principal» terminasse para sermos surpreendidas com um prato de *cuscus*.

---

<sup>33</sup> Estas justificações, que se enredam em noções mais estruturais da segregação de sexos, são exploradas num capítulo que se segue, «Mulheres e Homens: construção do género».

A espera é indicativa de uma posição secundária, por oposição aos que comem em primeiro lugar. É através do tempo, da degustação dos melhores alimentos, da separação em espaços diferentes (um mais central que o outro) que se pode analisar uma estrutura de hierarquia social através da comensalidade. Todos estes factores estão presentes na situação etnográfica anteriormente descrita: os adultos comem primeiro e em variedade; as crianças comem depois e são mantidas no espaço exterior até estarem autorizadas a entrar. A lógica de distinção é etária e implica outras distinções: professores que receberam uma educação em meio urbano e convidadas (a Samira que organizou a actividade e eu que era estrangeira e visitante) por oposição às crianças, vindas de um meio rural.

Vários estudos indicam a importância da idade na construção de hierarquias em Marrocos (Bennani-Chraïbi 1995), sobretudo numa sociedade tão jovem. De acordo com o Recensement General de la Population et Habitat de 2004, 37,6% da população tem menos de 18 anos. A população com mais de 60 anos representa apenas 8,1% da população (Royaume du Maroc 2004). A hierarquia social baseada na idade tende a alterar-se ao longo da vida; por isso é frequentemente vista como transitória (o que reforça a sua reprodução e naturalização). Este reforço, dentro da lógica cultural dominante, é expressão da hierarquia. A ideia de que as posições se vão inverter, comportamento político identificado por Hammoudi (1997), e que, portanto, um dia as crianças serão adultos e poderão elas também ser uma referência de autoridade para outras crianças, contribui para que estas situações se venham a reproduzir, independentemente do aparecimento de discursos que valorizem as crianças. Na verdade, a finalidade da actividade realizada naquele dia na escola era sensibilizar as crianças para práticas ecológicas e de cuidado com a natureza, o que demonstra como a educação é valorizada na formação de futuros adultos. Se, por um lado, a performance de actividades lúdicas é valorizada na educação das crianças e na mudança de comportamentos, por outro, a performance informal tende a reproduzir formas de relação entre pessoas, reiterando hierarquias de idade alimentadas pela inevitável inversão de posições.

Bennani-Chraïbi (1995) questiona como deve ser definida a categoria de jovem em Marrocos e indica que a entrada na vida adulta é tardia, transição marcada pela constituição de família e pelo casamento. Aos 28 anos, uma grande maioria da população ainda vive em casa dos pais, em parte devido ao desemprego. Muitos, principalmente os homens, adiam o primeiro casamento porque se vêm incapazes de

lidar com as expectativas matrimoniais que eles, as pretendentes e as famílias têm para a nova unidade conjugal. A transição é colocada em causa.

A idade não foi o único factor identificado como construtor de hierarquia na situação descrita na escola. Os filhos do director, apesar de serem crianças, comeram na mesa dos adultos, o que mostra como a posição institucional, a pertença familiar e a classe social constroem formas de diferenciação entre aqueles que partilham uma semelhança de idades. Na realidade, a reprodução de lógicas de favorecimento institucionais transversais a linhas familiares ou grupais tem sido identificada por vários autores que trabalharam o contexto marroquino. Num contexto de recursos escassos, as lógicas de distribuição são organizadas com base numa noção de proximidade – *qarāba* (Eickelman 2002, H.Geertz 1979, Silva 1999). A noção contribui para alargar noções estritas de parentesco, evidenciando que a composição das relações entre pessoas se faz não apenas por laços de sangue, mas também por afinidades, alianças, casamentos, negócios, vizinhança, etc. Por esta razão, para o director, só tinha sentido favorecer os seus filhos na participação do lanche. Na situação de poder em que se encontrava, e de acordo com as lógicas locais, outra coisa não se esperaria. A criação de infra-estruturas por parte do Estado (tais como a escola, os hospitais, a administração) não alterou por completo a vigência de estratégias de diferenciação social, que noutros contextos possam ter sido eventualmente camufladas, substituídas ou reelaboradas pela crença num Estado-providência cujo objectivo seria garantir o acesso a todos. Neste sentido, a integração dos filhos do director na mesa dos adultos (que, no entanto, partilhavam a sala de aula com os restantes colegas que esperaram pela sua vez no pátio da escola) representa a manifestação de um cuidado por parte do pai mas também determina o estabelecimento de uma assimetria, onde aqueles que ocupam uma posição institucional podem beneficiar de forma mais rápida dos poucos recursos existentes.

Por outro lado, o professor que andava pela sala e que se aproximava da porta para dar pão às crianças é o exemplo de como o cuidado é frequentemente entendido em Marrocos. Ao fazê-lo, ele tinha uma preocupação pelas crianças e a sua inquietação com a fome delas. Ele é a imagem do cuidador, que estando numa posição de dominação, se acerca daqueles que estão diminuídos de recursos. Ele quebra a distância entre dois espaços, atenuando a disparidade inerente à situação mas, ao mesmo tempo, reproduz os modelos de assimetria que estão associados ao cuidado: adultos e crianças não partilham o mesmo espaço, não comem ao mesmo tempo, não comem o mesmo.

A partilha de algo em situação de desigualdade pode ser entendida como caridade ou benevolência, valores que os marroquinos apreciam e que têm uma importante ressonância prática na sua vida, muito mais do que a celebração da suposta igualdade efectiva entre pessoas. Muitas vezes, avaliam os outros, pela capacidade moral que demonstram, pela caridade praticada. A introdução e proliferação de ideologias de esquerda e dos direitos humanos têm influenciado as concepções do que é ser pessoa e cidadão. No entanto, estas não são mobilizadas quando alguém quer contar uma história sobre o cuidado e a atenção para com os outros. Muito embora o ideário islâmico situe os crentes em igualdade perante Deus, não os coloca necessariamente assim na articulação com o mundo social. Por essa razão, quando movimentos feministas e religiosos se confrontam em discussões sobre o papel da mulher na família e na sociedade, os religiosos advogam que homens e mulheres têm papéis complementares e não de igualdade absoluta. As feministas liberais recorrem à igualdade dos crentes perante Deus para justificar a igualdade jurídica entre homens e mulheres; os *ulema* e feministas islâmicas insistem que essa igualdade em nada é contrária à complementaridade social, que implica diferentes direitos e deveres.

A caridade, que encontra expressão na prática do *zakat* (um dos cinco pilares do Islão, obrigatório para cada muçulmano com possibilidades económicas), reveste concepções expandidas de justiça social, sem no entanto colocar em causa as hierarquias entre pessoas. A linguagem religiosa, desde já, exprime uma diferença entre os crentes (os que têm *baraka* ou não, ou que têm descendência profética ou não); por essa razão as noções de igualdade não fazem parte de uma experiência social e religiosa. Como o exemplo que apresentei nesta secção claramente demonstra, processam-se formas de desnivelamento entre pessoas, sobrepondo-se vários valores e princípios.

Por último, o exemplo utilizado acontece num espaço específico, o de uma escola. No período pós-independência, a escola era considerada o meio de ascensão social e económica por excelência. Muitos jovens foram incluídos nos partidos políticos e integrados na administração marroquina pelo facto de deterem uma formação técnica que os mais velhos, concretamente nas zonas rurais, não possuíam (Leveau 1985). Tinham sido educados nas escolas francesas e aí adquirido conhecimentos que os distinguiam de uma geração mais velha que, se alguma formação escolar teve, foi no âmbito de escolas corânicas, onde o conhecimento técnico não era privilegiado.

Eickelman no livro *Knowledge and Power in Morocco* (1985) dá um pouco conta da transformação que o sistema de ensino sofreu em Marrocos, sobretudo com a

introdução das escolas francesas durante o Protectorado. Até então, o sistema de ensino passava exclusivamente pelas madraças e pelo ensino avançado nas mesquitas-universidades (sobretudo Kairaouine em Fez ou Ben Yusuf em Marraquexe). A partir da década de 1930, muitos marroquinos formaram-se nas escolas do Protectorado, ocupando lugares na administração colonial e outros postos importantes disponíveis para muçulmanos (*Ibidem*:163). A educação islâmica foi perdendo o seu espaço privilegiado como ensino, relegando-se para alunos de meios socialmente menos favorecidos.

Nos anos oitenta, contudo, a crise económica associada às políticas de contenção impostas pelo FMI aumentou o endividamento público e esvaíram-se as expectativas de encontrar trabalho para jovens diplomados (Bennani-Chraïbi 1995; Badimon 2009). Estes vieram a constituir um movimento colectivo de reivindicação (Badimon 2009). A educação pública sofreu um desinvestimento e foram as escolas privadas, bilingues, que receberam as elites nacionais, que enviavam muitos dos seus filhos para universidades estrangeiras. A crise económica e o desinvestimento numa educação massificada contribuíram para que o ensino das escolas públicas e das privadas se diferenciasse. As escolas privadas insistiam particularmente no ensino do francês ou de outra língua estrangeira (incluindo nas várias matérias) e eram (e ainda são) melhor dotadas de infra-estruturas. Esta divisão entre escolas privadas e públicas contribuiu para que os factores económicos influenciassem o percurso escolar dos alunos e a sua inserção no mercado de trabalho, dado que a escola servia não apenas como um lugar de aprendizagem mas também de constituição de solidariedades, importantes para as redes de interesses e de contactos.

A significativa redução de investimento nas escolas públicas conduziu, apesar da actual valorização política da educação, pelo menos em termos de discurso, a que a desistência dos alunos seja muito elevada<sup>34</sup>. Em zonas rurais, a deslocação é difícil e a escolarização não é vista como um garante de obtenção de um bom emprego, o que reduz o interesse que as famílias têm na educação das suas crianças. Este desinvestimento e o descrédito da educação como instrumento de mobilidade social contribuíram, entre outras coisas, para elevadas taxas de analfabetismo. Em 2004, 10.183.455 de habitantes com mais de 10 anos declararam não saber ler nem escrever,

---

<sup>34</sup> Em 2006, a taxa de abandono escolar é de 5,7% no ensino primário e de 13,6% no ensino preparatório, uma das mais altas na região árabe. Entre 1999 e 2003/4, o número de crianças excluídas do ciclo primário e preparatório passou de 180 000 a 250 000. Em 2002-2003, apenas 69% das crianças inscritas no primeiro ano do ensino primário chegaram ao fim desse ciclo (UNESCO 2010/11).

ou seja, 43% da população é analfabeta. A diferença entre o contexto urbano (29,4%) e o rural (60,5%) é notável, assim como entre homens (30,8%) e mulheres (54,7%) (Royaume du Maroc, RGPH, 2004), o que mostra a exclusão destas do sistema de ensino. No entanto, assiste-se a uma diminuição destas taxas: no Recensement General de la Population et Habitat de 1994, 55% da população declarou não saber ler nem escrever, 37% em contexto urbano e 75% em contexto rural.

Esta realidade contribui igualmente para uma atitude pedagógica baseada no autoritarismo e na ausência de rigor. A situação acima descrita exemplifica bem as relações entre adultos e crianças fora do ambiente familiar, onde os mecanismos de hierarquia acabam por ser guiados por princípios socialmente generalizados.

#### A devoção organizada hierarquicamente

Conheci a Hasna no ateliê do pai, numa pequena loja perto do mercado do peixe que fica no centro da *medina* de Essaouira. A pequena e escura sala tinha um tear onde este fazia mantas. A Hasna, de 30 anos, passava o dia ao seu lado e tratava das encomendas e da contabilidade do ateliê. Segundo me disse, os irmãos, incapazes de gerir o negócio, tinham criado dívidas ao pai. Hasna, por isso, tinha decidido ficar em Essaouira e a trabalhar na loja do pai para equilibrar as contas.

Estudou na Tunísia, onde uma irmã mais velha vive, após se ter casado com um tunisino. Hasna frequentou aí a universidade, onde estudou programação de computadores. No regresso a Marrocos, porém, sofreu do mal de que sofrem tantos licenciados: incapaz de encontrar emprego, viveu em Casablanca e Agadir, onde trabalhou em cafés e restaurantes. A precariedade é uma condição de muitos jovens licenciados em Marrocos, como aliás acontece em outros lugares do mundo. Depois disto, regressou novamente à Tunísia, para tentar a sua sorte. Mas, após os acontecimentos políticos que marcaram a Tunísia em 2011, com a deposição e fuga de Ben Ali e de novo sem trabalho, viu-se obrigada a voltar a Marrocos.

Hasna lida mal com a falta de perspectivas de trabalho. Voltar para casa, para junto do pai, foi a única solução que encontrou para fazer frente ao desespero. Ao longo dos meses que a visitei, reparei que ia mudando progressivamente de aparência. Ao início, vestia calças de ganga e a cabeça destapada; com o tempo, começou a optar pelo uso do lenço e depois pelas saias compridas. As suas posições eram, na minha opinião, muito extremadas e fui verificando que cada vez mais, nas nossas discussões, utilizava

argumentos dos *chaykh*-s dos canais de televisão emitidos a partir da Península Arábica. As nossas discussões cobriam uma vasta panóplia de temas sociais, políticos e religiosos.

Por vezes, as discussões tornavam-se acesas, envolvendo mesmo o pai de Hasna, um homem muito devoto, de barba aparada mas comprida e pelo uso da *tāqiya* (gorro usado pelos muçulmanos nas orações). Assim que se faz escutar o *aḍān* (chamada para a oração) nas ruas de Essaouira, o pai de Hasna apressa-se a vestir a sua bela *jilāba* bege para se deslocar à mesquita. Lembro-me quando uma vez se embrenharam numa discussão relativamente ao xiísmo: Hasna argumentava que os xiitas não podem ser considerados muçulmanos, enquanto o pai e o irmão defendiam que acreditar no Alcorão e no profeta Mohammed é suficiente para se ser muçulmano. Hasna usava argumentos algo disparatados que tinha ouvido num dos tais canais de televisão (possivelmente da Arábia Saudita) e que ainda mal sabia dirimir. Nitidamente, porém, eu assistia a uma discussão onde a idade e o percurso de vida influenciavam de forma determinante as diferentes concepções de Islão em jogo. O pai de Hasna sempre contava histórias que mostravam a relação bondosa dos profetas com as pessoas; Hasna, por seu turno, criava barreiras e fazia críticas ferozes a todos os que, de alguma forma, se afastavam da prática islâmica que ela achava correcta. Os dois exemplificavam diferentes perspectivas sobre o Islão, que concorrem nos dias de hoje; no âmbito familiar, também eles rivalizavam diferentes noções de *muçulmanidade*<sup>35</sup>.

Um dia comentei com Hasna como o pai saía rapidamente do ateliê para realizar a oração na mesquita e perguntei porque o fazia assim tão depressa. Eu sabia que a oração se podia cumprir entre um *aḍān* e o outro (interdita apenas alguns minutos antes da chamada, para não sobrepor horários) excepto para a oração da manhã, que deve ser realizada antes do nascer-do-sol.<sup>36</sup> A Hasna respondeu-me que os homens que abandonam o que estão a fazer e vão rapidamente para a mesquita, ocupando o lugar da

---

<sup>35</sup> À semelhança do sentimento de cansaço e desaprovação que Rabinow (2007 [1977]) sentiu no final do seu período de trabalho de terreno, quando Malik tecia considerações pouco favoráveis relativamente à cor (escura) da pele das pessoas, também os comentários de Hasna sobre a religião começaram a importunar-me com o tempo. Manifestavam uma valorização do formalismo da religião e eram, muitas vezes, despojados de argumentos lógicos (muitos muçulmanos afirmam que tudo no Islão tem uma racionalidade própria e, embora nem sempre concordasse com essa racionalidade, conseguia identificar o seu sentido, pelo menos em termos abstractos). Apesar de discutir com Hasna muitas das suas opiniões – envolvendo-me inclusivamente na discussão sobre os xiitas – ative-me inúmeras vezes de dizer o que realmente pensava daquilo que me dizia.

<sup>36</sup> As cinco orações do dia: *ṣalāt al-fajr*, *ṣalāt al-dhuhr*, *ṣalāt al-‘asr*, *ṣalāt al-maghrib*, *ṣalāt al-‘iḥa*. A primeira oração da manhã deve realizar-se entre a madrugada e o nascer do sol; a segunda depois do meio-dia até à oração seguinte; a da tarde durante a tarde; a quarta, depois do pôr-do-sol até ao crepúsculo; e a última, da noite, desde o crepúsculo até à madrugada.

frente na oração são aqueles que «ganham pontos». Ri-me da forma pragmática como me retorquiu e perguntei-lhe porque assim era. Segundo ela, aqueles que abandonam mais rapidamente o seu trabalho ou qualquer outra coisa que estejam a fazer mostram uma maior devoção a Deus. Ao atribuírem à oração maior importância, aproximam-se da dedicação e submissão que o Islão exige aos seus crentes. Percebi mais tarde que a seguir à chamada, os que estão presentes na mesquita organizam-se para fazê-la em congregação. O pai de Hasna apressava-se assim para realizar a oração em congregação (e talvez sem ter em mente a ideia de «pontos» que estava presente no discurso da filha).

Confesso que não foi a primeira vez que ouvi esta expressão quantitativa (expressa em francês, *points*) associada à prática religiosa em Marrocos. Quando, por exemplo, discutia com umas amigas o uso do *hijāb*, muitas diziam que a cobertura total da face não era uma obrigação, antes sim uma forma de dedicação maior, com «pontos extra». Esta forma corriqueira e pragmática de discutir assuntos que aparentam ser do foro espiritual e devocional evidencia que a relação com o divino é feita através de uma expressão material concreta e que através dela se estabelece um posicionamento entre as práticas dos crentes: atender a um melhoramento pessoal e a uma dedicação e submissão à vontade de Deus torna a devoção susceptível de criar uma competição entre pessoas, hierarquizando-as.

O sistema de jurisprudência islâmico hierarquizou a avaliação moral das acções humanas. Existem actos obrigatórios (*wājib*) assim com existem actos permitidos ou indiferentes (*mubāḥ*). Para além disso, do lado positivo, existem actos recomendados (*mandūb*), cuja recompensa por Deus é esperada mas cuja omissão não traz castigo. Pelo contrário, do lado negativo, existem tanto actos repreendidos (*makrūh*) cuja omissão traz recompensa mas que não comporta castigo e existem actos proibidos (*ḥarām*) que, esses sim, trazem castigo (Coulson 2007 [1964]). Este sistema de avaliação moral dos actos humanos, desenvolvido pela teoria clássica da jurisprudência islâmica na época medieval (*Ibid.*), contribuiu para uma hierarquização das acções, na medida em que estas são calculadas através de uma recompensa ou de um castigo divino ou pela sua ausência. A teoria clássica de jurisprudência não está presente na vida comum dos marroquinos. No entanto, a avaliação moral dos actos humanos está: o termo *ḥarām*, por exemplo, é utilizado para se insultar alguém (*wild/wlād ḥarām*, traduzido literalmente por filho/filhos do pecado) e além disso, a doutrina define a

existência de um livro onde as acções de cada ser humano são escritas e onde existe uma contabilização dos actos bons e maus.

Dois anjos estão sobre os ombros dos humanos a quem, no fim da oração, se recita, sobre cada ombro, *as-salām ‘alaykum* (Que a paz esteja convosco), marcando o momento de encerramento da prece. Um escreve e anota os actos bons; o outro escreve e anota os actos maus. No dia do juízo final cada anjo apresentará estas anotações a Deus, que julgará cada ser humano pela quantidade de acções boas e más que realizou em vida. Mas as boas acções, assim me disseram, valem por dois; as más não. É o crente que abdica da sua vida mundana para orar e cumprir as obrigações religiosas e que pratica as boas acções, pelas quais obterá graça divina.

Por outro lado, os *ḥadīth-s*<sup>37</sup> e o próprio Alcorão estimulam um aperfeiçoamento do ser humano através da aproximação à vontade de Deus. Ennaji (2007) discute como o Islão se constituiu através da ideia de submissão e obediência a Deus, uma relação que se estende a outras formas de submissão e obediência, entre mestre e discípulo, entre rei e súbditos, constituindo o mote central das relações de autoridade. Para o autor, a submissão a Deus é, no fundo, o cúmulo da relação de autoridade, constituindo o apogeu da consideração (cf. *ibid*:79). O acto da prostração é o exemplo mais evidente desse acto de submissão:

«Se virmos as coisas de perto, o homem genuflectido mantém sempre as mãos livres. Ainda que diminuído na posição de homem ajoelhado, ele continua a poder opor resistência e pode manter a sua cabeça levantada. Ora, prostrar-se significa submeter-se totalmente, é praticamente aniquilar-se. Nunca o escravo fica tão próximo do seu mestre como quando está prostrado, dizem-nos os conselheiros jurídicos. O ser prostrado encontra-se francamente diminuído. A prostração é o modo de aspirar a uma proximidade com Deus [...]. O escravo prostrado encontra-se numa postura invocatória, ele implora e Deus ama aqueles que imploram. [...] Ele está em prostração: esta é a primeira postura de obediência exigida por Deus após a criação de Adão, que foi ao mesmo tempo a primeira ocasião de desobediência, a de Satã». (Ennaji 2007:99)

---

<sup>37</sup> «Narração», «Dito», termo que designa a deliberação, decisão, atribuída ao Profeta Mohamed. Em teoria, distingue-se bem o que é o Alcorão, ou seja, a palavra de Deus transmitida tal e qual ao Profeta, que intervém como «porta-voz», do *ḥadīth* que é a palavra exemplar relevante do Profeta. (cf. Amir-Moezzi, 2007:379). Este «dito» ou «narração» é recolhido por um *isnad* (testemunho auditivo) que o transmite a outro ouvinte. A cadeia de testemunhos foi ao longo da história do Islão sendo submetida a numerosas verificações. Os ditos recolhidos por Bukhari ao-Ju'fi (810-870) e Muslim (816-873) são considerados, entre a maioria dos muçulmanos sunitas, os dignos de maior credibilidade e são considerados como autênticos (*sahīh*), na medida em que a cadeia de testemunhos auditivos foi verificada ao longo do tempo (cf. Chebel 2001:191).

A adoração é uma «servidão celeste» (*Ibid*:78), a prostração é a manifestação da submissão total à vontade divina. Para o autor, a ideia de sacrifício pessoal faz parte do acto da prostração na oração, de procura de protecção e refúgio em Deus. O sacrifício, no sentido pessoal do termo que se confunde com o sacrifício animal:

«Era uma antiga tradição dos árabes antes do aparecimento do Islão orar às suas divindades e oferecer-lhes animais. Esta evocação do sacrifício explícita a atitude a adoptar face a Deus: o esquecimento de si próprio e a aniquilação diante d'Ele são simbolizados na oração pelo termo que nomeia o sacrifício [...]. Daí surge o conselho aos fiéis para oferecerem simbolicamente o seu peito à imolação. Entenda-se: Os seus peitos ficam de frente para Meca como um dom de obediência a Deus todo-poderoso. Os crentes devem tentar ocupar as primeiras fileiras na mesquita, a fim de serem os primeiros doadores. O primeiro a chegar é aquele que cumpre o sacrifício maior.» (Ennaji 2007 :101)

Esta ideia de abandono de si próprio e entrega total à vontade divina simboliza, como afirma Ennaji, a oferenda do peito face a Meca como sinal de obediência, estava presente na observação da Hasna, para quem a prática da religião passa por uma submissão aos tempos da oração, aos lugares, à roupa que se veste, ao que se come. Muito embora se possa reconhecer que existam diferenças na prática religiosa – visões nem sempre concordantes em relação ao que seguir – muitos muçulmanos acreditam que não existem interpretações diferentes, antes sim possibilidades diversas que foram deixadas em aberto pelo Livro e pelo profeta. Mas, inerente ao Islão, estão ideias como submissão, obediência e sacrifício, abandono de si em favor da vontade divina. Disseram-me uma vez que tal como uma máquina de lavar roupa precisa de um livro de instruções para funcionar também o homem precisa de um manual para a vida. O manual é o Alcorão e a própria experiência do profeta. Este tipo de raciocínio, que funciona por analogia<sup>38</sup> evidencia o entendimento que muitos muçulmanos fazem da religião. Como um manual, o Alcorão deve ser estudado com o intuito de um aperfeiçoamento pessoal.

---

<sup>38</sup> O raciocínio analógico (*qyās*) é um dos procedimentos jurídicos jurisprudência islâmica. Mohammed Ibn Idrīs As-Shafī'ī (767-820), que viria a ser o precursor de uma das quatro escolas de jurisprudência mais importantes no sunismo, unificou o Direito definindo as quatro maiores fontes da lei: O Alcorão, a *Sunna*, a segunda maior fonte da lei, o consenso da comunidade (*ijmā'*) e o raciocínio por analogia (*qyās*). O raciocínio por analogia é considerado uma forma de *ijtihad* (interpretação livre), no entanto As-Shafī'ī pretendeu reduzir a arbitrariedade da avaliação humana das situações, dando a possibilidade de usar este método para procurar soluções para problemas não expressamente regulamentados no Alcorão ou na *Sunna* (Coulson 2007 [1964]).

Como se pode ver, a expressão material da prática religiosa é importante, especialmente num contexto onde existem diferentes visões sobre o Islão. A submissão, obediência e sacrifício entram numa escala de valores que são medidos pelos actos de entrega a Deus. A expressão material dessa devoção, a prevalência de uma *ortopraxis*, tem sido assinalada como uma forma de definição da ortodoxia, colocando as pessoas em posições num sistema hierárquico, não só entre elas, mas entre elas e Deus. Nos movimentos de renovação religiosa, a prática e a crença são continuamente reinterpretadas por elites religiosas (inclusivamente no Islão, apesar de os muçulmanos referirem a ausência de um «clero» ou de qualquer entidade intermediária entre o crente e Deus). Graduações de pureza ritual e de observância são utilizadas para estabelecer hierarquias entre pessoas, grupos religiosos, sociais e étnicos (cf. Dumont 1979; Jones 2005).

Por outro lado, Hasna insistia que, se para os homens é urgente a ida à mesquita e a presença em primeira fila, para as mulheres a situação era inversa. As mulheres que chegam em primeiro «têm menos pontos», porque se supõe que estão a alimentar uma proximidade com os homens. As últimas a chegar resguardam-se deste contacto. Esta é uma visão pessoal de Hasna e em nada representa uma doutrina vigente. Outros muçulmanos com quem comentei esta observação disseram-me que nunca a tinham escutado. No entanto, o que é interessante analisar é como, para Hasna, as mulheres, dentro de uma hierarquia da devoção, devem seguir escrupulosamente a segregação, evitando qualquer proximidade com os homens. Esta ideia parte da crença de que a sexualidade é descontrolada e constituiu uma distração para a prática da oração, na medida em que, por ser uma pulsão, impede o abandono de si e consequentemente a submissão a Deus.

### Sexualidade e hierarquia

Para Hasna, as mulheres crentes não devem procurar uma proximidade com os homens porque o Islão recomenda a segregação. Para ela, estas serão melhores crentes se recusarem uma situação de ambiguidade que a proximidade física estimula. Homens e mulheres não partilham o mesmo espaço de oração; quando o fazem as mulheres ocupam a retaguarda. Uma razão frequentemente apresentada para as mulheres serem integradas na retaguarda da mesquita ou ainda num espaço à parte é que a prostração expõe as suas coxas o que, numa situação inversa, iria certamente distrair os homens do

acto da prece, que é um acto de abandono de si e de submissão a Deus. Para evitar qualquer contacto e qualquer *olhar*, definiu-se que as mulheres devem realizar preferencialmente as suas orações em casa, razão pela qual no espaço da mesquita são relegadas para salas extremamente pequenas, que nem sempre têm as condições essenciais para fazer as abluções. Em casa e em família, as orações respeitam também a prática da segregação, os homens ficando à frente e as mulheres atrás.

Esta organização do espaço revela outras práticas de hierarquizar a devoção. Muitas pessoas com quem falei referiam que a colocação das mulheres em segundo plano na prática da oração ou ainda num segundo espaço, não representa uma secundarização da importância devocional da mulher. É antes decorrente de um sistema de valores, onde o contacto e o olhar entre o masculino e o feminino são inerentemente sexualizados. Como as mulheres habitam sobretudo o espaço privado, as mesquitas acabaram por não desenvolver infra-estruturas dignas que as possam incluir. Por outro lado, os homens são obrigados a realizar a oração da sexta-feira (*ṣalaṭ al-jumu'a*) em congregação (obrigação apenas para eles) e por essa razão as mesquitas têm salas de oração maiores. A entrada dos homens dá-se ainda pela porta principal da mesquita (as mulheres entram frequentemente por uma porta lateral e mais pequena).

Muito embora o discurso recorrente sublinhe razões práticas para a diferença de género no espaço da mesquita, o que exemplifica a preocupação de muitos muçulmanos em tornar explícito o carácter igualitário do Islão e a racionalidade da sua demanda, existe uma concepção de sexualidade que coloca homens e mulheres numa segregação que prioriza uns em detrimento de outros<sup>39</sup>. A ocupação do espaço central, perto do imã é reservada aos homens; as mulheres são relegadas para trás ou para outra sala, divisão do espaço que limita a expressão pública da devoção. Como veremos mais à frente, as mulheres encontram outras formas de expressar publicamente a sua devoção. No entanto, estas concepções mostram como a gestão do espaço da mesquita e da oração articula noções sobre sexualidade e sobre o público e o privado.

Esta organização do espaço parte do pressuposto que o contacto entre homens e mulheres é necessariamente sexualizado e marcado pelo desejo e que por isso se opõe à prática da oração, que implica um abandono da vida material para a elevação do ser. A segregação dos géneros encontra-se associada a noções sobre a natureza sexual dos

---

<sup>39</sup> Bourdieu mostra, por exemplo, como a organização da casa na Cabília é feita segundo um conjunto de oposições homólogas que estabelecem também elas a diferença entre os sexos: fogo/água, cozido/cru, alto/baixo, luz/sombra, dia/noite, masculino/feminino, cultura/natureza (cf. 2002:44).

homens e das mulheres e é na prática material da religião que elas se tornam, senão legitimadas, pelo menos extremamente evidentes. Ancoradas numa concepção religiosa da natureza humana, é através da sexualidade que homens e mulheres emergem como sujeitos diferentes. A biologia do corpo diferencia-os em termos de força física, sustentando concepções diferentes de emoção e razão (*'aql*), que contribuem para uma ideia de complementaridade. No âmbito da prática religiosa, Abu-Lughod (1988) refere que não é possível às mulheres alcançar o mesmo grau de pureza que os homens porque estas não podem praticar a oração e o ramadão em completude. Estão proibidas de realizar a oração e desaconselhadas de jejuar quando têm a menstruação. A associação entre a menstruação, a sexualidade e a ausência de completude na prática religiosa coloca-as numa posição de poluição, que as torna moralmente inferiores. É a propensão à impureza que leva Hasna a achar que as mulheres devem chegar em último à mesquita para ganhar mais pontos.

No Islão, a sexualidade tem que ser enquadrada e por isso o casamento assume-se como uma estrutura fundamental da vida religiosa, porque legisla e contratualiza uma relação de natureza sexual e de procriação. Contrariamente à religião cristã, o sexo não é pecado, embora seja poluente: «o discurso sobre a abstinência é transformado em discurso higienista ou/e, de certo modo, calvinista, no sentido em que demonstra a capacidade individual de autocontrolo e contenção» (Silva 1997b:69). É, no entanto, a sua existência fora de um quadro legal/contratual que o transforma em *zina*, ou seja, ilícito e portanto constituindo um castigo, um acto proibido (*haram*). Como refere Hildred Geertz:

«A maior ameaça à estabilidade das relações matrimoniais é a atracção sexual, cujo potencial explosivo diz-se estar presente em qualquer contacto entre um homem e uma mulher. As mulheres são consideradas sexualmente assertivas [...] e aos olhos dos homens os seus impulsos são vistos como não sendo temperados por um sentido de razoabilidade para as realidades sociais. A sexualidade é considerada natural, uma dádiva divina. Não se sente que deva ser uma questão de autocontrolo, antes sim de regulação exterior, sobretudo por parte da comunidade social, mas com a ajuda do castigo do medo do julgamento de Alá e da condenação eterna ao inferno.» (Geertz 1979:332)

As concepções de pureza e impureza têm sido muito trabalhadas em contextos islâmicos (Bouhdiba 1975, Jansen 1987, Silva 1997b entre outros) e evidenciam noções culturalmente partilhadas sobre a natureza do masculino e do feminino. A natureza

incompleta da mulher, manifesta na impossibilidade de realizar a totalidade dos preceitos religiosos, contribuiu para o seu afastamento da prática ideal. Ditos e provérbios populares, associam-na ao *Cheitan* (demónio ou satã). Por exemplo, para se justificar que uma mulher não possa sair de casa sem a autorização do marido diz-se que se ela sai sozinha o *Cheitan* a persegue. Outros provérbios narram que «As mulheres são as escadas de Satã, ele sobe pelas suas costas» ou ainda «As mulheres têm 99 desejos enquanto o homem tem só 1» (Harras 2000), um provérbio fascinante na medida em que não só evidencia a falta de saciedade e volatilidade da mulher por oposição ao homem, mas também porque o número 1 representa a unidade de Deus, o monoteísmo rigoroso do Islão.

A associação da mulher ao *Cheitan* encontra-se relacionada com a ideia generalizada de que activa o desejo dos homens, tirando-os do mundo da razão, o que no fundo, os define como sujeitos. O poder que as mulheres possuem é associado à sexualidade, através da qual controlam o homem e lhe roubam a razão (*'aqf*), uma característica masculina por oposição à propensão feminina para a emoção (cf. Lughod 1988). Mas o poder das mulheres também vem da magia e da feitiçaria, principalmente das mulheres mais velhas. Por essa razão, a idade constrói diferenciação:

«Não só as mulheres são consideradas inferiores aos homens, como se vão tornando progressivamente ainda mais inferiores com o tempo; a cultura encara a velhice como um momento em que 'a virtude masculina e a insensatez feminina alcançam a sua concretização máxima'. Dá-se uma transformação moral que provoca uma inversão de carácter, se não uma inversão nos papéis.» (Webster 1982:181).

Muitos marroquinos referem a necessidade de distinguir a «religião» e a «cultura». Para os crentes, esta distinção é necessária, sobretudo para dar resposta às críticas de alguns sectores seculares da sociedade, ou por estrangeiros, que acusam o Islão de ser patriarcal. A «cultura» é vista como um impedimento ao exercício pleno da religião e resultado de uma ignorância; ela influencia a forma como a sexualidade é entendida. Muito embora o Islão «proíba» o sexo fora do casamento aos homens e às mulheres, a «cultura» sanciona sobretudo as mulheres, as quais sofrem uma condenação maior e uma vigilância mais apertada sobre os seus comportamentos, como veremos no próximo ponto desta secção.

A distinção entre «religião» e «cultura» estabelece uma outra, entre sagrado (*dīn*, religião literalmente) e profano (*dunyā*), entre a universalidade e intemporalidade dos

preceitos religiosos e a contingência temporal do mundo terrestre, produto da mão humana. A perfeição atribuída aos princípios do Islão escusa-o de ataques embaraçosos e inconcebíveis para um crente; a «cultura», por outro lado, resultado de um desconhecimento da religião, ou da natureza imperfeita do homem (e da mulher), que permite a alteração dos mandamentos religiosos. Por isso, a associação da mulher com o demónio é, nestes discursos modernos sobre o Islão, resultado da «cultura».

Por isso, aqueles que defendem esta abordagem, referem que a complementaridade entre homens e mulheres não implica a superioridade de uns face a outros, apenas uma diferença que considerada natural, ou seja, produto de uma criação divina. Na realidade, este tipo de discurso foi também encontrado por Macleod (1991) entre os homens e as mulheres da classe média baixa egípcia, cujos discursos enfatizam a complementaridade de papéis e a importância das mulheres como cuidadoras (da casa, dos filhos), o que em nada deve ser considerado desprestigiante. O respeito pelas mulheres como mães tem sido identificado como fulcral nos referenciais culturais árabes e muçulmanos (cf. Davis 1987, Macleod 1991, Mernissi (2011 [1985]) entre outras), o que em Marrocos é frequentemente exemplificado pelo dito: «O paraíso passa por baixo dos pés das mães».

Na visão de Abu-Lughod não é a religião que introduz a ideia de poluição do feminino mas a ideologia tribal agnática. A sexualidade é vista como descontrolada e perigosa porque coloca em causa a ordem social patrilinear:

«Onde a descendência comum e a consanguinidade fornecem a base primeira e única legítima para manter as pessoas ligadas, o laço sexual é uma ameaça, na medida em que une os indivíduos fora de um quadro conceptual de relações sociais. Esta interpretação entra em conflito com a de Mernissi (1975); ela situa a avaliação negativa que a sociedade marroquina faz da sexualidade na ordem religiosa, argumentando que a doutrina e crença islâmicas associam a mulher com o caos (*fitna*) e ordena aos homens que evitem as mulheres para não sucumbir às seduções femininas e para dirigirem, em vez disso, a sua energia para Deus e para a ordem social. (...) No entanto, a fonte da força e da tenacidade desta atitude não se encontra na ideologia islâmica, mas no modelo sócio-estrutural tribal, baseado na prioridade das relações de consanguinidade e organizado em termos de uma descendência patrilinear.» (Abu-Lughod 1988:144/145)

Para a autora, é a força destrutora da sexualidade e do amor que coloca em causa uma ordem social que privilegia um sistema de descendência patrilinear e de consanguinidade, já que é descontrolada, caótica e pode inverter posições de dominação

(a mulher, usando a sua sexualidade, domina o homem). No entanto, é difícil isolar a ideologia tribal agnática dos pressupostos religiosos. O Islão surgiu numa sociedade tribal e muito embora tenha introduzido mudanças sociais importantes (como a proibição do infanticídio feminino, a divisão da herança a vários graus de parentesco incluindo a mulher), a sua linguagem integrou-se num tipo de estrutura social que é a da descendência agnática.

Um exemplo de como a separação é difícil de realizar é a constituição histórica das escolas de jurisprudência islâmicas. No Norte de África preponderou a escola maliquita, iniciada por Ibn Anas Malik e que utilizou a prática social dos habitantes de Medina (que era uma sociedade de linhagens), na resolução de problemas que não tinham solução no Alcorão ou na *Sunna*<sup>40</sup> do profeta (Coulson 2007 [1964]). Por outro lado, a escola hanafita, iniciada na cidade de Kufa, definiu critérios legais que partiam de uma sociedade de classes (comerciais, administrativas, burocráticas) e, por essa razão, os pressupostos legais são menos devedores de uma estrutura social onde a descendência agnática precisava de ser preservada. As mulheres, por exemplo, gozavam de uma maior liberdade de movimentos, não necessitando de um tutor para contrair casamento (*Ibid.*). A escola maliquita, devedora de uma sociedade de linhagens onde a mulher continua a pertencer à linhagem do seu pai mesmo após o casamento, a instituição do tutor (*wali*) manteve-se. Em Marrocos, esta figura só veio a desaparecer com as alterações da *Mudawwana* em 2004.

Não cabe a esta tese fazer a genealogia da associação entre sexualidade, pureza e impureza (como o faz, por exemplo, Bouhdiba 1975), não restrita aos contextos predominantemente muçulmanos. No entanto, parece importante estabelecer esta relação entre pureza/impureza e hierarquia. Esta foi aliás, uma das importantes contribuições teóricas de Dumont:

«A essa modalidade de relação entre o todo e as partes, Dumont chama de hierarquia, e o operador que concretiza essa relação é, na Índia, a noção de oposição entre puro e impuro. A noção de pureza é que permite a um membro daquela sociedade pôr em prática a diferença entre as castas e se orientar em relação a uma totalidade. Através da pureza, é possível localizar pessoas e reger condutas: com quem se pode casar, dividir refeições, compartilhar o cachimbo, conversar, tocar, etc. Os procedimentos, desta forma, encontram um princípio orientador da realidade – o que torna sensível a ideia

---

<sup>40</sup> O termo *sunna* designa, de forma geralmente reconhecida, ou uma prática aprovada pelo profeta (e por ele praticada) ou pelos muçulmanos piedosos do período inicial do Islão (cf. AAVV. 1998).

de totalidade -, que Dumont vai chamar de ideologia nativa (no caso, a ideologia da pureza).» (Leirner 2003:43)

Na sociedade marroquina, a oposição entre puro e impuro é operante para diferenciar pessoas. Tentámos mostrar que se estabelece uma hierarquia entre homens e mulheres. O Islão é, neste caso, o «princípio orientador da realidade», utilizado para justificar a diferença entre sexos e um argumento que estabelece diversos tipos de hierarquização. Vejamos a expressão social da definição e estabelecimento dessas hierarquias, especialmente ligadas ao espaço público e às diferenças entre géneros.

### Vigilância e hierarquia

O Islão aparece ainda como uma entidade que disciplina os humanos, naturalmente propensos a cometer imoralidades e excessos. Se a segregação não existisse, se as mulheres não se tapassem, o «deboche» tomaria conta da sociedade (a noção de *fitna*<sup>41</sup> é recorrentemente utilizada para descrever semelhantes situações, de caos e perturbações). A disciplina religiosa é necessária para que os seres humanos tenham moralidade, sendo por isso um dever induzir os outros a seguir o caminho da moralidade. Um dito popular atribuído ao profeta Mohammed explicita a indicação deste para que se admoeste um crente quando realiza uma acção moralmente indigna. Primeiro, dever-se-á fazê-lo através do uso da palavra; caso, por alguma razão, não se possa fazê-lo, deverá admoestar-se com o olhar, reprovando o acto. Finalmente, impossibilitado dessas expressões físicas, deverá reprovar-se o acto de outro com o coração, reduto último da vigilância moral.

A grande tendência para a vigilância sobre os outros que existe em Marrocos (mas claro está, não apenas neste contexto geográfico) encontra expressão neste dito de índole religiosa e popular, que sugere a importância de admoestar os demais para o cumprimento dos deveres morais que lhe são exigidos. É o imperativo da moralidade, que encontra na palavra o acto primeiro da admoestação e da reprovação, mas que depois se estende ao olhar e ao coração, âmago espiritual da prática do crente. A

---

<sup>41</sup> *Fitna*, também traduzível por desordem, é um termo árabe frequentemente utilizado na história das sociedades muçulmanas para designar os períodos de lutas internas, de cisões e perturbações, de guerra civil. A noção figura no Alcorão no sentido de «prova» ou «tentação», amiúde enviada por Deus para testar a fé do crente (Cf. Sourdel & Sourdel 2007). Como já foi referido, a sexualidade tem que ser enquadrada pelo casamento; fora dela é vista como um acto proibido e portanto, desafiando a ordem do mundo.

admoestação directa é valorizada, contrariamente ao comentário entre terceiros, prática essa que é tida, genericamente falando, como imprópria e incorrecta, ainda que amplamente praticada em Marrocos. No entanto, existe um espaço moralmente aceite para observar os outros: amoestar é um dever moral de qualquer muçulmano face a outro.

A vigilância sobre os comportamentos dos outros constrói, apesar das melhores intenções que possam existir na admoestação, uma hierarquia entre pessoas, induzindo um juízo de valor e uma crítica. Trata-se de uma vigilância hierarquizada tal como problematizada por Foucault, na medida em que classifica, quantifica e examina cada pessoa, grupo, família. Foucault (1975) discute como as escolas e os hospitais do século XVII criaram uma forma de poder relacional e difusa, através da técnica do exame, da sanção normalizadora, que pretende introduzir a gradação de diferenças individuais (cf. *Ibid.*) e, portanto, hierarquizar os indivíduos. A qualificação das acções humanas, a relação entre moralidade e injunções religiosas, a constituição de diferenças de género, de idade e de carisma, serviram para a classificação moral das pessoas e para que se evite performances que colocam em causa a moralidade vigente.

A sociedade marroquina encontrou, à semelhança de tantas outras, formas de lidar com esta vigilância apertada dos comportamentos. Desde já, a diferença entre o público e o privado<sup>42</sup> afigura-se como sujeita a diferentes vigilâncias e possibilidades de fuga. Em Marrocos fala-se frequentemente da existência de uma distância entre o visível e o escondido: para alguns é uma sociedade hipócrita; outros falam da importância do respeito; outros ainda pensam que são sinais de uma sociedade esquizofrénica. Para muitos é evidente que existem dois mundos, o da rua e o entremuros, os dois com dinâmicas próprias e guiados pelas suas lógicas. Todos parecem saber de antemão que no domínio privado várias coisas podem acontecer: o adultério, o sexo fora do casamento, a homossexualidade, acontecimentos vistos como moralmente repreensíveis. No espaço público age-se com autodisciplina; os menos hábeis a dominar esta separação acabam por ser sujeitos a uma avaliação constante com consequências na sua vida futura.

Em Marrocos, esta prática é ainda reforçada por um sistema que pune as expressões visuais de desobediência mas que as tolera quando estão fora de vista. Por exemplo, quebrar o jejum do ramadão em público dá direito a prisão (artigo nº 222

---

<sup>42</sup> A distinção entre público e privado será discutida no capítulo V «Mulheres e Homens: Construção do género».

Código Penal Marroquino, Royaume du Maroc 1963); no entanto, no âmbito doméstico, na sua invisibilidade, é possível não praticá-lo. Um amigo não crente contou-me uma vez que aproveitou o Ramadão ser em Agosto, durante o mês de férias escolares, para se ir isolar com uns amigos numa casa de campo, onde não jejuariam. Só assim poderia seguir a sua vida normal sem sofrer represálias, que não ousava enfrentar. Outro amigo, gerente de um hotel em Essaouira, também não pratica o jejum durante o mês do Ramadão, optando por comer recatadamente em casa ou no hotel.

Os que praticam o Ramadão afirmam frequentemente, conscientes desta dupla face, que só Deus sabe quem pratica o jejum. Por mais que as pessoas se escondam em casa para não serem vistas, Deus é omnipresente e vigilante, conhecendo todos os actos dos seres humanos. O tom persecutório com que muitas pessoas fazem esta observação (apontado com o dedo indicador para o céu, mostrando a existência de uma entidade que, do alto, consegue tudo observar), fabrica uma dupla vigilância: a de um Deus que tudo olha e a dos que praticam, que se sentem protegidos por oposição aos que não praticam.

Em Marrocos têm surgido movimentos contra a proibição da quebra do jejum durante o mês do Ramadão no espaço público. O movimento *Masayminch* (literalmente «Não Jejuamos») é a manifestação de que determinadas concepções do espaço público e da religião se encontram em processo de transformação, ainda que venham de um sector minoritário da sociedade.<sup>43</sup> O debate é sobre a existência de um espaço público livre de um cunho religioso, incluindo o desejo de uma liberdade pessoal que não esteja sujeita à sanção normalizadora dos outros. É uma ânsia de liberdade sobre a vigilância da moralidade.

Por outro lado, a vigilância e a sanção ligam-se com outras noções que são tão caras a estes contextos: a honra e a modéstia. A honra, sentimento atribuído ao masculino, é por excelência, assim o dizia Bourdieu, da ordem da vigilância sobre si próprio, do controlo da imagem ideal de si mesmo:

«A vigilância perpétua de si próprio para obedecer ao preceito fundamental da moral social que proíbe que uma pessoa se singularize, que exige a abolição, tanto quanto possível, da personalidade profunda, na sua unicidade e na sua particularidade, sob um

---

<sup>43</sup> «Maroc – Ramadan: Le combat du group « Masayminch » pour le non-jeûneurs » (14/08/2013), Jeune Afrique, <http://www.jeuneafrique.com/Article/ARTJAWEB20120814163847/>; « Maroc : Facebook, refuge de déjeuneurs » du Ramadan » (29/08/2013), Rue89, <http://www.rue89.com/2010/08/29/au-maroc-les-de-jeuneurs-du-ramadan-se-refugient-sur-facebook-164305>; «Un Marocain en prison pour avoir fumé pendant le ramadan », 28/07/2013, <http://www.bladi.net/cigarette-ramadan-maroc.html>. Estas notícias não se encontram em nenhum dos jornais marroquinos *online*.

véu de pudor e de discrição. [...] O Ponto de honra é o fundamento da moral própria de um indivíduo que se mede sempre sob o olhar dos outros, que tem necessidade dos outros para existir» (Bourdieu 1971:171, 172).

Como Bourdieu notou de forma tão astuta na Cabília que estudou nos anos sessenta, está-se perante uma noção não singularizada do que é ser-se pessoa. Ser-se pessoa é, entre outras coisas, pertencer-se a um grupo, a uma família. O conceito de pessoa deve transbordar uma noção fragmentada de «indivíduo» que, numa determinada tradição intelectual, diferenciava a «verdadeira» realidade humana, escondida atrás de uma máscara – *persona* (cf. Pina Cabral 2007). No entanto, propõe-se aqui pensar que a «pessoa humana é concebida como sendo socialmente constituída» (*Ibidem*:105) e portanto, que é na confrontação com o outro que se compõe. Por isso os actos individuais colocam em causa a honra do grupo. Muito embora os estudos sobre a honra já não despertem na actualidade o interesse académico de outros tempos, não se pode fugir à importância que este sentimento ainda exerce nos dias de hoje, na medida em que a vigilância moral dos outros é importante. As noções de honra e de modéstia (esta, sim, mais em voga nos dias de hoje) são complementares no sentido em que demonstram como a construção do que é ser-se pessoa faz-se por referência a uma vigilância apertada dos comportamentos aliada ao moralismo de teor religioso. Silva mostra igualmente que a análise da modéstia, através do uso do lenço, teve que passar:

«da dominação à resistência, para se concentrar, por fim, na construção subjectiva da ideia de pessoa e agência que, entre muitas outras coisas (classe social, nação, percurso biográfico) é também determinada cultural/ religiosamente, e que não implica necessariamente luta, ou resistência, para alcance da liberdade nos moldes em que, eventualmente, alguns outros a concebem e ambicionariam.» (2008:153)

A honra masculina estabelece-se também por valorização e referência ao feminino (à modéstia das mulheres) (cf. Abu-Lughod 1988) e, portanto, àquilo que é a imagem pública das mulheres: «É o escrutínio do olhar dos outros que coloca à prova a honra dos homens» (Bourquia 2000:29). Por esta razão, o exercício da vigilância recai sobretudo sobre as mulheres, porque se cruzam noções sobre a sexualidade masculina e feminina, honra, modéstia e uma moralidade religiosa. As mulheres aderem a isso, não como uma máscara social, mas sim porque faz parte da sua constituição enquanto seres humanos que se apresentam publicamente.

Desta feita, a vigilância é hierarquizada em termos de género, na medida em que é sobre as mulheres que a disciplina actua de forma mais contundente, que as sanções são mais duras e restritivas. Uma das amigas que fiz em Essaouira contava-me que, quando ia à casa do namorado antes de serem casados, a vizinha de baixo saía da sua casa e subia as escadas para lhe chamar prostituta, ameaçando-a de chamar a polícia (o que nunca chegou a fazer). A família da rapariga, pelo menos os seus pais, não residentes em Essaouira, nunca soube da existência do seu namorado até ao dia em que a filha lhes manifestou o interesse de casar com ele (pedindo a sua permissão). Para eles, assim me disse, seria inconcebível que ela os visitasse com ele sem ser casada e sem o intuito de concretizar o casamento.

Por outro lado, verifiquei que um outro casal, ele marroquino e ela estrangeira, viveram juntos antes do casamento, sem qualquer pressão ou problema social. A mulher contou-me que a família sempre aceitou bem a relação deles, tendo inclusivamente visitado parentes e dormido juntos num quarto preparado para eles. Ambos os casais me falaram de problemas que tiveram com a polícia, quando viajavam e não tinham o contrato de casamento, um delito que pode, no entanto, ser encoberto com um pagamento pessoal ao polícia. Ou ainda, que tinham que procurar hotéis de pessoas conhecidas que permitissem que partilhassem um quarto sem o dito contrato de casamento (obrigatório para um casal marroquino que queira pernoitar num quarto de hotel).

A vigilância sobre as mulheres está também relacionada com o controlo da virgindade. A suposta propensão das mulheres para a sensualidade e para a sexualidade obriga a um controlo rígido de muitos dos seus movimentos. É frequente ouvir em Marrocos conversas sobre a reposição cirúrgica do hímen, uma sexualidade que não passe pela penetração ou ainda que, perante a prática da verificação da mancha de sangue vaginal no lençol na noite da cerimónia do casamento, esta venha a ser falsificada com o sangue de um animal (cf. Silva 1997b). Muito embora esta verificação não se pratique em muitos casamentos, a virgindade continua a ser um valor importante, ainda que estivesse ausente da maior parte das conversas que tive com as mulheres que conheci em Marrocos.

No interessante artigo sobre a relação entre a verdade e o acto de ver («Truth and sight»), Maurice Bloch (2008) mostra a importância da visão sobre outros sentidos na construção da verdade, muito embora se destaquem trabalhos que dão importância a

outros sentidos na construção de dimensões políticas e religiosas<sup>44</sup>. Esta associação, uma «recorrência» em várias sociedades do mundo, aparece como oposta à linguagem, que tem intencionalidade humana e que é, por isso, susceptível de causar engano e mentira. Não é a relação entre verdade e olhar que se aborda nesta secção, muito embora ela esteja subjacente à vigilância dos comportamentos. O olhar cria palavra, comentário, mexerico, diferencia pessoas porque as coloca sob a crítica da moralidade. Talvez não seja por acaso que o *'ain* (literalmente «olho») seja uma força mágica, do mau-olhado, que exerce força sobre os outros, mesmo sem a vontade expressa de quem o «transmite». Por exemplo, diziam-me que uma mãe que olha com ternura e amor para a sua criança pode passar-lhe o mau-olhado, mesmo sem intencionalidade. Ao mesmo tempo, esse olhar está frequentemente associado à inveja. Por essa razão, quando as pessoas comentam alguma coisa positiva sobre os outros, devem dizer de seguida *t'baraka Allah 'alīk* (que Deus te dê *baraka*, que Deus te proteja), tentando não só evitar a circulação do mau-olhado<sup>45</sup> mas também demonstrar que não existe inveja no comentário.

Como se pode ver o olhar é uma força e é recorrentemente vigilante. A vigilância, numa sociedade onde a moralidade islâmica é tão amplamente aceite e praticada, acarreta necessariamente construções de hierarquias. Nesta secção identifiquei duas: uma relacionada com a devoção e a prática religiosa propriamente dita e outra com a sexualidade. Esta última ajuda a enquadrar os capítulos que se seguem, na medida em que ajuda a conceber não só a construção do género mas também as expectativas femininas em relação à conjugalidade.

## VIOLÊNCIA SISTÉMICA

Quando chega ao poder em 1999, Mohammed VI distancia-se, como já foi referido, da política altamente repressora do seu pai e fá-lo através da libertação de presos políticos e da criação de instâncias que indemnizem os familiares das vítimas que morreram por

---

<sup>44</sup> Exemplo disso é o trabalho realizado por Charles Hirschkind, destacando-se *The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counterpublics* (2006), uma análise da importância dos sermões gravados em cassetes na transformação da geografia política do Médio Oriente nas últimas décadas.

<sup>45</sup> Acredita-se que a recitação de versos do Alcorão ou o pedido a Deus de intercepção evitam a circulação do mau-olhado.

questões políticas desde a independência de Marrocos em 1956<sup>46</sup>. Pela primeira vez, assume a culpa do Estado, muito embora familiares e vítimas tenham sempre questionado a opacidade dos processos de reconhecimento que foram levados a cabo pelo governo marroquino<sup>47</sup>. A liberdade de imprensa foi aumentada, mas mantiveram-se determinadas práticas de perseguição a jornalistas e o encerramento de jornais por via judicial quando a imagem do rei era ridicularizada ou colocada em causa (Vermeren 2011). Outra estratégia de Mohammed VI assentou no seu engajamento com a causa feminista, cuja expressão mais aclamada se concretizou com a reforma da Lei da Família (*Mudawwana*).

Para além da violência política e da perseguição, os marroquinos sabem que vivem num sistema político guiado por princípios hierárquicos. As relações entre as pessoas e as instituições (a polícia, a administração, a escola, o pessoal do hospital, os meios de comunicação) são sempre marcadas pela manifestação evidente de uma desigualdade de poder que acarreta não só a prática do desprezo, como também a da corrupção. Estas fazem parte da essência das instituições marroquinas, apesar de ser muitas vezes vivida com algum desagrado e incómodo. Um amigo contou-me que teve que pagar a um jornalista local para que ele publicasse um artigo sobre a sua exposição e que a situação o incomodava profundamente. Lamentava o funcionamento das coisas, reconhecendo que não é o valor da pessoa ou do seu trabalho que interessa, mas sim o dinheiro. Também eu tive que recorrer a uma espécie de pagamento quando viajava de carro e levava o irmão de uma amiga que não tinha posto o cinto de segurança. Para além das perguntas incómodas do polícia (o que eu fazia com um rapaz no carro, de onde vínhamos e para onde íamos), o irmão da minha amiga saiu aflito do carro para negociar com o polícia o pagamento de uma quantia que não era a da multa (eu não tinha comigo o dinheiro suficiente para a pagar). Longe dos meus olhos, os dois discutiam atrás do carro, para que depois o irmão da minha amiga me pedisse para colocar a nota que tinha dentro da minha carta de condução.

Os marroquinos sentem muitas vezes que este tipo de estratégias não são correctas, mas que é impossível viver sem elas. Reconhecem que o sistema está organizado de forma a obrigar ao pagamento do *baqshīsh* (termo utilizado localmente

---

<sup>46</sup> No final do seu reinado, Hassan II já tinha instaurado um Conselho Consultivo dos Direitos do Homem, iniciando, de forma tímida, um processo de identificação e indemnização das vítimas e familiares dos presos políticos mortos.

<sup>47</sup> Humans Rights Watch, «La commission marocaine de vérité. Le devoir de mémoire honoré à une époque incertaine », Novembre 2005 Volume 17, n° 11. Relatório consultado a 22 de Novembro de 2013 no site <http://www.hrw.org/sites/default/files/reports/morocco1105frwcover.pdf>

para o dinheiro extra que é pago e que significa gorjeta). Quem não tem dinheiro dificilmente poderá ter sucesso, ser bem tratado, conseguir um documento:

« Os marroquinos têm pouca confiança nas suas instituições (a recordação do antigo Estado-predador ainda é muito viva), excepto quando se tornam funcionários. Preferem contar com os favores, os *passé-droits* e as vantagens que inevitavelmente surgem de conhecer um homem poderoso ou um agente do *Makhzen* (no sentido de agente público de base).» (Vermeren 2011 :51)

Esta dependência generalizada face àqueles que se encontram numa posição de poder (que encontra a expressão mais evidente no espaço institucional) reproduz um modelo social que alimenta uma espécie de desprezo de «cima» para «baixo».

Ao longo deste trabalho é possível encontrar situações descritas em que as pessoas tiveram de recorrer a estes pagamentos para serem bem tratadas no hospital, ou usarem conhecimentos pessoais para que o processo em tribunal seguisse em frente ou, ainda, que viram sonhos não realizados porque não conseguiam pagar o dinheiro que permitiria a sua concretização. No entanto, existe de facto um sentimento de insegurança e de insatisfação relativamente a esta forma de funcionamento das coisas, ainda que o lamento seja passivo. Lembro-me de ouvir amigas a falar sobre a importância de acabar com a corrupção em Marrocos, ou de se evitar a prática deste tipo de pagamentos.

Um dos termos que faz parte da linguagem corrente dos marroquinos para se referir às relações de poder mereceu um interesse particular da revista semanal em língua francesa *Tel Quel*<sup>48</sup> com o título «Système Hogra». No artigo é referido que a origem mais provável da palavra vem do árabe *haraq* que significa desprezar, vilipendiar. Mas outra definição é ainda indicada, a que vem de *hajra*, que dá origem a *al mahjur* e que tem por significado aquele que está numa posição de menoridade, sem responsabilidades, diminuído dos seus direitos (Tel Quel 2010:37). O artigo debate a difusão de um comportamento que leva aqueles que estão numa situação de poder a desprezar e maltratar os que estão numa posição de submissão e considera-o prática

---

<sup>48</sup> A versão árabe desta revista, *Nichane*, que significa «Sempre em frente» desapareceu devido a um boicote publicitário de grandes empresas em 2010 (Le Monde, « Nichane, premier hebdo arabophone du Maroc, disparaît, victime d'un 'boycott persistant' » 02/10/2010 [http://www.lemonde.fr/actualite-medias/article/2010/10/02/nichane-premier-hebdo-arabophone-du-maroc-disparait-victime-d-un-boycott-persistant\\_1419215\\_3236.html](http://www.lemonde.fr/actualite-medias/article/2010/10/02/nichane-premier-hebdo-arabophone-du-maroc-disparait-victime-d-un-boycott-persistant_1419215_3236.html)). Os Repórteres sem Fronteiras publicaram um comunicado ainda no início da polémica em 2007 sobre os jornalistas que publicaram o artigo que iniciou a polémica, sobre piadas marroquinas que tocavam a religião, o sexo e a política e que foi considerado ofensivo. Ver em [http://archives.rsf.org/article.php?id\\_article=20334](http://archives.rsf.org/article.php?id_article=20334).

comum entre os marroquinos (das várias escalas sociais), retirando-lhes a capacidade de reclamar e exercer os seus direitos. No fundo, a institucionalização desta prática (por isso o artigo se chama «*Systeme Hogra*»), impede, assim defende a revista e os entrevistados, o pleno exercício da cidadania. Os direitos e deveres perdem o valor perante um modo de funcionamento que privilegia os que estão numa posição de poder e onde não existem mecanismos para controlar abusos.

A revista dá vários exemplos sobre o funcionamento quotidiano deste «sistema *hogra*», que atravessa a administração, a relação com a polícia, entre patrões e empregados, entre citadinos e rurais, professores e alunos. O desnivelamento social expressa-se através de uma constante depreciação daquele que se vê diminuído de recursos. A oscilação entre comportamentos de obediência e de dissidência não é apenas uma estratégia de capitalização de recursos, é também um processo através do qual são mantidas as relações de poder. A linguagem frequente através do qual se expressa esta desigualdade é a de comer alguém: «Como sugere Guessous, esta ideia é frequentemente expressa em termos de uma metáfora da comida. Aqueles que estão no poder ‘comem’ os seus subordinados, que fazem o mesmo às pessoas abaixo deles.» (Munson 1993:144).

O correcto tratamento das pessoas, sobretudo entre alguém rico e pobre é extremamente valorizado e comentado positivamente, na medida em que é raro. Munson discute que não é o poder centralizado e absoluto que é contestado pela população marroquina, antes sim, a injustiça ou opressão do detentor de poder. Por essa razão, as ideias da democracia são, por vezes, estranhas à população marroquina. Ora, para Munson a relação do soberano com os seus súbditos é exemplificativa dessa concepção de poder, podendo no entanto estender-se a outras relações: entre patrões e empregados, entre pais e filhos, maridos e mulheres: «Na prática, qualquer homem numa posição de poder (as mulheres não se encontram habitualmente em tais posições) é como um pequeno sultão. O grande sultão é apenas o exemplar mais óbvio da concepção de poder que atravessa a sociedade como um todo.» (Munson 1993:145)

A incorporação das estruturas de dominação foi analisada minuciosamente por Pierre Bourdieu através da sua noção de *habitus*, conceito-chave para analisar a reprodução das diferenças de classe. Em Marrocos, estas manifestam-se, entre outras coisas, através de um sistema generalizado de desprezo e dependência de uns face a outros, frequentemente visto como impossível de alterar. A inversão de posições expressa-se assim na vida quotidiana; reproduz-se o desprezo para aqueles que se

encontram abaixo de si e aceitam, talvez *performativamente*, o desprezo daqueles que estão acima de si.

Esta secção é introduzida para mostrar que a obediência e a dissidência (relativas) existem concomitantemente com mecanismos de dominação que são inerentemente violentos e que existe uma performance necessária à gestão das relações sociais. Aqueles que estão numa posição de dominação e de submissão reproduzem os comportamentos que são esperados (cf. Scott 1990). Deste modo, a expressão da obediência é estratégica, mas existe um registo escondido (*hidden transcript* cf. Scott 1990), onde é possível, pelas mais variadas formas, colocar em causa essa posição de desigualdade. Para além do registo escondido as pessoas reproduzem essa mesma estrutura porque a subvertem quando se vêm numa posição de dominação.

Neste capítulo pretendeu-se diversificar as possibilidades de contextualização das redes de relações em Marrocos para compreender a conjugalidade e as dinâmicas familiares actuais. É através da análise dos comportamentos políticos, a sua genealogia e configurações que é possível compreender realidades sociais generalizadas e intrínsecas à vida familiar. O cuidado e a protecção estruturam relações de poder e de dependência, mas estes conceitos precisam de incorporar outros tipos de relações marcados pelo ideário religioso, pelo carisma, pela honra, pela violência.

Num primeiro momento tentou-se identificar os comportamentos políticos da elite para depois mostrar a sua expansão no quotidiano. Não se trata de analisar a replicação de comportamentos, antes sim de compreender processos de isomorfismo (cf. Pina Cabral e Silva 2013). No caso marroquino, são noções expandidas de autoridade que determinam o posicionamento dos indivíduos numa estrutura hierárquica, que não sendo fixa ou estática, é persistente, influenciando a visão do mundo e as relações entre pessoas. Neste sentido, não é a igualdade entre pessoas que se estabelece como parâmetro principal de *relacionalidade*, muito embora, como vimos, concepções locais de justiça estejam em constante reelaboração, por exemplo, através de discursos sobre o Islão ou sobre a corrupção.

O que se pretende sublinhar é que se está perante uma noção de *pessoa* que é constituída sempre por relação a outro e que estas se compõem através de relações hierárquicas, legitimadas, por um lado, através de concepções partilhadas de autoridade, e por outro, de relações de dominação, nem sempre conscientes e questionadas. Rosen dedicou-se a analisar a noção de pessoa nas sociedades árabes, especificamente no contexto marroquino. A ideia de negociar (*bargain*) (1978, 1984, 2002) a realidade está

presente e é essencial para compreender o que é ser-se *pessoa* no contexto marroquino. Vejamos no próximo capítulo como a construção da *relacionalidade* se estrutura através de um eixo principal da organização da vida social em Marrocos, a saber, a diferença entre géneros.



## **CAPÍTULO V**

### **MULHERES E HOMENS: CONSTRUÇÃO DO GÉNERO**

Vimos no capítulo anterior como se constroem noções de autoridade em Marrocos e quais as bases históricas e culturais para a reprodução da hierarquia e da diferenciação entre pessoas. O processo de construção das diferenças de género é também uma construção das pessoas como seres-no-mundo, o que implica o esforço triplo de situar os indivíduos relacionalmente, face aos outros, face à história do seu grupo sociocultural e face ao seu percurso pessoal (cf. Toren 1990). Tendo como base este princípio analítico, o entendimento das hierarquias de género obriga a analisar como as relações de dominação/subjugação e de autoridade se expressam através de outras linguagens e significados.

Aquilo que torna as pessoas homens e mulheres são práticas e vivências que essas categorias pretendem enquadrar, sobrepondo-se a outras, e que fazem da vida social complexa e polifónica. Importa por isso deixar patente que a segregação e as hierarquias de género podem não ser completamente entendidas como imposições sociais ou como resquícios de uma sociedade presa num tempo passado. Este capítulo sustenta etnograficamente a operacionalização desses conceitos – segregação e hierarquia – através da análise de diferentes dimensões das vidas das pessoas: os argumentos religiosos, sociais e culturais, as expectativas de vida, os quotidianos, as relações familiares, as emoções, as concepções de género e suas fragmentações. Apesar destes pontos terem diferentes dimensões na análise pretende-se que coincidam na ideia de construção de significado. Não são todos marcados da mesma intencionalidade, nem são resultado de uma reflexão, mas são diferentes componentes que marcam a acção humana e que diluem as relações de poder noutras dinâmicas.

### **INDUMENTÁRIA: DIFERENTES CONCEPÇÕES SOBRE O USO DO LENÇO**

O lenço/véu<sup>49</sup> tem assumido uma dimensão política nas sociedades contemporâneas, na medida em que através da sua utilização se produziu uma panóplia de narrativas sobre o

---

<sup>49</sup> A utilização dos termos véu/lenço/*hijāb* serão utilizados para referir à cobertura da cabeça e do pescoço.

Islão e as mulheres muçulmanas. Muitos e muitas vêem-no como um símbolo de opressão sobre as mulheres muçulmanas, argumento utilizado para actuações políticas e militares em países como o Iraque e contribuindo para recentes discursos orientalistas, criticamente analisados por Abu-Lughod (1989, 2002), Ramírez (2004, 2012) e Silva (1999, 2008) entre outras. Muita tinta correu nos jornais, artigos de opinião e textos académicos sobre as verdadeiras motivações para o uso do véu. Alguns reflectem e discutem o facto de se tratar de um modelo de modéstia corporal que se impõe sobre as mulheres muçulmanas, proibindo e excluindo aquelas que recusam aderir a determinados modelos de vestimenta e de comportamento femininos. Outros, no sentido oposto, relembram que o lenço não é necessariamente uma imposição sobre as mulheres e que muitas decidem usá-lo por sua vontade. Em contextos minoritariamente muçulmanos, o uso do lenço tornou-se importante para algumas mulheres, sobretudo por questões identitárias. A pertença a uma comunidade cultural/religiosa faz-se através de uma expressão material, sendo o uso do lenço o mais evidente (Killian 2003, Watson 1994, Weiss 1994). Em contextos maioritariamente muçulmanos, as narrativas em torno do uso do lenço também são identitárias, ainda que movendo diferentes interesses, motivos e mensagens.

Esta discussão tem-se complexificado com as acções de protesto do grupo FEMEN<sup>50</sup> e as acções consentâneas de algumas mulheres em países árabes (mas não só), sobretudo nas e através das redes sociais. A emergência de governos com um manifesto teor islâmico após as denominadas «Primaveras Árabes» contribuiu para que muitas mulheres em países maioritariamente muçulmanos decidissem expor o seu corpo *performativamente*, defendendo a liberdade do seu uso e criticando as concepções patriarcais que estão inscritas em princípios religiosos. Um dos casos mais conhecidos é o de Amina Tyler na Tunísia, que exibiu o seu corpo numa fotografia publicada na internet onde se podia ler «O meu corpo pertence-me, não serve a honra de ninguém»<sup>51</sup>. Em resposta as estas acções, as «feministas islâmicas» (que se posicionam dentro do ideário religioso) reclamam o poder de decidir o seu posicionamento corporal no mundo, organizando, por exemplo, um movimento intitulado «Muslim Women Against Femen».

O uso do lenço ou do *hijāb* foi o mote para muitos destes choques e debates, assumindo uma importância no quotidiano de muitas mulheres. No meu trabalho de

---

<sup>50</sup> Movimento feminista internacional (originário da Ucrânia), conhecido pelas acções de protesto contra o sexismo e em que as mulheres se expõem publicamente em *topless*, com slogans escritos nos seus corpos.

<sup>51</sup> <http://www.publico.pt/mundo/jornal/amina-tyler-o-corpo-e-dela-nao-serve-a-honra-de-ninguem-26310766>

campo pude identificar duas dimensões importantes sobre o uso do lenço: por um lado, as jovens mulheres que vêem o véu como um símbolo de religiosidade e de protecção; por outro, a mudança da condição material que é exigida às mulheres quando se casam, que implica uma ruptura com a vida de solteira e, portanto, com a aparência que lhe está associada. Em ambas as situações, a ideia de modéstia está presente e relaciona-se com uma concepção de devoção religiosa e com uma ruptura ou transição entre estados da vida. Esta secção será dedicada à primeira dimensão, já que a segunda será desenvolvida no capítulo que se segue.

Ibstissam tem 23 anos e usou pela primeira vez o lenço para esconder o corte de cabelo que tinha feito e que não queria que fosse visto em público (segundo ela, era demasiado curto e fazia-a parecer um rapaz). Com o tempo foi, no entanto, compreendendo a importância do lenço para a prática religiosa, como forma de aproximação àquilo que Deus ordenou para as mulheres. Também Aicha, a sua irmã de vinte e sete anos, utilizou o mesmo argumento para a utilização inicial do lenço. Durante este período, as pessoas felicitavam-na quando a viam velada na rua e Aicha desculpava-se afirmando que ainda não usava o lenço por razões religiosas mas sim para esconder o corte de cabelo, um motivo bastante pragmático. Acabou por retirá-lo mais tarde porque não se sentia preparada. Nessa altura, não estava convencida de que queria usar o lenço. Hoje em dia usa-o e afirma que não o faz para tapar um corte de cabelo, mas por convicção, porque a sua religião ordena que o faça.

Muitas raparigas começam a questionar-se sobre o uso do lenço na juventude<sup>52</sup>. O ideário religioso determina que só se torna compulsório o seu uso para as mulheres quando estas alcançam a puberdade e, portanto, quando o seu corpo se começa a modificar, tornando-se sexualmente apelativo. A ideia de modéstia é inerente a uma

---

<sup>52</sup> Uma ampla bibliografia, sobretudo desenvolvida na África Subsaariana, tem questionado a validade da categoria «juventude» ou «adolescência» (por. ex. Argenti 2002, Cruise O'Brien 1996, De Boeck & Honwana ed. 2005, Diouf 2003, Durham 2000, Gable 2000, Martins 2013). Em Marrocos, como já referi anteriormente, o trabalho de Bennani-Chraïbi (1995) é dos mais relevantes no que se refere a esta temática e a autora assume que cobre uma ampla faixa etária, desde os 16 até aos 30 anos. Entre a infância e a vida adulta, os jovens ou adolescentes têm assumido uma crescente preocupação por parte das instituições políticas nacionais e internacionais no Norte de África. O desemprego e a exclusão parecem tocar sobretudo esta faixa da população. As estatísticas marroquinas indicavam, em 2004, que 31,2% da população tem menos de 15 anos e 28,9% tem entre 15 e 29 anos (RGPH 2004). Portanto, mais de metade da população tinha menos de trinta anos. Assume-se neste trabalho que a categoria «juventude» ou «adolescência» se refere ao período que antecede a concretização do casamento, visto localmente como o grande marcador de entrada na vida adulta. Esta opção não deixa de ser um pouco discricionária, na medida em que em Marrocos o casamento precoce é uma realidade, sobretudo entre as raparigas, podendo ocorrer pelos 15, 16 anos e o celibato tem vindo a crescer. No entanto, a massificação da educação e o prolongamento da idade escolar tem contribuído para que o recuo da idade do primeiro casamento e portanto para que se possa falar de juventude entre os 16 e os 30 anos.

injunção religiosa expressa no Alcorão, que advoga um comportamento discreto tanto por parte dos homens como por parte das mulheres. De acordo com o versículo 31 da sura 24, aquele que é utilizado pelos juristas que justificam a obrigatoriedade do uso do véu, as mulheres devem baixar os olhos, observar a continência e evitar a exposição dos seus ornamentos, excepto para um rol de parentes próximos<sup>53</sup>. Esposito (1998) refere que a principal intenção do uso do lenço a cobrir a cabeça na época do profeta era a protecção, honra e distinção das mulheres urbanas da classe alta, que usufruíam de grande mobilidade. Asma Lamrabet (2011), uma feminista marroquina que se situa dentro do ideário islâmico, discute os termos utilizados no Alcorão para se referir à vestimenta da época. Concluiu que o termo usado actualmente para o lenço (*ḥijāb*) só é referido no verso que aconselha os crentes a falar com as mulheres do profeta por trás de uma cortina – *ḥijāb* (33:53). Al-Khatibi (2008), por outro lado, no ensaio *La sexualité dans le Coran* discute a noção de *ʿawra* (frequentemente traduzida por pudor) para discutir as significações atribuídas no Alcorão à sexualidade e conseqüentemente à ideia de tapar o corpo. A noção difusa de *ʿawra* permitiu que as várias escolas de jurisprudência islâmica (sing. *Madhab*) adoptassem diferentes prescrições em relação a este assunto, convergindo na não exposição da cabeça e de todo o corpo e divergindo na obrigação de tapar a cara, os pés e as mãos.

A utilização do lenço em concordância com a prática religiosa é expressa pela observação de Nassera, uma mulher com quem falei para discutir questões relacionadas com o Islão no Centro Científico Islâmico de Essaouira, que me disse que a partir do momento em que começou a realizar as orações decidiu usar o lenço. Esta transição, feita na sua juventude, é vista como uma concordância entre práticas porque a oração é um dos cinco pilares do Islão e deve-se utilizar o lenço e roupas que não evidenciem as formas do corpo na sua execução. Para esta mulher, as duas coisas deviam ir juntas, porque faziam parte de um mesmo processo, tanto de transição para a vida adulta como de conformidade com as práticas. Trata-se de um marcador visível de devoção, semelhante ao que Saba Mahmood encontrou entre as mulheres dos movimentos religiosos das mesquitas do Cairo:

---

<sup>53</sup> Alcorão, Sura 24 (Na-Nur, A Luz), versículo 31: «Dize às crentes que baixem os olhos e observem a continência que só deixem ver os ornamentos exteriores, que cubram os seios com véus, que só mostrem os ornamentos a seus maridos ou a seus pais, ou aos pais de seus maridos, a seus irmãos ou aos seus filhos de seus maridos, a seus irmãos ou aos filhos de seus irmãos, aos filhos de suas irmãs ou às suas mulheres, ou aos escravos ou servos varões sem desejos [carnais], ou às crianças que ainda não distingam os órgãos sexuais das mulheres.» (tradução de José Pedro Machado, 1980).

«o que também é significativo neste programa de auto-desenvolvimento é que os actos que envolvem o corpo – tal como usar o véu ou comportar-se modestamente em interacção com os outros (sobretudo com homens) – não servem apenas como máscaras manipuladoras num jogo de apresentação pública, separáveis de um ‘eu’ essencial e interiorizado. São antes os marcadores decisivos da piedade religiosa, bem como meios inelutáveis pelos quais uma pessoa se treina para ser piedosa.» (Mahmood 2005:158)

O lenço é uma expressão material de uma procura interior para algumas mulheres mas também é verdade que outras consideram que essa mudança, interior, só pode acontecer por vontade própria e sem qualquer pressão social ou familiar. Fatima, por exemplo, com trinta anos e solteira, não usa o lenço, mas um dia espera fazê-lo, porque o Islão define que esse é o comportamento apropriado para a mulher. Não se sente preparada para usá-lo porque isso implica «não usar maquilhagem e vestir-se discretamente», algo que não se adequa totalmente ao que faz. Fatima encontrou uma forma de lidar com um comportamento que é social e religiosamente valorizado (o uso do lenço), mas projecta a sua colocação no futuro. Ao fazê-lo, salvaguarda as suas intenções, enaltecendo a ideia de que o caminho espiritual do Islão implica uma preparação e é um percurso a percorrer, o que descompromete a sua atitude presente.

Esta noção de temporalidade contempla várias concepções sobre a prática religiosa em Marrocos, o que permite acomodar o presente àquilo que não é conforme à prática do Islão. Contrariamente a algumas visões, que valorizam uma estrita articulação entre crença e prática religiosa, para muitos marroquinos, a dissonância entre estes domínios não coloca problemas, ela é decorrente da experiência humana. A temporalidade é uma dimensão importante e adia-se para o futuro aquilo que poderia comprometer o presente. Este tipo de discurso é semelhante ao que Macleod (1991) encontrou entre as mulheres da classe média baixa egípcia: muitas escondem as suas verdadeiras intenções em não colocar o véu, utilizando um discurso socialmente aceite, que valoriza a importância de uma vontade (que se espera que seja divinamente motivada) que impulse a utilização do véu e que esta não pode ser resultado de uma imposição social.

Nadia, de 35 anos, solteira, usou o lenço várias vezes para mais tarde o deixar. Embora reconheça a importância desta prática, sente-se desconfortável por o usar. Professora primária na região de Essaouira, os seus colegas, homens e mulheres, acusavam-na de não ser realmente muçulmana por não usar o lenço. Como reacção a

estas observações, Nadia discutia com os colegas que a crença não se mede pela utilização do lenço, mas sim pela intenção (*niyya*) das acções<sup>54</sup>.

A experiência de Nadia é indicativa de que também as práticas associadas à indumentária estão a ser discutidas localmente. Tal não impede a proliferação de propostas *normativizadoras*, que buscam regular a vida social através da vigilância. No campo do discurso académico, a necessidade de desmistificar o uso do lenço como um símbolo de opressão sobre as mulheres, nem sempre contribui para analisar discursos de normatividade social e religiosa, que podem ser realmente opressivos para muitas mulheres. Num momento onde diferentes versões do que é ser-se muçulmano estão em concorrência, existem discursos que se impõem localmente sobre muitas mulheres e que exercem uma normatização dos seus comportamentos religiosos.

No Capítulo IV discutimos noções expandidas sobre a sexualidade masculina e feminina, relacionadas com as justificações atribuídas para a utilização do lenço. Nessa lógica, o corpo da mulher é visto como exercendo uma força descontrolada sobre os homens, frequentemente desculpabilizados do assédio que exercem sobre as mulheres. Quando assisti a uma formação sobre violência doméstica organizada pela AFBK na escola técnico-profissional de Essaouira, um dos alunos comentou que o assédio era reprovável, mas que era a forma como as mulheres se vestiam que podia incitar os homens. Este discurso não pretende apenas desculpabilizar os homens, mas também moraliza a sociedade através da conduta e da indumentária femininas. Para os homens, é o corpo da mulher que deve ser escondido, já que os ímpetos destes são difíceis de controlar. Para as mulheres, cobrir o corpo e utilizar o lenço é visto como uma protecção. Em contextos maioritariamente muçulmanos, o lenço e a cobertura total do corpo podem ser usados como um «símbolo de afirmação de uma identidade de género: afirmação face aos homens muçulmanos mais do que aos não-muçulmanos» (Silva 2008:151).

A modéstia, que é um valor islâmico, está relacionada com uma concepção de protecção da mulher. As concepções de género estão ancoradas em narrativas sobre um equilíbrio social que a indumentária constrói e que a religião racionaliza: as mulheres escondem os atributos para que os homens não se descontrolem sexualmente; elas ficam assim também protegidas. Ao mesmo tempo, apresentam-se socialmente como devotas.

---

<sup>54</sup> Também Rabinow mostra a visão que o seu amigo Ben Mohammed tem do Islão e dos muçulmanos, desaprovando as práticas religiosas feitas sem intenção, ou seja, sem verdadeira submissão ou generosidade (2007:144).



Ilustrações nº 4 e 5: Formação sobre violência doméstica organizada pela AFBK na Escola técnico-profissional de Essaouira. Em baixo, o psicólogo, o advogado e a presidente da AFBK durante a formação



Duas amigas discutiam uma vez que o uso do véu deve ser consentâneo com uma ideia de discrição que muitas mulheres não têm, o que para elas mostra mais um desejo de comunicar visualmente a adesão a determinados valores, do que uma real intenção de agir de acordo com os valores islâmicos.

No estudo de Bennani-Chraïbi sobre os jovens, a autora mostra que muitos consideram o uso do véu enganador, na medida em que este é utilizado para contornar as interdições sociais e vigilâncias: «Para escapar ao controlo social, algumas raparigas fazem-se valer de uma imagem de seriedade e rectidão. Numerosos são aqueles que contam histórias de estudantes que não jejuam mas que valorizam o uso do véu e de mulheres que usam o *ḥijāb* mas que ‘fazem amor com qualquer um’.» (1995:99). O lenço é um símbolo de identidade de género com múltiplos significados: por um lado, uma prática de adesão aos valores islâmicos, que envolve protecção e discrição; por outro, é identitário no sentido em que é um instrumento de comunicação pública, podendo comunicar, como afirmam os jovens entrevistados por Bennani-Chraïbi, uma imagem de rectidão e seriedade (feminina), que são valores socialmente apreciados. Neste sentido, são também outro tipo de mensagens, não apenas de âmbito religioso, que circulam através da utilização do lenço:

«as mulheres têm controlo directo e utilizam, de facto, as suas roupas para enviar mensagens sociais; por exemplo, as mulheres podem variar o peso do tecido, colocar os seus lenços de determinadas maneiras ou fixar a cobertura da cabeça de uma forma especial ou socialmente reconhecida. Estes sinais são subtis e emitem múltiplas mensagens, incluindo pistas para a personalidade ou para as intenções de determinada mulher. Esta habilidade sublinha um ponto importante: o uso do véu é um modo de comunicação duplo e não apenas uma forma de vestir imposta às mulheres contra a sua vontade e que as priva de controlo. Até certo ponto, as mulheres sempre utilizaram o véu para alcançar os seus objectivos, como uma marca de estatuto, uma forma de protecção, como ‘cortinas móveis’, para atrair alguns homens, ou para relembrar as relações de parentesco que têm com outros.» (Macleod 1991:101)

Muitas das conversas giram em torno da utilização, cada vez mais frequente no panorama urbano marroquino, de uma vestimenta integral que tapa todo o corpo, incluindo a cara, o *niqāb*. A utilização de um pequeno pano a tapar a cara é habitual entre as mulheres mais velhas em Marrocos, que o utilizam em combinação com a *jilāba*<sup>55</sup>. Em Essaouira existe ainda o *ḥāyik*, considerado um património cultural local<sup>56</sup>,

---

<sup>55</sup> Em Marrocos, existem variações regionais na indumentária feminina e masculina. No entanto, a *jilāba*, uma peça de roupa comprida, é considerada uma vestimenta «nacional»: de mangas compridas, com um

uma única peça de tecido de linho ou lã que cobre a cabeça e se ata à cintura, usado normalmente com um pequeno pano negro a tapar a face, deixando apenas os olhos visíveis. Uma das importantes contribuições para a valorização do *ḥāyik* como parte da identidade cultural de Essaouira foi a sua utilização por Reraguia Benhila (1940-2009). Esta mulher, originária de Essaouira, nasceu numa família pobre e contrariou todas as expectativas que, aparentemente, a sua vida lhe reservava. Tornou-se conhecida nos meios artísticos marroquinos e internacionais por ter começado a pintar tarde e ser uma autodidacta; a sua pintura inscreve-se na paisagem artística da cidade, caracterizada pelo seu estilo naíf. Mas é sobretudo o seu percurso singular que a tornou no ícone da arte local e fez dela uma mulher muito acarinhada.

A utilização de um *ḥāyik* preto é associada às populações mais pobres e à prostituição. Reraguia Benhila trouxe-o para a ribalta do mundo artístico e, envergando-o, recuperou-o como símbolo cultural da força feminina. Muito embora ainda seja habitual encontrar mulheres que utilizem o *ḥāyik* em Essaouira, as pessoas afirmam que o hábito de utilizar esta vestimenta encontra-se em desaparecimento e que só as mulheres mais velhas o fazem.

O *niqāb*, na versão total e de cor preta, é encarado muitas vezes como um hábito estranho para a sociedade marroquina. A utilização de tecidos negros a taparem todo o corpo da mulher, inclusive as mãos e os pés, difundiu ápodos como «ninjas» ou «fantasmas» (expressões usadas em francês). Outras situações caricatas fazem parte do rol de histórias que apimentam as conversas, como a de um casamento em Tanger onde três ladrões utilizaram o *niqāb* para entrar num ambiente exclusivamente feminino e obrigar as mulheres a entregarem todo o ouro que usavam. Ou ainda o boato que se refere a um homem que, numa grande cidade marroquina, vestiu o *niqāb* para poder tocar as raparigas nos autocarros atolados de gente, em plena hora de ponta. Estas histórias, além de hilariantes, mostram uma reacção generalizada à progressiva adopção de uma vestimenta que dificulta qualquer tipo de identificação. É sobretudo o carácter

---

capuz, é tradicionalmente usada tanto por homens como por mulheres. A diferença entre as peças para os dois sexos faz-se pelo tipo de tecido, a cor e os bordados, que costumam ser proeminentes e trabalhados na versão feminina. Normalmente tem um corte a direito, o que torna menos evidentes as formas do corpo. Mas muitas mulheres preferem modelos mais cintados e femininos, que mandam fazer nos costureiros, onde podem escolher os modelos nas revistas de moda, que definem as tendências da estação ou do ano e que são apresentadas como sendo as mais «modernas».

<sup>56</sup> O *ḥāyik* foi uma indumentária comum em todo o Magrebe. Em Marrocos, é actualmente raro encontrar mulheres que o usem. Em Essaouira ainda se conserva a sua utilização, por isso os habitantes locais afirmam fazer parte do património da cidade, apesar do seu uso comum noutras regiões em épocas passadas.

de exterioridade da sua prática, a sua associação a uma leitura vista como mais estrita do Islão e a expansão desta prática entre mulheres jovens que suscita comentários que raramente ouvi relativamente às mulheres que utilizam o *ḥāyik* ou outras formas de cobertura quase total.

Uma conversa entre duas raparigas da AFBK centrava-se à volta da utilização do *niqāb* ser uma vontade da mulher ou uma obrigação do marido. Uma achava que as mulheres que usam *niqāb* fazem-no porque os maridos as obrigam, a outra argumentava que conhecia mulheres solteiras que o fazem por sua própria iniciativa. Esta olhou depois para mim e disse-me que o *niqāb* não é uma obrigação no Islão e que em nenhum lugar no Alcorão se pede às mulheres para se cobrirem totalmente, e que isso é um desvio. Leila, a presidente da associação, dizia-me que a utilização do véu integral só é visto como aconselhável para as mulheres que são extremamente belas, com o intuito de reservar a sua beleza para os maridos. Mas também referia que muitas mulheres o utilizam na expectativa de encontrarem um marido, mostrando assim que reservam os seus atractivos para os seus maridos e que, portanto, não têm por objectivo atrair outros homens.

Em suma, como se pode ver, o lenço e o *niqāb* organizam expressivamente o corpo e são elementos que regulam as relações entre homens e mulheres. O *ḥijāb* é mais comum que o *niqāb* e, através dele, as mulheres sentem que se aproximam dos valores que determinam o que é ser-se muçulmana. No entanto, muito embora o lenço motive discrição, nem por isso ele inibe o assédio sexual masculino nos espaços públicos. Por essa razão, as mulheres utilizam outro tipo de estratégias, com o objectivo de serem menos incomodadas ou eventualmente comentadas.

## A RUA: CONSTRUÍDO OS LIMITES DA DISTÂNCIA E DO RESPEITO

A rua é, nos dias de correm, o lugar onde os encontros entre homens e mulheres estranhos se dão com mais frequência. Seja no mercado, nos serviços ou na administração marroquina homens e mulheres cruzam-se e falam-se, são vendedores ou clientes, negociam, discutem preços, pagam as suas contas. Numa pequena vila a pouco quilómetros de Essaouira onde ao domingo de manhã se realiza um importante mercado regional, já não é assim. É raro encontrar uma mulher a vender ou a comprar. A cidade impõe-se enquanto espaço privilegiado das interacções entre géneros e, por

essa razão, é também aí que os comportamentos são mais intensamente vigiados. O anonimato só muito remotamente é uma condição numa pequena cidade como Essaouira.

A rua é, por isso, um lugar de exposição que obriga as mulheres a regularem os seus comportamentos e a serem atentas aos seus próprios movimentos. Num estudo de mestrado realizado sobre a utilização do espaço pelos jovens de Essaouira (Grelet 1999), as raparigas afirmavam ter circuitos de passeio que não implicassem passar duas vezes pela mesma rua, uma estratégia para evitar os comentários dos comerciantes, que consideram a recorrência como uma exibição. Foi também com algum espanto que ouvi uma amiga dizer-me que tinha combinado um encontro com um pretendente num domingo de manhã (o momento e o dia da semana com menos pessoas na rua) numa pastelaria longe da *medina* (o centro da cidade), onde trabalha e vive há muitos anos, receando os comentários dos vizinhos e conhecidos. Maryam, outra amiga minha, afirmava que os merceeiros perto de sua casa, que já a conhecem há anos, continuam a fazer-lhe propostas indecentes, lembrando-lhe constantemente que a situação de divorciada lhe obriga a uma atenta vigilância nas interações.

Estes exemplos mostram que a rua é o local onde as relações entre homens e mulheres são sexualizadas e vigiadas. É simultaneamente um espaço de segurança, uma extensão da casa através das redes de vizinhança, e de perigo, porque estas se diluem entre os desconhecidos. É também através do espaço da rua que as diferenças de género são naturalizadas e se reelaboram e legitimam tanto nos discursos das mulheres como dos homens. É através das interações entre desconhecidos e dos perigos a elas associados, que homens e mulheres validam a disciplina islâmica no que toca a segregação de géneros. Por exemplo, algumas mulheres diziam-me que os homens «árabes» são descontrolados (em termos da expressão da sua sexualidade) e que, por essa razão, o Islão impõe uma forte segregação, com o intuito de proteger as mulheres.

Aicha, de vinte e sete anos e oriunda de uma família numerosa (são seis irmãos, três raparigas e três rapazes), foi a primeira entre os irmãos a tirar um curso universitário, tendo estudado em Rabat. Após a finalização do curso de Língua Alemã voltou para Essaouira. Quando a conheci, tinha conseguido um trabalho numa loja que vende produtos derivados do óleo de argão, onde ganhava 700 Dirhams (aproximadamente 70 €) ao mês por oito horas de trabalho. No entanto, para Aicha, esta era uma oportunidade para praticar o alemão, já que o público-alvo da loja eram os turistas, entre os quais muitos de nacionalidade alemã. O namorado vive em Rabat e

conheceu-o quando fazia os seus estudos. Ele estava a fazer o doutoramento em Filosofia e esperava que as promessas do Rei de avançar com uma série de medidas de integração dos licenciados no aparelho do Estado, decorrentes das manifestações sociais do ano de 2011, o viessem a favorecer<sup>57</sup>.

Aicha desejava casar-se mas falava das dificuldades, sobretudo materiais. Para ela era impensável viver com a família do namorado depois do casamento, na medida em que não queria estar sujeita às vontades da família dele. Queria constituir uma família com casa própria, o que implicava um maior investimento monetário (dependente da empregabilidade dele), que até ao momento não tinha sido possível. Por isso, referia que adiavam a data do casamento. Há meses que Aicha não via o namorado. Rindo-se envergonhadamente, dizia-me que «achava piada» a «um barbudo» que passava na rua em frente à loja, mas que o rapaz nem sequer lhe dirigia o olhar. Para Aicha, os «verdadeiros barbudos» não devem olhar para as mulheres, nem mesmo tocá-las quando se cruzam acidentalmente na rua. Quando lhe perguntei o que eram os «verdadeiros barbudos», disse-me que são aqueles que são realmente praticantes, «diferentes dos que trabalham ali na zona dos telemóveis, que têm a mesma aparência mas que sempre arranjam maneiras de te tocar» (e fez-me um gesto sensual nas costas). Para Aicha, os «verdadeiros barbudos» mostram o seu respeito às mulheres estranhas, ignorando-as. Uma vez viu esse rapaz ir contra uma mulher por acaso e observou como se sentiu desconcertado por lhe ter tocado acidentalmente. Isso agradou-a.

O termo «barbudo» (em francês *barbou* ou em árabe *Lḥya*) é utilizado para designar os homens que são conotados com uma interpretação religiosa mais estrita e, portanto, cumpridores de uma rigorosa segregação entre géneros. A expressão material e performativa dessa prática e conduta faz-se através da utilização de uma cuidada barba, comprida em tamanho mas aparada dos lados, e da *fuwqiyya*, uma peça de roupa comprida de origem paquistanesa por oposição à *jilāba*, tipicamente marroquina. Esta aparência pretende ser a expressão física da adesão a uma leitura puritana do Islão, cuja devoção passa pela imitação e reprodução daquilo que se consideram ser as acções e hábitos do profeta e dos quatro primeiros califas. De acordo com Aicha, esta aparência só faz realmente sentido quando estes homens respeitam verdadeiramente as premissas religiosas e a segregação ao ponto de ignorar as mulheres que passam. Por isso,

---

<sup>57</sup> Em sequência das revoltas nos países árabes, o Rei de Marrocos anunciou uma série de novos empregos para os jovens qualificados desempregados. Os desempregados diplomados constituem um importante movimento social em Marrocos desde a década de oitenta. Ver Emperador (2009)

estabelece a diferença entre os verdadeiros barbudos e os outros, que apesar da aparência, continuam a ter vontade de lhes tocar. Numa realidade onde o assédio sexual dos homens sobre as mulheres é constante, a atitude destes homens destaca-se. O desejo de cumprirem o ideal islâmico reflecte-se na forma como (não) olham para as mulheres. Se, em algumas situações, observei a forma crítica como se considerava estas pessoas, pelo facto de se julgarem portadoras legítimas de uma leitura correcta do Alcorão e da *Sunna*, muitas vezes também as mulheres referiam o cuidado destes homens no trato que mantinham com elas, inclusive na ausência de um olhar directo. Mas a situação mostra também a forma não conflituante com que Aicha olha, contrariando as imagens de passividade atribuída às mulheres; e de querer ser olhada ao mesmo tempo que valoriza a ausência dessa procura pelo rapaz.

Numa aula de árabe dialectal marroquino que frequentei na AFBK, a presidente e simultaneamente professora, falou-nos das relações entre homens e mulheres e daquilo que afirmava ser a «nossa cultura». A conversa começou porque algumas das mulheres presentes, francesas residentes em Essaouira, referiram que os homens se dirigiam a elas na rua e lhes diziam *bonjour*. Alegavam não saber como reagir na medida em que consideravam indelicado não responder a uma saudação, mas que a resposta iniciava uma conversa, o que as importunava. Na sequência destas queixas, Leila explicou algumas das suas opções no que se refere à relação com os homens, para não ser molestada. Mesmo que sejam seus conhecidos, como, por exemplo, amigos do marido, Leila ignora-os quando se cruza com eles na rua e afirma que não o faz por desrespeito mas sim para criar uma distância. Também nos disse que quando vai à mercearia perto de sua casa finge não ouvir determinadas perguntas que o vendedor lhe faz, para evitar expor a sua vida e abrir a possibilidade de uma conversa, a qual segundo ela, teria sempre segundas intenções.

Para Leila, as razões do desrespeito pelas mulheres em Marrocos e o constante assédio de que são alvo são resultado de uma cultura da ignorância e não da religião. Na realidade, Deus conhece a natureza dos homens e das mulheres e por isso impôs a segregação de género, protegendo ambos, impossibilitando-os de cair tentação, de pecar. A natureza sexual dos seres humanos pode levá-los à desordem, ao caos (*fitna*). Em conversas que tive em privado, dizia-me que era necessário distinguir entre religião e cultura, porque muitas pessoas, sobretudo estrangeiras, tendem a avaliar os comportamentos dos marroquinos em função das prerrogativas religiosas e não da cultura do assédio e desvalorização feminina que, na perspectiva de Leila, nada é

devedora do verdadeiro espírito do Islão. Na sua visão, o Islão respeita as mulheres. Ao evitar o contacto com os homens na rua, Leila está a evitar situações que possam ser prejudiciais socialmente, mas está também a dotar de valor e significado o *corpus* de conhecimento que o Islão oferece relativamente a estas questões. A ideia de protecção, que também é patente nas relações conjugais, moraliza as relações de poder.

## OUTRAS RUAS: SOLIDARIEDADES FEMININAS E AJUDAS MASCULINAS

Cada vez que apanhava um táxi em qualquer ponto da cidade de Essaouira para regressar a casa, a referência eram as duas lojas de *mussamen* (crepes em massa folhada, que são feitos e vendidos sobretudo por mulheres), *jūj hanuet dyal musammen* existentes na rua onde vivia. Por vezes, os taxistas, ainda incrédulos face às explicações em árabe e ao destino escolhido pela *gauria* (termo que se usa para designar os estrangeiros), longe dos itinerários turísticos da cidade, tentavam confirmar a informação, perguntando se se tratava da rua perto da residência *d patron dyal hammām Malika* (da patroa do *hammām* Malika), o que ao início da minha estadia, devido ao desconhecimento da sua localização, me deixava sem resposta. O uso do termo masculino *patron* em francês escondia, na realidade, que era de uma das minhas vizinhas de que se falava, a *Hājja* Salima, uma mulher séria e rigorosa. Só mais tarde vim a saber que era dela que se tratava, a dona de um dos mais conhecidos *hammām-s* de Essaouira.

Para me deslocar à minha rua, portanto, utilizava indicações que nos levam até às mulheres, as duas lojas de *musammen*, atoladas de gente ao final do dia, à conhecida residência da *Hājja* «*l-patron dyal hammām Malika*», ou finalmente, mostrando o poder da família real nas instituições marroquinas, o nome do bairro e da escola, *Lalla Amina*, a irmã mais nova do já falecido monarca Hassan II. As referências desconstruíam assim a ideia de que o universo público é sobretudo masculino. Como mostraram Hildred Geertz (1979) para o Bairro Adlun em Sefrou ou Silva para a *medina* de Salé (1999), as geografias labirínticas dos bairros marroquinos não sucumbem às institucionais toponímias urbanas, são antes, conhecidas e percebidas através daquilo que as caracteriza: a vida que nelas se faz e as personagens que nelas habitam. Em Essaouira, a escassez de placas indicativas ou ainda a confusa e por vezes diversificada nomeação das ruas, lugares e praças (as facturas da água e da electricidade que recebia em casa

tinham duas moradas diferentes), aliadas à importância das redes de vizinhança e de bairro, mostravam-me que o espaço é reconhecido por aquilo que socialmente o caracteriza, e aquela pequena rua cheirava a crepes que, em lojas concorrentes, eram amassados e cozinhados ao longo do dia.

Os ritmos diários das mulheres que vieram a ser minhas vizinhas eram sobretudo pautados pelo trabalho e nem tanto pela residência nas proximidades, à excepção da *Hāja* Salima. Assim, as actividades diárias que vim a conhecer não eram tanto as dos ritmos domésticos, mas sim as da confecção dos crepes, da venda dos *qaq'a* (uns bolinhos em forma oval temperados com erva-doce) e dos *bghrir* (crepes de massa mal cozida), do cabeleireiro, da marcenaria do patrão da Fatiha, da mercearia do Hicham, das crianças a saírem aos pulos da sala de *karaté* e, finalmente, das ocupações temporárias de espaços: desde a garagem que tinha sido uma pastelaria falida, à mesquita ao ar livre em tempos de Ramadão. Um pouco como noutros contextos, o crescimento imobiliário em Essaouira não parece ter sido acompanhado pelo aumento do poder de compra dos marroquinos e, por isso, aquela rua de construção recente era pouco habitada, muito embora a alguns metros de distância, nas ruas labirínticas dos edifícios brancos de portadas azuis, tipicamente *souiris*, se insinuasse uma intensa vida familiar.

Fatiha, de 31 anos, geria a loja de crepes mesmo por baixo da minha casa, equipada pelo *patron*, Abderrahim, que trabalhava na marcenaria a poucos metros. Com ela estavam normalmente duas mulheres que desde cedo preparavam a massa dos crepes e o pão (*rghif*). Embora as relações entre Fatiha e o patrão fossem por vezes conflituosas, aquele era um negócio lucrativo para ambos. Com o tempo, e à medida que me aproximei de Fatiha, que era uma mulher paciente e atenta ao que eu dizia e desde cedo se assumiu como professora do meu incorrecto árabe, percebi que aquele trabalho árduo e diário, dez horas por dia e sete dias por semana, a ajudava a construir a sua própria casa, no bairro *al-khāmiss*, mesmo do outro lado da *auto-route*. Esta mulher era para mim a expressão de que o casamento não é o único ideário possível para o sucesso e para os desejos das mulheres das classes populares. No entanto, não podia alhear-me do facto de que talvez assim fosse porque ela era divorciada. Fatiha, não sabia ler nem escrever mas isso não era razão para se vitimizar: sabia que era uma mulher trabalhadora e que os seus crepes eram famosos para lá dos limites sinuosos do bairro.

A sua natural simpatia acompanhava a delícia dos seus crepes e, portanto, era parte da receita para um bom negócio, mas contida aos limites da boa conduta e da *ḥachūma*<sup>58</sup>.

Era na loja de Fatiha que Abida, casada e com quatro filhos, e dona de uma pequena e escura loja do outro lado da rua, deixava de manhã os *bghrir*. Nas horas de menos movimentação, juntava-se a Fatiha, atravessando lentamente a rua, olhando sempre de soslaio para a porta da sua loja, não fosse alguma cliente aparecer. Aí tinha exposto empoeirados vestidos de criança e objectos que há muito não deviam ser tocados; aí também vendia os bolinhos que fazia em casa. A filha mais nova, Safiya de 14 anos, juntava-se à mãe muitos dias da semana, depois da escola, e as conversas transcorriam no alpendre em frente à loja de Fatiha, enquanto esta colocava a massa dos *musammen* na placa a gás. Também Aicha, dona de um pequeno salão de cabeleireiro, se juntava ali nas horas vagas, enquanto a sua filha de quatro anos circulava aos pulos entre os dois lugares, beijando-me entusiasticamente sempre que me via e saltando um vigoroso *bonjour*, que acompanhava com um comentário, em alto e bom som, o que sempre me incomodava, sobre o que levavam os meus sacos das compras.

Aí vinha também, a *Hājja* Salima, a quem ao início eu tratava pelo nome próprio, e que rapidamente Fatiha me corrigia dizendo «*Hājja*, *Hājja*», introduzindo-me assim ao universo das nomeações por reverência e lembrando-me a momentaneamente esquecida riqueza etnográfica contida na literatura sobre Marrocos, que já me havia precavido para estes aspectos. Mas, neste caso, não se tratava apenas de uma reverência graças à idade e estatuto acumulados; o que a distinguia era que Salima já tinha feito a peregrinação a Meca<sup>59</sup>. Era uma mulher solteira, vivia sozinha na casa de uma irmã emigrada em França e era extremamente devota. Por isso, zelava e controlava os movimentos das mais novas. Porque a sua casa ainda estava inacabada, Fatiha pernoitava na casa da *Hājja*, próxima à loja de crepes. Durante esse período, queixava-se do controlo apertado a que era sujeita, sobretudo depois de fechar a loja, quando

---

<sup>58</sup> *Ḥachūma* é traduzível pela noção de «vergonha». Este é um termo utilizado para se referir a uma qualidade que as mulheres devem ter e que deve reger os seus comportamentos, sobretudo a discrição e o autocontrolo (cf. Abu-Lughod 1999; Silva 1999, entre outras). Em Marrocos, utiliza-se muito a expressão *Ḥachūma 'alīk* quando se quer ralar com alguém e avisar que determinada observação ou acto é vergonhoso.

<sup>59</sup> Os termos *Hājji* (masc.) e *Hājja* (fem.) são utilizados para descrever as pessoas que realizaram a grande peregrinação a Meca (*Hajj*), um dos cinco pilares fundamentais do Islão, que se distingue de outras pequenas peregrinações (denominadas de *Umra*). A grande peregrinação realiza-se antes e durante a Festa do Sacrifício (*Id al-Adha*). É uma das obrigações impostas a todos os muçulmanos livres, com condições físicas e meios materiais e económicos e deve-se realizar uma vez na vida. Ter realizado a peregrinação é um sinal de estatuto, não só porque demonstra uma grande religiosidade da parte do peregrino, porque se visitou os lugares mais importantes da história do Islão e porque em Marrocos, implica grandes condições económicas para o fazer.

queria ir dar um passeio à praia e desanuviar do cansaço do dia de trabalho. Também eu não escapava às perguntas insistentes da *Hājja* Salima: «*Raquil, fīn ghādyā?*», «onde é que vais». Depois das minhas respostas, por vezes disparatadas, para fugir ao controlo, olhava-me de esguelha, esboçando um sorriso apertado. Era a *Hājja* que às sextas-feiras, sempre trazia para a loja da Fatiha o que sobrava do *cuscus* que tinha preparado para os irmãos que a visitavam nesse dia; e era aí também que as minhas sextas-feiras se tornavam o dia de um almoço especial, partilhado entre vizinhas e que me retribuía a sensação de pertença que por vezes me faltava.

Como se pode ver, estas dinâmicas enfraquecem a dicotomia entre espaço público e privado mostrando que também a rua é espaço onde se desenrolam solidariedades e laços que unem mulheres. A linha ténue entre trabalho e convívio permite que a rua seja domesticada, ou seja, tornada *espaço possuído*, com ritmos e pessoas que a caracterizam. Aquela rua, simultaneamente pública (portanto aberta a todos) e domesticada (logo conferindo conforto e canalizando a vigilância), demonstra que a criação da distância e do respeito referente à segregação de géneros é por vezes situacional e depende de outros marcadores socioeconómicos. A persistência quotidiana de redes de apoio inclui homens, o centro de piadas e brincadeiras, que ajudam na resolução de problemas tipicamente masculinos (eléctricos, canalizações, transporte de coisas pesadas), incluindo patrões e clientes que a força do hábito aproximou. Nem todas as mulheres se relacionavam igualmente com os homens, mas a maior liberdade de que Fatiha usufruía como divorciada, não lhe merecia um maior isolamento social; muito pelo contrário, era a sua vitalidade e reconhecimento que aproximava as mulheres casadas, solteiras e ainda socialmente respeitáveis, como a *Hājja*, que se juntavam à porta da loja que geria.

Ao mesmo tempo, tal como Silva (1999) refere relativamente às redes de solidariedades na *medina* de Salé, a proximidade (*qarāba*) «não obedece a princípios rígidos de ordem socioeconómica» (*Ibidem*:85), como também não se limita ao sexo feminino. Sem dúvida que a assiduidade é fundamental para a força destas redes e, por essa razão, inclui homens que, não partilhado do mexerico ou da intimidade feminina, são integrados pelas brincadeiras e pelo apoio mútuo que prestam em actividades vistas como exclusivamente femininas ou masculinas.

## FESTAS, DIVERSÃO E A CONSTITUIÇÃO DE ESPAÇOS FEMININOS

A comemoração dos aniversários é, em Marrocos, e um pouco por todo o mundo árabe, uma prática recente e sobretudo dirigida às crianças. Entre os adultos, muitos há (sobretudo entre os mais velhos) que não sabem sequer ao certo o dia em que nasceram; outros reconhecem o carácter recente de tal comemoração, que argumentam ser um costume importado dos filmes americanos e da influência da Europa em terras marroquinas. Mas é também, em tom de brincadeira, que dizem que qualquer razão é boa para festejar, mostrando que a aquisição de novos hábitos é resultado de escolhas e não apenas da força avassaladora dos tempos «globalizantes».

No início de 2011, Maryam decidiu oferecer uma festa de aniversário à filha Zahra, de cinco anos. Aproveitando do facto que Zahra e Houda, a filha de um dos seus irmãos, fazem anos com uma diferença de poucas semanas, Maryam decidiu realizar uma festa para as duas no salão da casa dos seus pais, onde ficou a residir depois do divórcio. No prédio vivem ainda mais dois irmãos de Maryam, ocupando as suas próprias casas: no andar de cima vive um irmão, a mulher e a filha Houda, a outra aniversariante. No andar de baixo reside Fatima, irmã de Maryam, casada com um vendedor de peixe e mãe de três meninas, Halima de quinze anos, Nasma de nove anos e Ines de três anos.

Quando cheguei à casa de Maryam já as meninas circulavam entre os três andares do prédio, extasiadas, mostrando os seus vestidos coloridos e cheios de brilhantes. Maryam tinha também vestido um *quftān* bordô e o salão estava decorado com balões e fitas. A sala foi-se enchendo de mulheres e crianças: as irmãs de Maryam e as mulheres dos irmãos, com os respectivos filhos pequenos. Perguntei à Maryam porque é que os irmãos não vinham e disse-me que alguns estavam a trabalhar e que aquela era uma festa para crianças e, portanto, para as mulheres. Depois, sorrindo, disse que assim estaríamos mais à vontade para dançar. A sala encheu-se; comeu-se uma *tājīn*<sup>60</sup> de frango com azeitonas e limão confitado (o prato típico das festas marroquinas nas casas das classes populares ou média-baixas) e cantou-se os parabéns em árabe e em inglês (este entre risos e gargalhadas das mulheres) e ali se ficou conversando. A Maryam trouxe a televisão e o leitor de DVDs do seu quarto para a sala (que é só usada quando se recebe visitas), prendas que foram dadas pela família aquando do seu

---

<sup>60</sup> Painela de barro cozido constituída de duas peças, a base e uma tampa em forma cónica, que dá o nome aos pratos que nela são confeccionados.

casamento. Ouvimos música e as mulheres começaram a dançar. Puxaram-me para o centro e rapidamente ecoaram gargalhadas estridentes, tal era a falta de habilidade que tinha para os sedutores movimentos de anca, que caracterizam a maior parte das danças em Marrocos.

Ao longo do ano que estive a residir em Essaouira fui convidada para vários encontros festivos, a maior parte deles exclusivamente femininos. Estes envolvem sempre a partilha de uma refeição (seja a que hora do dia for), uma parte importante do que para os marroquinos significa «receber bem»<sup>61</sup>. A dança e a música estiveram também presentes e alguns momentos são de pura euforia. Estes encontros permitem uma sociabilidade entre mulheres e marcam uma ruptura com as actividades domésticas quotidianas.

Os encontros femininos são espaços que, apesar de constituírem igualmente práticas protocolares (entre anfitriãs e convidadas, entre mulheres velhas e novas, entre solteiras, divorciadas e casadas), têm a especificidade de não activarem as preocupações da modéstia. Por essa razão, as mulheres vestem muitas vezes os seus *quftān-s* mais coloridos e excessivamente chamativos, retiram os véus e dançam. Um exemplo desse comportamento é a descrição de Wafa, uma jovem mulher de 24 anos, casada e seguidora de uma formalidade de vestimenta muçulmana (uso do lenço e cobertura total do corpo, excepto as mãos) que me contou sobre a sua ida a um casamento. Segundo ela, vestiu um *quftān* mas, como se tratava de um ambiente misto, não colocou o cinto que normalmente é aplicado por cima de tal vestimenta, evitando assim exhibir as formas do corpo. Wafa afirmava que só colocava o cinto quando as festas eram só entre mulheres. Quando estão homens presentes não dança e usa roupas mais discretas.

Os encontros exclusivamente femininos demonstram que os interesses e sociabilidades se encontram organizados em torno de uma identidade de género. Os homens não participam activamente nas situações como as acima descritas e as mulheres não participam nos universos masculinos, como por exemplo o café<sup>62</sup>, onde vão apenas quando precisam de chamar um filho, um irmão ou um marido. Se o café é um espaço pensado como sendo masculino e exposto, as festas das crianças, as idas ao

---

<sup>61</sup> Sobre os pressupostos da hospitalidade ver Pitt-Rivers (2012). Também Rabinow (2007) discute a importância da hospitalidade no contexto marroquino. A hospitalidade de um anfitrião avalia-se pela sua generosidade que, de acordo com a lógica local, será recompensada por Alá.

<sup>62</sup> Em Portugal muitas pessoas disseram-me que tinham visitado Marrocos em férias e relataram o incómodo que sentiram por não verem mulheres nos cafés, o que é frequentemente entendido como uma demonstração do estatuto de inferioridade a que as mulheres marroquinas (e muçulmanas em geral) estão sujeitas.

*ḥammām*<sup>63</sup> ou ao cabeleireiro são encaradas como actividades exclusivamente femininas, implicando diferentes tipos de exposição. Há uma menor exposição ao sexo oposto no âmbito dos encontros femininos do que nos masculinos, demonstrando a activação das preocupações com a modéstia e a discrição. No entanto, pensar os encontros femininos em função de uma resposta a uma ideologia dominante da modéstia parece incompleto. Aquilo que regula o encontro entre homens e mulheres, a ideia de protecção, de vergonha, é situacionalmente valorizado, como o são também a diversão, o êxtase e o interesse comum, que invariavelmente relaxam as preocupações da modéstia. Esta identificação de género opera ainda em concomitância com outras identificações: familiares, de amizade, vizinhança, de idade, classe. Mas o que queremos sublinhar é que estes encontros, organizados em torno de uma identificação de género, não são o pólo oposto, dentro do *continuum* social, da modéstia, que se apresenta como um valor feminino no contacto entre géneros; são, antes, disposições socialmente situadas, espacial e temporalmente organizadas e sempre movidas por um interesse que só faz sentido se analisarmos as características sociais destas sociedades.

Na realidade, este tipo de acontecimentos apresenta algumas familiaridades com as recitações de poesia das mulheres beduínas estudadas por Abu-Lughod. Estas recitam situacionalmente poemas para suscitar sentimentos nos outros, mobilizando os mais fortes a atender à vulnerabilidade dos mais fracos (elas):

«as confissões poéticas de fraqueza têm o intuito de desarmar os indivíduos mais poderosos, vistos como infligindo dor ou atacando a poetiza. Um elemento decisivo no modelo beduíno das relações familiares, que se estende às relações entre não-iguais, é a obrigação de os mais fortes cuidarem dos mais fracos ou, pelo menos, de se absterem de afirmar a sua dominação sobre eles.» (Abu-Lughod 1999 [1988] 243,244).

A recitação não é uma resistência, no sentido em que não pretende abalar o sistema moral vigente (patriarcal e que as mulheres beduínas suportam e reproduzem). Antes sim, as mulheres utilizam a sua situação de vulnerabilidade (e de desigualdade) para espoletar sentimentos de cuidado e protecção naqueles que estão numa posição de poder (os homens), para refrear a dominação e para conseguirem o que não conseguem de outro modo. Muito embora as festas e a recitação de poesia tenham intuítos diferentes e se refiram a situações emocionalmente divergentes, indicam que as mulheres tentam

---

<sup>63</sup> Sobre a importância do *ḥammām* para as sociabilidades femininas ver Silva (2003).

evitar formas de dominação sobre os seus comportamentos: as mulheres beduínas apelam ao valor socialmente aceite da responsabilidade pelo sofrimento dos mais fracos; as mulheres marroquinas aproveitam espaços femininos para a diversão e entusiasmo que não podem expressar (pelo menos com tanto à-vontade) perto dos homens.

Ao observar e conviver com mulheres em contextos segregados e não segregados, percebi a existência desta dinâmica, que emerge de uma capacidade cognitiva de diferenciar quais são os comportamentos adequados em cada espaço ou situação. Esta diferenciação é conduzida, entre outras coisas, pela segregação. É, desta forma, que esta é socialmente validada, legitimada e reproduzida.

Por essa razão, é necessário repensar a ideia de *domesticidade*, como sendo a exclusão da vida social e política, porque ela advém de um posicionamento analítico, o que associa o público com o visível e a partir daí, atribui ao universo doméstico a invisibilidade. Se estivermos dentro das casas das mulheres em dias de festas vimos que existe aí uma vida pública, ainda que com contornos específicos. Marilyn Strathern (1988) discute esse pressuposto de invisibilidade para reflectir sobre os erros analíticos de exaltação da vida pública e masculina como fonte fundamental da vida social. Perante os cafés (públicos, citadinos e altamente masculinos), qualquer observador menos atento ou estrangeiro, acharia que as mulheres não têm espaços de sociabilidade públicos e que também neles decorre uma vida social invisível para os homens. No entanto, e como refere Susan Davis na introdução ao seu livro sobre as mulheres rurais em Marrocos, este preconceito não ilumina a prática social:

«quando um grupo de homens se encontra no café ou numa casa de hóspedes à noite, discutem frequentemente os assuntos da aldeia, e isso é visto como preocupação com o interesse público. Um grupo de mulheres que se encontre numa casa da vizinhança à tarde e também discuta assuntos da aldeia é muitas vezes visto como encontrando-se em privado, só para mexericar. No entanto, ambos os grupos são compostos por pessoas não aparentadas que discutem assuntos semelhantes e deveriam, por isso, ser reconhecidos como semelhantes, tanto na forma como na função.» (Davis 1987:9)

Susan Davis (1987) utiliza a ideia de papéis formais e não formais para tentar evidenciar o lugar das mulheres na sociedade marroquina e, portanto, a importância do universo doméstico na vida social e nas relações de poder. O seu argumento é que se nos ativermos na análise dos papéis formais não vamos compreender a importância das mulheres na sociedade, na medida em estas habitam sobretudo o universo menos formal, o doméstico. Mas tanto homens como mulheres operam entre o formalismo e

informalismo da vida quotidiana e portanto situam-se entre ambos. É preciso situar as relações de poder nos universos formais e informais e é também necessário assumir um posicionamento analítico. Hoje em dia, existem diferentes exposições e exclusões das mulheres. Mostrou-se anteriormente como a rua é precisamente o local de diferentes rearranjos: desde uma protecção face aos homens estranhos à criação de solidariedades eminentemente expostas, ou seja, que decorrem em espaços que sendo socialmente controlados são também anónimos. Através das festas femininas muitas mulheres reactivam o sentido da segregação e localizam a modéstia, deixando esta de ser a matriz que define (todas) as relações ou que é hegemónica. A (in)visibilidade de uns ou de outros depende sempre de quem e de onde se está a ver.

Por outro lado, se a rua (como espaço não segregado) não é vista como um espaço propriamente feminino, também a casa não é vista como espaço propriamente masculino, e por essa razão, o homem vê-se também excluído da possibilidade de possuir esse espaço. Por exemplo, Bourdieu (2002) demonstra que, na sociedade Cabila, o homem deve-se expor publicamente porque «O homem que está demasiado em casa durante o dia torna-se suspeito ou ridículo: é ‘o homem da casa’, como se diz do estorvo que fica no meio das mulheres e ‘no choco em casa como uma galinha no seu ninho’. O homem que se respeita deve fazer-se ver, pôr-se a todo instante frente ao olhar dos outros, enfrentá-los, fazer frente (*qabel*).» (2002:45). Na realidade, o universo da casa, sendo iminentemente feminino, obriga a que os homens não se possam identificar com as actividades que lá se passam e portanto se vejam «obrigados» a ocupar o espaço público (onde são também eles vigiados). Na Cabila, a organização da casa obedece a oposições entre o feminino e masculino, que são as mesmas oposições que opõem a casa ao resto do mundo, entre espaço público e espaço privado:

«a oposição entre a casa e a assembleia dos homens, entre a vida privada e a vida pública, ou se se quiser, entre a plena luz do dia e o segredo da noite, recobre muito exactamente a oposição entre a parte baixa, escura e nocturna da casa e a sua parte alta, nobre e luminosa. A oposição que se estabelece entre o mundo exterior e a casa só assume o seu sentido completo quando nos damos conta de que um dos termos desta relação, quer dizer, a casa, se divide ele próprio segundo os mesmos princípios que o opõem ao outro termo. É, portanto, ao mesmo tempo verdadeiro e falso dizer que o mundo exterior se opõe à casa como o masculino ao feminino, o dia à noite, o fogo à água, etc., uma vez que o segundo termo destas oposições se divide em si próprio e no seu oposto.» (Bourdieu 2002:45)

Para Bourdieu, é necessário compreender o sistema de referência em que tais oposições operam para que não sejam analisadas simplisticamente. Na realidade, estas oposições não devem ser reduzidas a dicotomias: o exemplo da casa mostra que aquilo que a distingue do exterior se encontra também no seu interior, obrigando a situar diferentes níveis de unidade e de distinção (cf. Dumont 1979). Este exemplo mostra a fragilidade da dicotomia entre domínio político/jural e doméstico (ou público e privado), que foi, aliás, amplamente criticada na Antropologia enquanto dispositivo analítico (Collier & Yanagisako 1987, Strathern 1988). Tornou-se evidente que era decorrente de uma separação ideológica e herdeira de uma abordagem estrutural-funcionalista, cujas preocupações universalistas se baseavam em instrumentos teóricos extraídos das realidades sociais europeias (ocidentais) e da experiência de investigadores homens. Ora, em contextos árabes e/ou muçulmanos várias autoras tentaram demonstrar que as noções de público e privado (apesar da existência da segregação) não eram analiticamente profícuas para analisar as questões de poder:

«O que se torna relevante para o propósito desta discussão é reconhecer que, apesar da existência de mundos socialmente segregados e de uma diferente distribuição do conhecimento social – para o homem e para a mulher –, este conhecimento é estruturado em termos do que é relevante e, em vários pontos, o que é relevante para as mulheres interliga-se com o que é relevante para os homens.» (Nelson 1974:553)

O artigo de Nelson demonstra a importância de reconhecer o modo como as mulheres, desde uma posição subalterna, influenciam as decisões políticas dos homens e portanto, reconhecendo que os limites dos «mundos» masculinos e femininos não são tão firmes como aparentam. Neste sentido, apresenta uma série de obras que reconhecem e expõem as inúmeras formas das mulheres terem poder e influenciarem o curso político das sociedades que habitam. Passados quarenta anos da publicação do artigo de Nelson, e depois de inúmeras obras que reconhecem não só a flexibilidade dos domínios público e privado, mas também a capacidade das mulheres para negociar as suas realidades sociais e políticas, é importante reconhecer que a separação entre público e privado pode ser reconsiderada enquanto dispositivo ideológico. Tal como Bourdieu (2002) defende, é preciso compreender o sistema de referência que constrói essa separação.

Neste sentido, é preciso distinguir entre concepções ideológicas (que estão presentes nas sociedades muçulmanas) em relação à exposição feminina e masculina que constroem limites (distâncias/proximidades) e a importação acrítica (porque ideológica) dessa separação para a teoria social. Como vimos anteriormente, o Islão

fornece o suporte ideológico para a construção destas distâncias espaciais e sexuais. Mernissi (2011 [1985]) explica que essa ideologia se baseia numa construção dicotômica entre o universo público da *umma* e o universo doméstico da sexualidade, com práticas e princípios diferenciados: a *umma*, masculina, a comunidade dos crentes, cujos princípios de regulação são a igualdade, a reciprocidade, a unidade e a irmandade e a família, feminina, cujos princípios de regulação das relações são a desigualdade, a falta de reciprocidade, a desconfiança.

Muito embora a abordagem de Mernissi possa ser demasiado dicotômica (muito mais do que as conclusões de Bourdieu sobre as oposições entre feminino-masculino, público-privado), ela demonstra, no entanto, os mecanismos que operam em termos ideológicos nas sociedades muçulmanas e que moldam muitos dos comportamentos de homens e mulheres (e entre eles). Para a autora, a falta de cooperação na unidade conjugal e a impossibilidade de relações entre homens e mulheres que não sejam mediadas pela sexualidade são decorrentes desta construção de barreiras, da segregação, que gera conflitos à medida que a sociedade se *des-segrega*. O que se pode concluir das situações descritas anteriormente é que a obediência a estes princípios de segregação, de protecção no espaço público (com a utilização do lenço) coexiste, na prática, com a sua relativa flexibilidade, que depende das circunstâncias, das condições económicas e sociais e dos interesses envolvidos.

## MULHERES, DIFERENCIAÇÃO SOCIAL E HORIZONTALIDADE

Na ocasião do meu próprio aniversário, decidi fazer-me anfitriã e convidar todas as amigas e conhecidas que tinha até então. O leque de convidadas foi diversificado o suficiente; estavam presentes as funcionárias da associação e as amigas mais próximas, a Kaoutar, a Hayat, a Maryam, e também algumas amigas estrangeiras, entre as quais a Nicole, uma holandesa casada com um marroquino, a Amélie, uma antropóloga também residente em Essaouira, a Rosa e a Liv, ambas estagiárias na associação. As vizinhas da rua acabaram por vir muito tarde, tal era o trabalho intenso que tiveram. Todas me trouxeram prendas. A tarde foi animada e de conversa, embora estivesse atarefada a servir as convidadas, tentando de alguma forma mostrar que tinha aprendido como ser uma boa anfitriã à maneira marroquina.

Encontrei Maryam umas semanas mais tarde, porque queria comprar uns vestidos para a Zahra, a sua filha de quatro anos, para a festa da quebra do jejum do

Ramadão, o *Id al-Fiṭr*. Foi nesse momento que me contou que não tinha gostado de uma rapariga que, no meu aniversário, comentava o que a Zahra comia e insistia para me tratar por «Tata» um diminutivo francês para tia, usado pelas crianças e não por «Raquel». Foi também, a utilização de palavras francesas no meio do árabe que desagradava Maryam, o que entendia tratar-se de uma estratégia de superioridade. Maryam não suportava pessoas com aquele tipo de atitude. No seu entender, não passava de um mero exibicionismo. Ora, em Marrocos, a língua é uma forma de distinção social (cf. Bourdieu 2010 [1979]), precisamente porque se encontra associada ao conhecimento de uma cultura e de um modo de estar, que é tido como «moderno». Bennani-Chraïbi entrevistou jovens em contextos urbanos e aí encontrou que o uso do francês se associa a um snobismo social: «Em Marrocos, contrariamente ao que acontece na Argélia, o francês, língua de selecção e de promoção social, funciona como um marcador socioeducativo» (1995 :35). Para Maryam, que aprendeu a falar francês, o uso desta língua pretendia evidenciar outras distâncias, que estavam a ser reforçadas aos olhos da minha amiga.

A língua é uma boa questão para compreender os marcadores de classe na sociedade marroquina, sobretudo num país onde mais de 40% da população é analfabeta. As distinções entre árabe moderno padrão (erudito, que se aprende na escola), o *dārija* (o árabe dialectal marroquino), as diferentes variantes do berbere e ainda o francês, complexificam o universo linguístico e as conotações sociais e culturais associados ao uso de cada língua/dialecto. Quanto ao francês, muitos aprendem na rua, no comércio com os turistas. Mas o francês correto e fluente é um instrumento sobretudo das classes médias/altas, que têm possibilidades económicas para oferecer aos filhos uma escolarização privada (e muitas vezes aulas extra em escolas privadas, como na Alliance Française de Essaouira). Saber falar fluentemente outra língua para além do árabe é uma forma de conseguir um bom emprego na restauração ou na hotelaria (que, no caso de Essaouira, são os principais empregadores em termos de serviços). Mounir, o primeiro professor de árabe dialectal que tive em Essaouira, referia constantemente que o Francês é a língua da modernidade, queixando-se de que o Árabe erudito se encontra ultrapassado e não acompanha a vida moderna, como as ciências e as tecnologias. Não cria palavras novas e vocabulário que se adequa às exigências da actualidade. Por essa mesma razão, falava de uma esquizofrenia educacional, sobretudo no ensino público, que não consegue dar bases sólidas nas línguas, especialmente árabe e francês. No entanto, saber correctamente o árabe padrão permite o acesso à imprensa escrita, a

outros meios de comunicação (por exemplo, as cadeias de televisão marroquinas apresentam o telejornal em árabe padrão), aos documentos administrativos e à universidade. Portanto, o uso do árabe moderno padrão ou ainda do árabe dialectal marroquino com termos trazidos do árabe moderno padrão (portanto, que exigem um conhecimento literário) funcionam como marcadores de diferenciação social, à semelhança do francês.

Saber francês fluentemente não é apenas saber uma língua. É aceder a uma cultura, a um modo de estar. Por essa mesma razão, não é só o acesso à língua que constrói uma diferenciação entre pessoas; é também o conhecimento que essa língua trás consigo. Embora Maryam saiba falar relativamente bem francês, está consciente que não domina o universo cultural que a língua pressupõe. Insisti por diversas vezes em levá-la à Mediateca da Alliance Française, para que a Zahra pudesse ver os livros para crianças e usufruir desse espaço. Não se sentia à vontade naquele lugar e sabia que as pessoas podiam reconhecer rapidamente que não pertencia ali.

Outro dia visitei a Kaoutar que, por seu lado, me referiu que tinha gostado da festa de aniversário, mas que tinha sentido que uma das convidadas estrangeiras tinha uma atitude de desprezo face às marroquinas. Pedi-lhe para me explicar a sua impressão. Segundo ela, tinha observado que Amélie apenas falava com as estrangeiras e não se sentia confortável na interação com as marroquinas, tornando evidente uma outra questão, a da por vezes difícil convivência entre mulheres de diferentes nacionalidades. Nicole, por exemplo, que mereceu todas as simpatias das minhas convidadas, afirmava que não conseguia desenvolver nenhuma relação de proximidade com as mulheres marroquinas. Hayat, que por trabalhar na mediateca da Alliance Française, lidava com estrangeiros, disse-me que as únicas amigas estrangeiras que tinha tido eram mulheres mais velhas e nunca da sua idade (sendo eu a primeira). Outra rapariga francesa dizia que as mulheres marroquinas são desconfiadas, e por isso não se relacionam com mulheres estrangeiras.

É verdade que, no contexto de Essaouira, onde residem tantos estrangeiros e estrangeiras, é difícil encontrar mulheres marroquinas com mulheres estrangeiras a passear nas ruas e é mais frequente entre os homens. É um pouco por esta razão que o dono de uma loja de produtos cosméticos e especiarias observou simpaticamente que me via na rua sempre com mulheres marroquinas (um comentário que tanto me agradou), o que me distinguia das outras mulheres estrangeiras.

Estas distâncias são primeiramente criadas por uma diferenciação económica e pelas relações frequentemente hierárquicas que existem entre os estrangeiros residentes e os *souiris*. Muitas mulheres acabam assim por se cruzar neste tipo de encontro, marcado pela desigualdade e por posições de hierarquia. As marroquinas – muitas vezes cozinheiras, domésticas ou empregadas de limpeza – trabalham em casas ou estabelecimentos que são propriedade de estrangeiros/as. As dificuldades, muitas vezes linguísticas, servem para aumentar uma incompreensão mútua. Numa sociedade onde as hierarquias de idade estão presentes, a população feminina estrangeira residente em Essaouira, sobretudo envelhecida, não fala marroquino e é social e culturalmente distante da maior parte da população feminina marroquina da mesma idade. Lembro-me, por exemplo, de nas aulas de Árabe Dialectal Marroquino, sobretudo frequentada por mulheres francesas residentes em Essaouira, perguntarem à Leila como comunicar determinadas tarefas às suas empregadas (normalmente mais novas), cuja incompreensão não se circunscrevia a um problema linguístico, mas sim ao modo diferente de fazer as coisas. Entre as francesas, este era sobretudo uma prova da irracionalidade e ignorância das mulheres locais (que, por exemplo, não sabiam limpar o pó).

Estas disparidades manifestam-se em diferenças económicas mas também, e de forma muito relevante, de mobilidade. Viajar para diferentes países é privilégio para os ricos, sobretudo quando a mudança se faz de um país que é percebido como mais rico para um país mais pobre. Muitos estrangeiros vêm para Essaouira usufruir da sua reforma, desfrutando de uma qualidade de vida que não encontram no seu país de origem. Muitos compraram casa na *medina*, que transformaram em hotéis ou pequenas pensões, com condições nada comparáveis à dos seus vizinhos marroquinos, muitas vezes sem água e electricidade. Outras histórias circulavam sobre Essaouira ser um destino de turismo sexual, sobretudo procurado por mulheres estrangeiras mais velhas, o que aumentava ainda mais a desconfiança e as poucas oportunidades de encontro entre mulheres marroquinas e estrangeiras.

Por outro lado, e independentemente das idades, as relações mais abertas e disponíveis que as mulheres estrangeiras têm com os homens (em geral e particularmente marroquinos) são uma das razões que impede o desenvolvimento de cumplicidades femininas. Recordo ter discutido com a Maryam esta questão. Quando lhe disse que tinha amigos homens em Portugal, Maryam afirmava que isso era impossível, porque os homens sempre queriam outra coisa e que, em qualquer momento,

uma relação de amizade pode transformar-se. Concluía dizendo que os homens marroquinos eram assim, estavam sempre interessados numa só coisa (o sexo) e que, embora compreendesse que na Europa as coisas fossem diferentes, achava que, no fundo, devia acontecer o mesmo<sup>64</sup>.

Qualquer mulher, turista ou não, que chegue pela primeira vez a Essaouira tem sempre o contacto inicial com homens, mais numerosos nas actividades comerciais e também mais activos no assédio. À medida que uma mulher é vista com homens deixa de ser considerada uma boa companheira para as outras mulheres. Exemplo disso, já referido na metodologia, foi o comentário desdenhoso que ouvi sobre as companhias de uma rapariga estrangeira, homens e bêbados, uma combinação duplamente poluidora e desastrosa. Estas observações mostram a importância que o universo da segregação tem na constituição da moralidade feminina, não só porque se desconfia da natureza da relação entre homem e mulher, mas também pelo receio de que, aos olhos vigilantes da cidade, tal proximidade se associe a práticas socialmente reprovadas. Também as mulheres estrangeiras acabam por evitar o universo feminino marroquino, que vêm como extremamente atento à moralidade e até mesmo hipócrita, argumentando que a manutenção moral é apenas aparente e esconde o recurso a outras formas de gratificação sexual ou estratégias de compensação elaboradas (cf. Silva 2008). Nicole dizia, por exemplo, que na família do seu marido, abundavam as histórias de magia e bruxaria praticada por mulheres, umas contra as outras, ou ainda sobre os maridos e que as aparências eram mantidas a qualquer custo.

## ESCOLHER, CUIDAR E PROTEGER: PERCURSOS MASCULINOS

Hayat contou-me como o irmão mais novo, Hamid, tinha estado em coma no hospital quando era bebé, depois de lhe ter sido feita a circuncisão, a qual não havia sido realizada com todos os cuidados médicos necessários. Desde essa altura era um protegido da família. Hayat justificava os redobrados cuidados, especialmente da mãe e das irmãs mais velhas, pelo facto do receio que tiveram de perdê-lo. Isso tinha contribuído para que Hamid se tivesse tornado um rapaz «especial» e sensível, algo que

---

<sup>64</sup> É interessante notar que os termos *ṣāhib* (amigo) ou *ṣāḥba* (amiga) não podem ser utilizados para referir uma relação de amizade entre um rapaz e uma rapariga, porque na cultura linguística popular essa relação, de natureza meramente amical, não pode existir entre homem e mulher. Neste contexto ter um *ṣāhib* ou *ṣāḥba* é entendido como aquilo que em português se apelida de «amigo colorido» ou mesmo um namorado.

a Hayat gostava, mas impedia-o de ser mais activo na procura de um emprego e de uma independência económica. Protegido pelos pais, a ausência de objectivos afligia a irmã. Hayat tentou por diversas vezes encontrar um trabalho para o irmão em Essaouira, e manifestava a sua preocupação relativamente ao futuro deste e à possibilidade económica de poder um dia a constituir família.

Hamid foge de alguma forma ao protótipo do que é ser-se homem em Marrocos, precisamente porque se situa numa posição que é a de ser protegido e que resulta de uma operação mal realizada, precisamente a da circuncisão, a primeira marca de integração do rapaz no mundo viril dos homens (cf. Dialmy 2008). Para a irmã é a situação de protecção, associada ao mistério da sobrevivência de Hamid depois de uma situação de coma, que fez dele uma pessoa sensível e extremamente prestável para as mulheres da família. As irmãs apreciavam a ajuda de Hamid, embora por vezes troçassem dele, sobretudo quando colaborava em algumas actividades domésticas que são vistas como exclusivamente femininas (como por exemplo, limpar o tapete com uma pequena escova apanha-migalhas depois das refeições).

Os estudos sobre a construção histórica e social do género masculino no Norte de África são escassos e muitas abordagens tendem a representar a masculinidade como uma identidade inequívoca. Muitos homens, em contextos como o marroquino, entendem a constituição da sua masculinidade como um processo angustiante (Aghacy 2004:11). Este complexo processo de constituição da masculinidade obriga também a gerir expectativas, angústias e contradições, especialmente em regimes social, política e economicamente opressores.

Do ponto de vista económico, as décadas de oitenta e noventa foram, como já foi referido, anos de privação, crescimento da dívida externa, de uma austeridade económica imposta pelo FMI e pelo Banco Mundial e ainda de uma seca generalizada (Vermeren 2010), que contribuíram não só para a generalização da pobreza mas também para a impossibilidade de ascender socialmente através da escolarização, uma das esperanças sociais do pós-independência. Num contexto de grande estagnação económica e imobilismo social, as perspectivas do que é ser-se homem fazem parte de um processo conturbado, sobretudo porque as expectativas familiares são depositadas nos homens enquanto elemento responsável pelo sustento da família (como veremos no capítulo VI), não só da unidade conjugal, mas também e muitas vezes, dos pais e irmãos mais novos. No entanto, como em muitos outros locais do mundo, nem sempre os

projectos de vida estão em consonância com as trajectórias pessoais e esse processo provoca angústias e dificuldades, tanto para mulheres como para homens.

O percurso do Salim, de 42 anos, é um bom exemplo para pensar estas questões desde uma perspectiva masculina. Foi o primeiro entre os irmãos a tirar uma licenciatura, a de Filosofia, um período da sua vida que recorda saudosamente e que o iniciou na mobilização política, sendo ainda hoje membro da Associação Marroquina dos Direitos Humanos (AMDH). Regressou a Essaouira depois de finalizar o curso e, após um tempo de inactividade, trabalhou como empregado em vários cafés e hotéis turísticos da cidade.

O pai de Salim é originário de Ghazoua, uma aldeia próxima de Essaouira Jdida, onde tem um terreno. Salim começou a trabalhar no projecto para a construção de um parque de campismo, com um estudo intensivo, que lhe tomou tempo e dinheiro, incluindo plantas pormenorizadas da disposição do espaço, indicações dos esgotos, passagens de água e fios eléctricos e até uma descrição pormenorizada da singularidade ecológica do parque de campismo. Depois de cinco anos de espera, Salim não conseguiu a licença da municipalidade de Essaouira para a construção do parque de campismo, com o argumento de que aquela é uma zona protegida. No entanto, dizia-me, várias outras construções existem naquela região e, por essa razão, achava que a razão era a falta de *baqshīsh* (o pagamento de uma quantia «extra» que permitisse a aceitação da obra) ou de «cunhas». Voltou a trabalhar como empregado em hotéis e restaurantes para turistas e assim juntou algum dinheiro para começar um negócio próprio, um café, de que é dono hoje em dia.

Salim é um dos exemplos de uma geração que perspectivou a educação escolar e universitária como um bem universal e motor de uma mobilidade social ascendente (cf. Bennani-Chraïbi, 1995). Nas décadas de oitenta e noventa, apesar das expectativas de massificação da educação, o desemprego atingiu sobretudo os jovens com diploma (secundário ou universitário). A situação levou à criação de várias associações e movimentos de protesto na década de noventa, sendo a Association National de Diplômé-Chomeurs du Maroc (fundada em 1991) uma das mais conhecidas. Os «Diplômé-Chomeurs» tornaram-se num problema público em Marrocos, e o então monarca Hassan II tentou despolitizar a sua acção através de algumas iniciativas de integração dos diplomados no aparelho do Estado (cf. Emperador 2009), algo que o seu filho e actual Rei de Marrocos reproduziu aquando das movimentações sociais em 2011.

A educação formal deixou de ser sinónima de mobilidade social, tanto para homens como para mulheres. O desemprego é sobretudo elevado entre os diplomados, o que veio a confirmar um desinvestimento na escolarização, como é evidente numa conversa que tive com Salim. Contava-me que quando voltou para Essaouira e se encontrava desempregado, tinha insistido com o irmão para que estudasse e que isso iria ajudá-lo no futuro. Mas, tal representava um desinvestimento, porque o tempo e o dinheiro gastos não garantiriam o acesso a um emprego. Salim, o mais esclarecido e intelectual da família, era a demonstração disso. Tinha tirado uma licenciatura e estava desempregado.

Salim referia-se a esta conversa para comprovar a crença generalizada de que a educação é dispendiosa e não traz frutos. No seu ponto de vista, esta tinha sido uma estratégia de Hassan II, que desinvestiu na educação, criando a par da censura repressiva uma «censura silenciosa», imposta a um povo analfabeto, sem instrumentos de decodificação da realidade. Por isso, reivindicava a importância da escolaridade como forma de ensinar as pessoas a pensar, muito para além dos benefícios económicos que dela pudessem advir, e desejava que o acesso ao sistema de ensino fosse possível para todos. Para Salim, a prova disso é que, anos mais tarde, o mesmo irmão mostrou-se arrependido por não ter estudado. Entre os empregos sem qualificação, o desemprego é talvez menor, mas predomina a informalidade do trabalho, a mão-de-obra barata e a insegurança social. Em ambos os casos, criar um projecto comum, como o familiar, envolve, em termos económicos, uma grande ansiedade entre os homens.

Mas essa não era a única razão pela qual Salim olhava para os seus insucessos matrimoniais. Tinha tentado casar três vezes, e só à última, depois de uma longa e exaustiva negociação com a sua futura mulher e a família dela, viria a concretizar-se o matrimónio. No primeiro caso, queria casar-se com uma colega da universidade, mas como não tinha trabalho, o pai da rapariga recusou. Mais tarde, e já em Essaouira, uma outra proposta encontrou o seu fim quando Salim se recusou a fazer a festa de casamento, que achava um desperdício financeiro incomensurável, mas que era indispensável para a família dela. Finalmente, e já com 42 anos, enfrentou a recusa da mãe de Maryam, que argumentava a grande diferença de idades entre eles (a rapariga tinha 28 anos) como a razão para a não-aceitação do casamento. Viriam a casar, mas até ao acordo, que infelizmente eu já não pude acompanhar, Salim andava triste e pesaroso, repetindo em francês «*C'est ça le Maroc*».

Ora, Salim não enfrentou quaisquer impedimentos por parte da sua família em qualquer um dos casamentos, mas sim por parte das famílias das raparigas, e portanto, a maior vigilância destas acabou por diminuir uma maior liberdade que pudesse ter por ser homem. Neste sentido, se é verdade que as escolhas matrimoniais são sobretudo cuidadosamente analisadas pelas famílias das raparigas, as recusas às propostas reforçam uma sensação de insucesso social por parte dos homens, não só porque vêm hipotecadas as expectativas de que eles usufruem de uma maior liberdade, mas também de não serem considerados bons cuidadores e indicados para assumir a gestão da família.

Esta é uma expectativa que, no fundo, é alimentada pelas relações entre irmãos, ainda na infância e na adolescência, onde os irmãos se tornam cuidadores das irmãs, aprendendo e interiorizando a dinâmica das relações entre géneros e que também afecta as relações entre pais e filhos, sobretudo quando os primeiros ficam idosos. Youssef, de 30 anos, afirmava que a família se havia fixado em Essaouira quando ele ainda não tinha nascido e que, desde cedo, os rapazes faziam pequenos trabalhos fora de casa, no porto, a vender cigarros, durante as épocas de maior turismo, para ajudar a pagar os estudos dos irmãos e das irmãs mais novas. As raparigas ficavam habitualmente em casa, os rapazes juntavam dinheiro para comprar o material escolar delas. Estes pequenos trabalhos eram assumidos como necessários para proteger as irmãs das dificuldades da vida, desenvolvendo um sentido de protecção. Youssef entendia que era sua obrigação cuidar das irmãs e dar-lhes tudo aquilo que elas precisavam. Ele tinha sido o responsável pela educação de uma das suas irmãs mais novas, que terminaria os estudos para ser professora primária em 2013, e orgulhava-se disso.

Muito embora as expectativas educacionais tenham, em termos de emprego, sido defraudadas, a maior parte das famílias, pelo menos em contextos urbanos, esforça-se por enviar os filhos e as filhas para a escola. Apesar dos níveis de analfabetismo serem particularmente altos entre as mulheres, são sobretudo as dos contextos rurais que vão menos à escola. Nas cidades, a educação tornou-se um investimento tanto para rapazes como para raparigas, independentemente de muitas famílias e pais nutrirem diferentes expectativas para ambos.

Youssef contava-me ainda que a irmã mais velha, casada e doméstica, não teve as mesmas oportunidades que as outras irmãs, não só pelas dificuldades económicas que o pai vivia na altura, quando migraram para Essaouira, mas também porque era a mais velha e, portanto, aquela que assumiu a responsabilidade de ajudar a mãe nas tarefas domésticas, um pouco à semelhança de outras descrições sobre as vidas das mulheres

em Marrocos e a sua socialização na infância e adolescência (Davis 1987, Jansen 1987, Maher 1974). Aicha, Ibtissam e Amira, três irmãs, também tiveram percursos bastante diferentes no que toca à educação. Amira era a mais velhas das três irmãs e uma doença mental da mãe obrigou-a, desde muito cedo, a assumir as tarefas domésticas e portanto a interromper cedo os seus estudos. Aicha, a irmã do meio, tinha ido estudar para Rabat, e Ibtissam, a mais nova, ainda estava a estudar em Essaouira quando a conheci. Youssef reconhecia que na sua família a educação era vista como necessária para os rapazes e para as raparigas, mas a liberdade de sair de casa nunca foi a mesma. A socialização das crianças indica que rapazes e raparigas aprendem desde cedo a relacionarem-se diferentemente com a casa e com o espaço fora dela e com as diferentes actividades que elas implicam. Assim se relacionam homens e mulheres com a ideia de diferentes responsabilidades face à família. A relação entre irmãos e irmãs mostra como assumir diferentes identidades de género é um processo de constituição de laços de parentesco, expressos numa linguagem de amor, cuidado e protecção. Esta é uma boa maneira para pensar as relações de natureza hierárquica no contexto familiar, que se estende às relações entre pais e filhos, entre maridos e mulheres, entre mais velhos e mais novos, entre homens e mulheres. O cuidado evita que as relações de poder e de desigualdade assumam outras características:

«O idioma familiar minimiza o conflito potencial em relações de desigualdade ao propor outra coisa que não a simples dominação versus subordinação. Substitui a oposição pela complementaridade, pelas noções poderosas de unidade e identidade, enfatizando os laços entre os membros da família: amor e identidade. Mais importante ainda, o idioma familiar sugere que os poderosos têm a obrigação e responsabilidade de proteger e cuidar dos mais fracos. (...) Esta responsabilidade dos fortes é, no idioma familiar, motivada não apenas pelo sentido do dever mas também por preocupação e afecto. Há portanto uma unidade do afecto e da preocupação mútua que é inerente às divisões entre fracos e fortes. Os termos-chave desta lógica que legitima a desigualdade são a dependência e a responsabilidade, embutidas dentro de uma ordem moral.» (Abu-Lughod 1998:81/82)

Neste tipo de relações, como o afirma Abu-Lughod, o dever familiar assume-se como preocupação e afecto. Para Joseph (1999b), as relações de amor/poder entre irmãos e irmãs reproduzem precisamente esse tipo de dinâmicas, na medida em que não são só movidas por sentimentos profundos de cuidado, mas também porque os comportamentos das mulheres suportam a honra familiar, que os homens querem defender: «a relação irmão-irmã, como uma extensão da relação pai-filha, é um

instrumento do complexo honra/vergonha, pensado por muitos académicos como predominante na cultura familiar do Mediterrâneo. As mulheres, através da sua modéstia, devem defender a honra da família.» (1999b:119).

Como afirma Joseph (1999b), esta relação reproduz outros modelos familiares, como entre os pais e as filhas, aqueles devendo zelar pela conduta destas; no entanto o amor irmão-irmã é a relação de afecto mais forte que existe entre géneros. Os irmãos assumem-se como responsáveis pelas suas irmãs e vêm tal responsabilidade como a extensão da figura do pai. Como se pode ver, amor e autoridade são noções que se complementam: as responsabilidades assumidas por uns irmãos sobre outros (raparigas ou irmãos mais novos) assumem-se como formas de protecção e cuidado.

A idade é um factor importante nesta relação porque são os irmãos mais velhos que devem tomar conta dos mais novos. A responsabilidade depositada sobre os rapazes e irmãos mais velhos é a de lidar com as dificuldades da vida para proteger as irmãs e garantir-lhes o que precisam, sem que estas tenham que se expor a essas mesmas adversidades. Esta perspectiva de protecção está presente nas relações familiares, entre pais e filhos, irmãos e irmãs, mais velhos e mais novos, e é muitas vezes nesta linguagem emocional que se reiteram as concepções de género que informam as perspectivas de casamento.

Por outro lado, o cuidado sobre os mais velhos é visto como uma obrigação familiar. Ouvi várias vezes comentários sobre o hábito de colocar os pais num lar como depreciável e inumano (esta observação era muitas vezes feita sobre os hábitos «europeus» e utilizada com algum desdém). Por exemplo, Vacchiano (2010) demonstra como a vontade de emigrar dos mais jovens estão associadas às responsabilidades que devem assumir pelos mais velhos dentro da família. As transformações sociais e económicas profundas da sociedade marroquina influenciaram drasticamente a capacidade de muitos pais em sustentar as suas famílias, reflectindo-se na mudança do seu estatuto e a autoridade. Os jovens, sobretudo rapazes (mas não só), procuram na emigração corresponder ao sentido de obrigação que têm para com os seus pais, invertendo a lógica que os coloca na posição de protegidos.

Outro exemplo sobre o cuidado dos mais novos sobre os mais velhos é o de Maryam, que veio a residir com os pais depois de divorciada e que se tornou a cuidadora destes, principalmente da mãe. Dizia-me que, apesar de tudo, a mãe gostava de a ter por perto, não só por ser a filha mais nova, mas também porque se sentia acompanhada. Das diversas e repetidas vezes que estive em casa da Maryam raramente

contactei com o pai, em parte devido à sua surdez e falta de visão acentuadas, mas também porque, segundo me dizia Maryam, era idoso e antiquado e não gostava de contactar muito com as mulheres. O pai sempre estava num quarto do outro lado do apartamento e a mãe da Maryam no quarto desta, onde a televisão absorvia uma parte considerável do tempo livre. A mãe contactava sobretudo com o pai quando lhe ia levar o almoço e o jantar, que não partilhava com a mulher e com a filha.

De acordo com o *Enquête Nationale de la Famille* de 1995, 62% das pessoas com idade superior a 60 anos, vivem em agregados domésticos complexos (*ménages complexes*) e 28% em famílias nucleares completas ou monoparentais. Apenas 6% vivem em agregados constituídos por casais sem filhos e 3% vivem sozinhos, em agregados de uma só pessoa. 71% das mulheres idosas partilham residência em agregados complexos contra 53% de homens. No entanto, entre as mulheres idosas, 5,5% constituem agregados de uma pessoa e apenas 1% dos homens se encontram na mesma condição (cf. Courbage 1998:134, 135). A proximidade residencial é uma forma de cuidar dos pais sem no entanto residir com eles. Fatiha, que trabalhava por baixo da minha casa na loja dos crepes e que tinha construído uma casa para si, vivia muito perto dos pais. Quando a sua mãe ficou doente e precisou de ser operada em Casablanca, foi Fatiha que a acompanhou, já que a outra irmã reside em França. Aqui também as redes de sociabilidade se expressaram, já que em Casablanca ficou em casa da família de Rima, a dona do cabeleireiro que ficava perto do seu local de trabalho, e que se prontificou a acolher ambas. Mais uma vez, a co-residência em prédio é também uma forma de cuidar dos pais e familiares idosos que aí habitam, podendo estes, em muitas situações, continuar a viver na sua própria casa, quando as condições de saúde o permitem.

Outra situação comum é a dos pais que voltam para o terreno que têm no campo, e as mães ficam em casa, na cidade, normalmente aos cuidados dos filhos e filhas ainda solteiros. Courbage afirma, de uma forma talvez um pouco dramática, que a descida da taxa de fecundidade diminui este tipo de solidariedade familiar. Esta observação, com pendor ideológico, é talvez difícil de comprovar. No entanto, o facto de um casal ter vários filhos permite, por um lado, que num dado momento se responsabilizem aqueles que, ainda não tendo saído de casa, cuidam dos pais idosos; ou, ainda, que um dos filhos casados fique a residir com os pais (normalmente, pela estrutura familiar, um filho homem) ou que, chegado o momento da velhice ou da viuvez, os pais se mudem para a casa de um filho que reside nas proximidades. Estas são estratégias possíveis e comuns,

tal como o exemplo de Maryam que, divorciada voltou a residir com os pais e assumiu o cuidado destes, ou ainda o de Karim e os irmãos que, sendo apenas rapazes (quatro irmãos, um deles já falecido e cuja mulher voltou a casar, dois casados mas residentes noutra local e um solteiro, residente no prédio da família mas num andar diferente da mãe) acolheram em sua casa uma prima vinda do *blād*<sup>65</sup>, que cuida da mãe viúva. Recentemente, esta prima casou-se (assinou o contrato de casamento) com um rapaz de Essaouira. No entanto, como o rapaz não tem condições financeiras de constituir uma nova casa, a prima continua a residir com a sua tia. Segundo Karim, é preferível para ela que assim seja, e isso foi acordado antes do casamento, na medida em que se evita que a prima (Fatima) fique sob o controlo da sogra e numa casa pequena, onde o novo casal não teria qualquer privacidade<sup>66</sup>. Só depois será possível perceber quem irá cuidar desta mulher viúva.

Acolher familiares vindos do *blād* na cidade é uma estratégia comum em Marrocos, sobretudo jovens raparigas de famílias muito numerosas e com poucos recursos. Como refere Vanessa Maher, as razões para tal são múltiplas: «desde o colapso de um casamento que necessita de arranjos alternativos para as crianças (crises de cuidado), à angariação de ajuda doméstica, à compensação pela esterilidade, à manutenção de laços de parentesco mutuamente vantajosos, ou ainda à cooperação entre parentes na educação e outras provisões para as crianças» (1974: 132,33) que podem ser convenientes para a família que os recebe: «a criança adoptada é sempre um acréscimo essencial na unidade doméstica dos pais adoptivos, na medida em que permite aos membros cumprir com papéis socialmente valorizados.» (1974:133). No caso específico que apresentei, a ausência de filhas para ajudarem nas tarefas domésticas e o desejo dos filhos em não submeter as suas esposas ao contacto diário e recorrente com a sogra (que se sabe ser uma fonte de conflitos), levaram a que Fatima tivesse sido trazida na pré-adolescência, e que foi e continua a ser a companheira diária da mãe a sua ajudante doméstica.

---

<sup>65</sup> O termo *blād*, versão dialectal do vocábulo do árabe moderno padrão *bilād*, que significa país, é utilizado nacionalmente para se referir ao campo ou zona rural, com a significação de «país profundo».

<sup>66</sup> A família do rapaz visitou inicialmente a casa da mãe viúva de Karim, onde com os três irmãos, foram representantes dos pais da rapariga. As razões práticas são evidentes, visto que os pais de Fatima vivem no *blād* a uns distantes quilómetros de Essaouira. Só quando se realizou o contrato de casamento os pais de Fatima estiveram presentes. O acordo entre as partes relativamente às condições do casamento, como o dote e o da espera pela residência neolocal para que Fatima se mude, foram feitos pela família «adoptiva», que tentou ao máximo preservá-la de uma situação que lhe fosse agressiva.

## «BANĀT MIN MADĪNA», «BANĀT MIN BLĀD»: DISCURSOS SOBRE AS MULHERES

É também sobre a linguagem emocional do cuidado e da protecção que se sedimentam outras concepções sobre o género. Jamil tomava conta de uma garagem em Essaouira onde frequentemente deixava o meu carro. Foi ele que acompanhou os meus primeiros esforços de falar em árabe marroquino e que, pacientemente, tentava compreender tudo o que dizia (porque não tínhamos outra língua comum). Um dia, chegou emocionado perto do carro e contou-me que possivelmente se ia casar. Tinha vivido até aí na garagem e por isso conseguiu poupar algum dinheiro, o qual dizia, permitia comprar uma casa em Essaouira Jdida. Já tinha 24 anos e não queria continuar a viver na garagem, argumentando que precisava de uma família. Jamil contava-me as novidades de cada vez que eu aparecia na garagem, evitando que os demais empregados pudessem escutar, olhando por vezes para trás para confirmar que ninguém o ouvia, baixando o tom da voz de seguida.

As conversas mostravam a sua ansiedade e entusiasmo, mas também que as mesmas incertezas são sentidas por homens e mulheres quando o casamento é resultado não de uma escolha pessoal mas familiar. Certa manhã, Jamil correu sobressaltado para o carro e contou-me que a mãe e a irmã tinham encontrado uma rapariga no *blād*, que diziam ser bonita. Os pais viviam perto de Ghazoua, a alguns quilómetros de Essaouira, e aí conheciam uma família que tinha uma filha jovem e solteira. Perguntei-lhe porque depositava a escolha da mulher na irmã e a mãe, ao que me respondeu que elas tinham contacto com mulheres, algo que ele, naquele universo masculino da garagem, não possuía. Mas além disso, conhecer directamente uma rapariga e sair com ela não era indicativo de que se tratava de uma boa esposa. Por isso, a mãe não queria que se casasse com uma rapariga da cidade (*bint min madīna*), porque saem muito, têm amigas e contactos com homens. Uma rapariga do campo (*bint min blād*) seria melhor, porque ainda são educadas dentro da família e aprendem os afazeres domésticos. Para Jamil não tinha sentido ser ele a encontrar uma mulher, não só porque a sua vivência não lhe permitia, mas também porque aceitava a premissa da mãe de que as raparigas da cidade dariam piores esposas do que as do campo.

Esta dualidade *banāt min blād* (plural) - *banāt min madīna* faz parte da realidade e dos discursos dos homens e das mulheres de Essaouira, seja para contrariar essa imagem ou para a reificar. O campo, menos sujeito a influências exteriores e mais

isolado, acaba por ser visto como conservando o estilo de vida e os valores tradicionais, onde os papéis de género estão mais definidos. Como se verá no último capítulo desta dissertação, a mesma origem geográfica dos pretendentes (sobretudo vindos de contextos rurais) pode entrecruzar-se com noções de proximidade genealógica. Na realidade, o «parentesco oficial», aquele que é lembrado e contado (cf. Bourdieu 2002), reforça essa proximidade genealógica em situações onde são vários tipos de condicionantes a operar. Na narrativa dos intervenientes, a preferência por uma rapariga originária da mesma aldeia dos pais, sem influências dos hábitos citadinos, pode ser transformada numa endogamia preferencial e numa proximidade genealógica que se pode eventualmente traçar. Na prática, muitas das prospecções realizam-se como a de Jamil.

É na cidade que estão as possibilidades de conseguir um emprego, melhorar as condições de vida. O facto de a mãe do Jamil não querer casar o filho com uma rapariga da cidade indica que é a sua posição como mãe e mulher mais velha (experiente nos universos femininos) que legitima o direito de opinião e decisão. É também a crença de que a conjugalidade deve passar necessariamente por uma complementaridade, que só pode ser alcançada através de uma definição de tarefas e papéis. Esta é também a imagem veiculada por alguns sectores conservadores da sociedade que associam os estilos de vida citadinos das mulheres, mais livres, à influência negativa do ocidente e a perda dos valores familiares tradicionalmente marroquinos (p. ex. Ramírez 2007).

Ao comentar esta breve história com Youssef, referiu-me que muitos marroquinos guiam as suas estratégias de casamento na base desta ideia que as raparigas do campo são mais regradas e dedicadas à casa. É por esta razão que Youssef afirma que alguns amigos dele são, segundo as suas palavras, pessoas com uma educação superior e cultas, preferiam casar com mulheres das aldeias. Afirmava que as raparigas das aldeias, mesmo quando vivem na cidade, não saem muito e reproduzem a vida do campo. Cidade e campo estão ligados pelas solidariedades familiares e pela circulação de pessoas e objectos, mas no imaginário das pessoas eles continuam a representar diferentes universos sociais e culturais.

A história de Jamil comprova que as estratégias matrimoniais estão frequentemente associadas a categorias de mulheres e portanto, baseadas em concepções de género. Esta secção permite enquadrar as secções anteriores, porque através dela se compreende como a socialização familiar, entre os jovens, o uso de determinadas indumentárias e de comportamentos no espaço público, se encontra

extremamente ligada às possibilidades matrimoniais futuras, principalmente das mulheres mas também dos homens.

Esta secção mostra ainda a importância da relação entre mães e filhos (que como veremos no seguinte capítulo, são geradoras de tensões e conflitos aquando do casamento do filho). De acordo com Mernissi, o forte laço entre mães e filhos é, muito certamente, uma das dinâmicas-chave do casamento muçulmano, na medida em que ela tem um poder decisivo não só na escolha mas também na aprendizagem da vida de casada da jovem mulher. Esta relação privilegiada tem sido atribuída ao facto da segurança futura da mãe estar sobretudo dependente dos filhos (cf. Joseph 1999c), mas também pelo facto de se tratar de uma sociedade que é sobretudo patrilinear.

Este capítulo indicia que a diferença e a segregação são conceitos que se articulam em torno de propostas religiosas, quotidianos de trabalho, linguagens emocionais como o cuidar e o proteger e do interesse de partilhar actividades de acordo com o género. Ou seja, são várias as dinâmicas sociais (e de diferentes naturezas) que contribuem para uma naturalização e legitimidade da diferença. As quatro primeiras secções mostram a importância de repensar a separação entre espaço público e privado. Contextos como o marroquino são úteis para pensar como se articulam actualmente os ideais da segregação com uma vida cada vez menos segregada. A utilização do lenço e o controlo dos comportamentos por parte das mulheres no espaço público são formas de comunicação num espaço não segregado e público que indica que as mulheres não pretendem abdicar da utilização que fazem dele, da relativa autonomia dos seus movimentos. Muitas pretendem manter-se fiéis aos ideais que legitimam a segregação, mas não desejam ser excluídas da possibilidade de realizarem as actividades (trabalho, compras, etc.) que impliquem a sua exposição na rua. Ao mesmo tempo, a vivência da rua onde residi em Essaouira exemplifica que a partir do momento em que as mulheres ocupam profissões com uma exposição na rua (sobretudo trabalho assalariado), o contacto com os homens é inevitável e por isso é humanizado. O trabalho cria relações e espaços de apoio e sociabilidade que são quotidianamente geridos por homens e mulheres. A diversão das mulheres nas festas é, por outro lado, necessariamente pública e privada, vivida através da criação de um espaço segregado, menos exposto e onde se reactiva a naturalização das diferenças de género. A secção «Mulheres, diferenciação social e horizontalidade» complexifica esta diferenciação de género impondo outras, sobretudo de classe e de nacionalidade. Ou seja, as mulheres partilham uma vivência de género, o que não impede que outros factores contribuam para as diferenciar. A criação

da diferença e da unidade depende da escala de análise, e mostra que os encontros femininos não podem ser entendidos apenas através das diferenças de género, sendo necessário incluir outro tipo de variáveis.

As duas últimas secções permitem compreender melhor as vivências masculinas, tentando mostrar que existem pressões sociais sobre os homens. A sua identidade de género pressiona-os para assegurar uma série de obrigações perante as famílias, perante as esposas e nem sempre têm a liberdade (e a autonomia) que aparentemente lhes é reservada. A sua primazia sobre as mulheres no âmbito familiar é entendida através de uma linguagem de amor e cuidado e não de pura dominação ou de exercício de um poder indiscriminado (o que não impede que em certas famílias assumam esta feição). A autoridade que lhes é reservada é vivida e pensada como fazendo parte deste cuidado.

Essas diferenças são assim naturalizadas e legitimadas e, por isso, são instrumentos através dos quais se atribui sentido ao mundo e se descodifica cada novo acontecimento. Em suma, só é possível compreender como se articulam as expectativas em relação ao matrimónio e os possíveis desencontros e instabilidades que possam advir daí, se olharmos para o processo através do qual homens e mulheres se constituem enquanto tal. Se, como pretendo argumentar, as expectativas estão, para homens e mulheres, baseadas numa noção de complementaridade organizada em torno do género, é necessário analisar como são construídas em diferentes fases do ciclo de vida das pessoas. O próximo capítulo aborda esta questão tentando demonstrar aquilo que já é sobejamente sabido na ciência social: que nenhuma regra é totalizadora e que qualquer trajectória pessoal nos mostra a constante reelaboração de símbolos e significados sociais.

## **CAPÍTULO VI**

### **EXPECTATIVAS FEMININAS E DESENCONTROS DA CONJUGALIDADE**

Fatiha, de 31 anos, que gere a pequena loja de crepes marroquinos em Essaouira, mesmo por baixo do apartamento que aluguei para a minha estadia na cidade, trabalha com outras mulheres. Na parte escura e traseira da loja, estas amassam os crepes, enquanto Fatiha atende simpaticamente os clientes. Sana é a sua melhor amiga, vivem juntas. Como já foi referido, Fatiha é divorciada. Sana, a sua amiga, é solteira e nas alturas de maior trabalho junta-se à amiga na produção dos crepes. Sana trabalha como cozinheira num hotel em Sidi Kaouki<sup>67</sup> e fala razoavelmente francês, ao contrário das demais mulheres da loja. Sana é, aos trinta anos de idade, uma «solteirona». Contou-me em tom de brincadeira que, em Marrocos, se uma mulher não está casada aos trinta, as pessoas acham que ela tem um problema qualquer. Defende-se, dizendo que ainda não encontrou o homem certo. Quando se casar quer deixar de trabalhar e dedicar-se exclusivamente ao marido. Perguntei-lhe, «mas não gostas do que fazes?». «Gosto» respondeu, «mas quero um marido que seja rico o suficiente para que eu possa ficar em casa, para que eu não tenha que trabalhar e tratar da casa ao mesmo tempo. Quero dedicar-me a ele, à casa e aos nossos filhos». No entanto, dizia que, caso o marido fosse gentil e lhe pedisse para trabalhar, não se importaria de o fazer.

Ao longo de cerca de um ano que estive em Essaouira fui conhecendo mulheres que partilhavam estas mesmas opiniões relativamente ao casamento; em alguns casos mulheres com cursos universitários e empregos relativamente estáveis que abandonaram a vida profissional com a vontade e o desejo de se dedicarem exclusivamente à nova unidade conjugal. Também conheci mulheres que recusaram várias propostas de casamento pela razão inversa, porque os maridos queriam que elas deixassem de trabalhar depois de se casarem; outras ainda que quebraram noivados à medida que, em contacto com os noivos, compreenderam que estes esperavam mudanças radicais nas suas vidas, que não estavam dispostas a fazer. No devido momento, darei conta das circunstâncias e especificidades dessas histórias.

---

<sup>67</sup> Destino turístico balnear perto da cidade de Essaouira.

Este capítulo pretende apresentar de que forma as expectativas e os desencontros dão conta das continuidades e mudanças familiares em Marrocos. Importa compreender o que as expectativas nos dizem das pessoas enquanto seres-no-mundo, em construção processual e sempre motivadas, consciente ou inconscientemente, para a acção. Ao analisar as expectativas não se tem por objectivo conceber, pelo menos do ponto de vista analítico, um «futuro expectável» (Pina-Cabral 2010), ou seja, não se pressupõe que elas devam/tenham que ser cumpridas, mas sim entender quais as condições em que são formuladas e o que favorece ou impede a sua concretização.

As expectativas femininas sobre a conjugalidade dão conta das disposições sociais face ao casamento, às relações de género e finalmente às relações familiares. Não devem ser entendidas como representações colectivamente construídas e, portanto, imagens estanques e repetidas, mas sim como valores que, sendo partilhados, são sempre individualmente concebidos e imaginados. As expectativas são sonhos, esperanças e desejos, são no fundo tentativas de *encontros*, de consonância entre aquilo que se quer, o que se espera e aquilo que é possível. São projecções sobre um futuro. Por outro lado, os desencontros são também a expressão emocionalmente investida de que aquilo que se projecta não é concretizável.

Uma das difíceis questões a resolver nas ciências sociais é a teorização da mudança e a sua coordenação com estruturas e continuidades historicamente constituídas. Neste capítulo, pretende-se colocar em evidência a interacção entre essas estruturas continuadas e noções de modernidade relativamente recentes que ao interagirem, reelaboram os sentidos da hierarquia e da assimetria entre pessoas. No capítulo IV abordaram-se comportamentos como a obediência e a dissidência no contexto marroquino e a sua constituição histórica. Expôs-se também como é que as hierarquias são constituídas no quotidiano, integrando factores que são marcadores sociais, como a idade e o género e outros, de âmbito comportamental, como a devoção ou a vigilância. Este capítulo pretende mostrar como, ao nível das relações conjugais, estes factores interagem para formar as expectativas e os desencontros. As expectativas de casamento assentam recorrentemente na criação de uma unidade conjugal onde homens e mulheres têm diferentes interesses e responsabilidades. Ao mesmo tempo que se assiste à replicação de assimetrias entre homens e mulheres, na medida em que implicam diferentes graus de obediência e dedicação à vida familiar, elas vão sendo reconfiguradas, pois as noções da conjugalidade vão sofrendo alterações. Estas mudanças são processuais e vão ocorrendo ao longo do tempo e da vida conjugal, não

independentes das condições sociais e da vigência/recorrência de determinados valores em detrimento de outros.

Para analisar o que são as expectativas da conjugalidade é preciso ter em mente que a própria noção de conjugalidade tem que ser construída contextualmente, na medida em que implica concepções específicas do que é ser homem e mulher, marido e esposa, pai e mãe, filhos e pais, no fundo do que é ser pessoa. As expectativas de muitas mulheres partem de um *conjunto* mais ou menos partilhado de concepções e características sobre o casamento, onde se cruzam interesses partilhados e interesses singulares. Vejamos de que forma essas expectativas se expressam e como ocorrem os desencontros.

## SUSTENTO

Maryam tinha acabado de se divorciar quando cheguei a Essaouira. Vem de uma família da região. O pai fixou-se na cidade e abriu uma pequena loja de especiarias, que é gerida por um irmão dela. Vive actualmente com a filha, ocupando um pequeno quarto no andar onde residem os pais, num prédio familiar que o pai construiu com a ajuda de alguns irmãos, numa zona relativamente pobre da cidade. Depois de se casar, Maryam mudou-se para Casablanca, a cidade onde o marido residia. Deixou o seu trabalho como cabeleireira e começou a usar véu e *jilāba*, algo de que não gostava, mas que o marido esperava que fizesse. Ao chegar a Casablanca, descobriu que as promessas do marido, que tinha conhecido através de um anúncio de jornal, não correspondiam à realidade. Este não tinha condições económicas para sustentar a vida dos dois e por isso partilhavam um pequeno apartamento com dois irmãos dele, o que criava grande desconforto para Maryam. Ele era costureiro, mas não ganhava o suficiente e, por essa razão, Maryam acabou por lhe dar algumas das suas jóias do casamento (prendas, que normalmente são património exclusivo da mulher), para que ele pudesse comprar novos tecidos para o seu ofício, ou ainda coisas necessárias para a casa. Sabendo-se grávida, Maryam pediu ao marido para voltar a Essaouira. Queria ficar perto da mãe e da irmã, que a ajudariam após o nascimento da criança. Depois de uma espera dolorosa e silenciosa, o marido permitiu mas apenas quando faltava pouco tempo para o parto. Maryam veio para Essaouira e teve a filha no hospital. Foi a sua mãe que pagou as despesas do hospital assim como um valor extra que os enfermeiros habitualmente exigem para tratar bem dos pacientes. De acordo com Maryam, o marido não contribuiu

com nada. Depois disso, Maryam decidiu não mais voltar a Casablanca. O marido veio com o seu pai e mãe, para tentar convencer Maryam a voltar para casa. Nesse dia, perante todos, Maryam declarou que queria divorciar-se.

Muito embora eu não tenha conhecido Maryam através da AFBK, a sua história assemelha-se a muitas que vim a ouvir através do Centro de Escuta, falando com as mulheres, com o advogado ou com a Presidente. A constituição de uma nova unidade familiar assenta sobre expectativas partilhadas de que a responsabilidade principal é assumida pelo homem, na medida em que deverá ser ele a *dar sustento*, isto é, deverá garantir as condições para que o novo agregado familiar se concretize: a casa, a alimentação, o vestuário tanto da mulher como dos filhos.

Para as mulheres, a vida de casada implica uma mudança estrutural na sua *corporalidade e expressão física*, na medida em que assumem uma outra forma de se expor no espaço público. O casamento implica que aceitem limitar alguns dos seus movimentos na esfera pública, não só porque passam mais tempo em casa mas também para reduzir a sua exposição pública. Exige que mudem a sua aparência, substituindo as *jeans* e camisas da juventude pelas *jilāba-s* e véus, tal como aconteceu no caso de Maryam. Por exemplo, muitos maridos sentem-se no direito de impedir as mulheres de viajar sozinhas, dentro ou para fora do país. A filha da presidente da associação queria assistir, com outra funcionária da associação, a uma formação (sobre violência doméstica) em Casablanca. Quando lhe perguntei quando iria, disse-me que a viagem ainda não estava confirmada. Precisava de saber se a sua mãe também iria, porque só assim o marido o permitiria. Muitas vezes, as mulheres não apresentam uma razão concreta para este tipo de impedimentos por parte dos maridos (questionei quais os medos que poderiam ter e nenhuma resposta concreta me foi dada). Na realidade, razões religiosas podem ser apresentadas, como vários *hādīth-s* que reportam que a mulher só pode viajar acompanhada de um *mahram* (ou seja, um parente com quem o casamento seria considerado incestuoso, pais, avós, irmãos). No entanto, limitam-se a repetir que os maridos não gostam, que é um costume antigo e que essa realidade não iria mudar tão cedo. A funcionária da associação afirmava que muitos maridos sentem-se perturbados quando outros homens os questionam sobre as liberdades permitidas às mulheres, como se tal os colocasse em causa como figuras maritais. Mas, no fundo, o que está em causa, é a persistência de uma concepção generalizada de que os direitos do marido incidem sobre a corporalidade da mulher – não só a sua aparência, como a sua movimentação.

Muito embora seja assim que muitas mulheres e homens concebem o casamento e as diferentes responsabilidades e direitos que ele implica, existe um choque entre o ideal (o que é expectável) e as condições práticas da sua concretização. Nem sempre os maridos conseguem encontrar um trabalho bem pago. Entre os jovens rapazes é particularmente difícil cumprir tal requisito e, por isso, nem sempre contam toda a verdade às raparigas e às suas famílias sobre as suas reais condições económicas, alimentando o sonho ou a expectativa de que o negócio vá dar certo ou que venham a ser contratados para um trabalho bem pago.

De acordo com os dados estatísticos de 2006, a população activa desempregada caracteriza-se pela sua juventude. 39,1% dos desempregados têm menos de 25 anos (37,0% em meio urbano e 47,9% em meio rural, num país onde a escola é abandonada cedo) (Royaume du Maroc, 2006). Este desencontro entre expectativas e condições reais vem redefinir a moralidade do casamento, onde a obediência e a autoridade são dois pólos que estruturam a união conjugal, pólos esses que se legitimam nas assimetrias de género. Para o marido, a autoridade é resultado da sua maior exposição às adversidades do mundo, conseguindo providenciar pela família. Para a mulher, a obediência, manifesta primeiramente na mudança da corporalidade, é a expressão de um consentimento, que supõe que ela seja dispensada de assumir encargos económicos. Até 2004, a Lei da Família atribuía ao marido o papel de decisor e chefe do casal. Tal veio a ser modificado, em parte graças às reivindicações das ONG feministas e de direitos humanos.

As expectativas masculinas em relação ao casamento assentam na ideia da mulher como responsável da casa. De acordo com o inquérito realizado por Moustafa Aboumalek (1994) entre a população de Casablanca, sobretudo de baixo estrato social, o ideal da mulher doméstica é vigente. O autor constatou que pelo menos três quartos da sua amostra de esposos se mostram hostis à ideia da mulher exercer uma profissão. Esta concepção encontra-se ligada a noções sobre a masculinidade e a feminilidade; o domínio doméstico pertence à esfera de acção da mulher enquanto o trabalho público e a exposição são vistos como masculinos. No que se refere ao casamento, a principal qualidade do cônjuge ideal, identificada no Inquérito Nacional sobre os Valores levado a cabo no âmbito do Relatório «50 anos de desenvolvimento humano em Marrocos e perspectivas para 2025», é a justiça e a seriedade, seguidas de qualidades diferenciadas

para homens e mulheres: a origem familiar e a *hadga*<sup>68</sup> são qualidades procuradas na mulher e o salário estável no homem (Bourquia et al. 2005). O mesmo inquérito identifica que 79% dos inquiridos consideram que a obediência da esposa ao marido favorece a harmonia no seio da família, 12% não são a favor de uma obediência sistemática e apenas 4% desaprovam o princípio da obediência da mulher<sup>69</sup>. No entanto, estas expectativas nem sempre são alcançadas uma vez que são frequentemente as mulheres que têm maior facilidade em encontrar trabalho, não só pela própria natureza do mercado de trabalho (marcadamente informal), mas também porque facilmente mobilizam as suas redes de solidariedade (cf. Mir-Hosseini, 1993).

Ao longo do séc. XX e em contexto urbano, as mulheres saem de casa como trabalhadoras assalariadas para as fábricas (em 2012, 49,2% dos empregados da indústria têxtil são mulheres), como domésticas (33,6%), ou ainda, trabalhando nos serviços sociais fornecidos à comunidade (41,6%) (Royaume du Maroc 2013)<sup>70</sup>. Ora, o trabalho assalariado assumiu assim um papel central na vida de muitas mulheres (no campo, esse trabalho sempre existiu e inscreve-se no âmbito das relações familiares), o que veio a influenciar as dinâmicas familiares e como já referido, as expectativas de reclusão e segregação, tanto de homens como de mulheres<sup>71</sup>.

Por isso é frequente que, quando os maridos não conseguem assumir essa responsabilidade, sejam elas a fazê-lo. A análise dos *dossiers* de 47 mulheres que foram à AFBK em 2011, mostra que 35 referem não ter qualquer profissão. Entre as mulheres menos instruídas, o trabalho não representa à partida uma forma de emancipação ou de melhor qualidade de vida. É antes do mais uma necessidade que se impõe quando os maridos não conseguem trazer o suficiente para casa, ou finalmente, quando se divorciam. Entre as classes populares e médias baixas, o trabalho é frequentemente informal, esporádico, extremamente mal pago e, para as mulheres, nem sempre em

---

<sup>68</sup> Uma qualidade associada à actividade física da mulher, sobretudo nas tarefas domésticas.

<sup>69</sup> Num inquérito realizado nos anos noventa aos jovens entre os 12 e 30 anos, foi perguntado qual o grau de obediência que a esposa deve ao marido. Entre os jovens do sexo masculino 49,4% considerava que deve obedecer frequentemente, 47,5% responderam que deve obedecer por vezes e apenas 3,1% responderam que não deve obedecer. Entre as jovens do sexo feminino, 18,8% responderam pela obediência frequente, 73,3% responderam por vezes e 7,9% afirmaram que não deve qualquer obediência (Bourquia et. Al. 2000). Estas respostas mostram que a obediência é, mesmo entre os jovens, um importante valor atribuído ao sexo feminino dentro da unidade conjugal.

<sup>70</sup> Optou-se por utilizar, quando possível, os dados de 2012 pela maior proximidade ao momento de realização do trabalho de campo (em 2011). A variação de categorias demográficas presentes nos vários documentos estatísticos obriga a que nem todos os dados possam referir-se ao mesmo tipo de informação recolhida ou contemplar sempre um intervalo de anos, o que permitiria uma comparação temporal.

<sup>71</sup> Apesar desta cada vez maior presença das mulheres nas actividades assalariadas, as estatísticas continuam a indicar uma maior taxa de feminização entre a população (+ 15 anos) inactiva do que entre a população activa (incluindo ocupada e desempregados). Ver mais à frente os dados estatísticos.

locais vistos como apropriados (ou seja trabalhos que envolvem exposição pública e contacto com homens estranhos à família) (cf. Jansen 1987, Macleod 1991). A condição laboral ou situação no emprego/na profissão das mulheres para 2012 em contexto urbano é a seguinte: 20,3% da população feminina é assalariada, 14,7% é independente ou empregador, 57,3% realiza ajuda familiar<sup>72</sup> e 44,2% tem «outro estatuto» (Royame du Maroc 2013). O conceito estatístico de trabalho informal é difícil de quantificar, mas esta categoria de «outro estatuto» parece referir-se à amálgama de situações de emprego a que nos temos vindo a referir e que caracteriza a realidade predominante das vidas das mulheres das classes populares marroquinas. Como refere Ennaji: «Uma parte considerável da mão-de-obra feminina é iletrada e ocupa empregos não especializados ou semiespecializados. Consequentemente, uma taxa de empregabilidade mais alta entre as mulheres não significa necessariamente um maior grau de desenvolvimento económico das mulheres.» (Ennaji 2011:205).

Quando trabalham, as mulheres acabam muitas vezes por assumir o sustento da família. Em termos estatísticos, a proporção de unidades domésticas dirigidas por mulheres é reduzida, muito embora tenha aumentado entre 1960 (11,2%) e 1971 (16,9%) (Lfarakh,1998:108), motivada pela viuvez, o divórcio ou o abandono da família pelo marido (*Ibid.*, Chekroun 1996). Como refere Ziba Mir-Hosseini, que analisou casos referentes a disputas matrimoniais nos tribunais de Rabat e Salé:

«Os casos em tribunal que envolvem os pobres retratam uma situação em que, contrariamente ao modelo legal, as mulheres são economicamente activas e contribuem tanto como os seus maridos para a economia da unidade doméstica. Nalguns destes casos, a capacidade salarial da mulher é muito superior à do marido. Isto é particularmente verdade em Marrocos, onde a presença das mulheres é muito visível no mercado de trabalho. (...) Estas realidades económicas entre os pobres cidadãos vão contra o próprio fundamento do modelo legal do regime matrimonial, que se baseia na capacidade dos homens de sustentarem a família sozinhos. As expectativas relativas aos papéis ideais exigem que os homens sejam responsáveis por governar a casa, ao passo que na prática as mulheres estão mais na liderança. É o choque entre o ideal e o possível que se encontra na origem das disputas matrimoniais entre os pobres, particularmente em Marrocos. (...) Duas respostas comuns por parte dos homens a estas tensões são a violência e o abandono.» (Mir-Hosseini 1993:120/121)

---

<sup>72</sup> A taxa de feminização do emprego segundo a situação de «ajuda familiar» é sobretudo alta em contexto rural: 60,1%. Em contexto urbano representa 24,3% (Royaume du Maroc 2013). Esta discrepância deve-se ao facto de muito do trabalho incluído dentro de «ajuda familiar» ser o agrícola ou florestal (apanha de lenha por exemplo, uma actividade essencialmente feminina)

À semelhança do que Ziba Mir-Hosseini encontrou para os casos que analisou nos tribunais, também na Associação a violência e o abandono são respostas dos maridos ao desencontro entre aquilo que eles concebem como sendo o modelo socialmente valorizado e a sua vivência real. Em Essaouira, a impossibilidade de viver apenas com o rendimento de uma única pessoa é muito sentida entre os mais pobres, visto que a indústria é praticamente inexistente, o porto de pesca é rudimentar e o turismo é uma actividade sujeita a grandes oscilações anuais do número de visitantes. A região agrícola envolvente sofreu duas décadas de grande seca e muitas famílias migraram para a cidade à procura de uma vida melhor, que nem sempre encontraram. Nestas circunstâncias, os maridos sentem-se incapazes de garantir aquilo que o casamento implica. A violência, o abandono e a negligência familiar são em parte a manifestação deste desencontro.

Abu-Lughod afirma que a modernidade, entre os beduínos do Egipto, veio precisamente tornar as esferas económicas de menor interdependência entre homens e mulheres. A subsistência dos beduínos era baseada nos rebanhos e nos campos e homens e mulheres trabalhavam conjuntamente. A introdução de modos de subsistência dependentes de uma economia monetária relegou as mulheres para a esfera doméstica, confinando-as a um domínio separado e economicamente desvalorizado (cf. Abu-Lughod 1988). Também Vanessa Maher (1974) notou, ainda nos anos oitenta, que o estatuto matrimonial das mulheres da cidade era maior do que as mulheres do *qaṣr* (da aldeia), muito embora aquelas fossem mais isoladas que estas. De acordo com a autora, as mulheres da cidade, detendo um maior capital económico e simbólico, devido em parte ao casamento, eram mais dependentes da unidade conjugal do que as mulheres do *qaṣr*, o que garantia às últimas maior liberdade de movimentos e de divórcio. As mulheres da cidade, frequentemente originárias de outras regiões, tinham cortado os elos com a família extensa e isso colocava-as numa situação de maior dependência do marido. Maher analisou mudanças nas concepções de conjugalidade comparando a vida urbana e a vida rural. Pode-se afirmar que estas análises acabam por mostrar a valorização da vida doméstica como um sinal de modernidade, sobretudo em contexto urbano. Por essa razão, muitos homens e mulheres vêem a vida doméstica da mulher como um ideal a cumprir; no entanto, as condições reais nem sempre permitem que assim seja.

Porém, os dados estatísticos indicam que, apesar das dificuldades, muitas mulheres da cidade declaram não ter qualquer actividade. Assim, de acordo com dados

de 2007, 80,4% das mulheres em contexto urbano com mais de 15 anos declaram-se inactivas (61,8% destas são domésticas) e 15,5% são activas com ocupação. No contexto rural, 62,3% são inactivas (53,3% são domésticas) e 37,1 % são activas com ocupação (Royaume du Maroc 2008). Esta tendência é visível também nos dados estatísticos de 2012: em contexto urbano, 14% das mulheres são activas e encontram-se ocupadas e 82,4% são inactivas, por oposição ao contexto rural onde 34,9% são activas com ocupação e 64,4 % inactivas (Royaume du Maroc 2013)<sup>73</sup>. Como se pode ver, apesar da redução em contexto urbano das mulheres que se declararam inactivas, os dados evidenciam a preponderância estatística de modelos familiares baseados na dedicação exclusiva da mulher ao agregado familiar (o que não exclui que, apesar de se declararem inactivas, venham a realizar actividades esporadicamente, sobretudo no âmbito familiar).

Para Mernissi (2011 [1985]), o homem experimenta frustração e ressentimento nas condições económicas actuais, visto que a lei dá-lhe o direito de controlar os movimentos da sua mulher, mas a necessidade obriga-a a trabalhar (e portanto reduzindo essa possibilidade de controlo). Muita da violência exercida pelos homens está associada a esta tensão entre ideal e real. Mas, para muitas mulheres, o desejo de não trabalhar é também um sinal de prestígio social que desejam alcançar. Neste sentido, nem sempre os interesses divergem. Nem todas as mulheres procuram autonomia económica ou pessoal (embora encontrem, como veremos adiante, espaços e situações que lhes permitem tê-la).

O isolamento da unidade conjugal pode aliás provocar *stress* e dificuldades emocionais às mulheres. Muitas deslocam-se para outras cidades quando se casam e aí encontram-se sozinhas, desprovidas das suas redes de vizinhança e familiares, o que acentua a sua dependência face ao marido e a sua solidão e sensação de desapego. Maryam reforçava isso constantemente. Estava longe da família e não conhecia ninguém em Casablanca e ainda tinha que partilhar o seu quotidiano com dois irmãos (homens) do marido, muitas vezes quando este não estava presente. Não era apenas as dificuldades económicas vividas pelo casal que eram difíceis para Maryam, mas sim a sua solidão e dependência emocional do marido. Maryam afirmava querer um marido que fosse rico para que ela não tivesse que trabalhar. No entanto, o reverso da moeda é a dependência do marido, não só económica mas também emocional. Muitas vezes as

---

<sup>73</sup> Em 2012, a média nacional é: 26,1% da população activa ocupada com mais de 15 anos era feminina. A população feminina representa 75,2% da população inactiva (Royaume du Maroc 2013).

mulheres ficam sozinhas em casa e caso vivam longe do seu local de origem levam tempo a construir outras relações de igual proximidade, como as que têm com os membros da sua família. Maryam, por exemplo, afirmava não ter desenvolvido relações de proximidade com ninguém durante o tempo que viveu em Casablanca (aproximadamente dois anos).

Quando Maryam pede ao marido para ir para Essaouira durante a gravidez obteve uma resposta que para ela não demonstrava preocupação e afecto. Não insistiu, mas a mágoa ficou. Ela estava ali, passando por uma gravidez sozinha, sem o apoio da mãe e das irmãs e achava que o marido, numa posição de autoridade (podendo ou não aceitar o seu pedido), poderia ser bondoso para com ela, deixando-a ir. Quando estava em casa e terminada a gravidez tornou-se claro que não queria voltar a Casablanca. Os pais de cada um reuniram-se para tentar chegar a um consenso e convencê-la a voltar para casa. Mas ela não queria mais.

Como se pode verificar, a conjugalidade implica determinadas relações hierárquicas, que no entanto dependem das responsabilidades assumidas e esperadas por homens e mulheres. Mas as decisões da unidade conjugal enredam-se também noutras dinâmicas de tipo familiar mais alargado. Vejamos que tipos de negociações são realizados e que outras expectativas e desencontros as determinam.

## AS DECISÕES PESSOAIS E AS DECISÕES DOS OUTROS

Alguns dos problemas que afectam as mulheres em Marrocos estão relacionados com o difícil equilíbrio entre a necessidade de responder às exigências de uma sociedade profundamente hierárquica e as aspirações de uma certa autonomia, expressão da «modernidade». Trata-se de uma procura de independência face às decisões conjugais. No meu trabalho de terreno, encontrei duas situações onde este desafio foi especialmente visível no âmbito da vida familiar: por um lado, os frequentes problemas que as mulheres jovens têm com as sogras, sobretudo se vivem na sua proximidade ou até na mesma casa; por outro lado, os casos de mulheres que se casam contra a sua própria vontade, sendo a decisão tomada pelo pai ou o irmão.

A intervenção da sogra na relação entre os esposos assenta num princípio de hierarquia etária. A mulher jovem deve manifestar submissão face à mãe do seu marido, nutrindo a expectativa de que, com o tempo, a relação de forças se vá reequilibrando e ela vá adquirindo o prestígio social que o facto de ser casada, mãe e dona de casa

implica. Em suma, o estatuto social de uma mulher é dependente da escolha de um «bom» casamento, de conseguir ter filhos, de ser paciente face ao marido e, finalmente, de saber gerir bem a casa, sobretudo cozinhar bem e manter a casa limpa. Antigamente, dizem-me, no dia após o casamento, era hábito a sogra pedir à jovem rapariga para cozinhar um *tājīn* de peixe, um prato especialmente difícil, dada a preferência dos marroquinos pela carne.

Várias mulheres que recorrem à Associação referem que, a par da violência praticada pelos maridos, são também sujeitas à violência da sogra. Muitas acabam a decidir-se pelo divórcio por esse motivo. Tal pode ser ilustrado pelas histórias de Rachida e Hanane.

Rachida tinha 18 anos quando se casou com um homem de 32 anos. Ele era amigo do noivo de uma amiga dela. Saíram algum tempo e ele pediu-a em casamento. Fizeram o noivado durante alguns meses mas só depois de se casar é que Rachida veio a descobrir que a família dele, principalmente a mãe e a irmã, não queriam que ele se casasse com ela. Queriam que se casasse com uma rapariga com meios financeiros, cujas redes familiares permitissem um bom trabalho para o filho. Ora Rachida é de uma família pobre. O pai é comerciante, compra e vende vestuário e a mãe trabalha numa fábrica de peixe, um indicativo social da precariedade económica da família. Estiveram casados durante cinco anos e, de acordo com Rachida, os primeiros três anos, enquanto viviam em Essaouira, correram bem. O marido é cozinheiro de profissão, tendo trabalhado durante algum tempo num *riyād*<sup>74</sup>, mas as oscilações turísticas não lhe permitiam usufruir de um salário estável e, por isso, decidiram mudar-se para Marraquexe, onde a família dele prometia que lhe arranjará um bom trabalho. Uma vez lá, a relação entre ambos deteriorou-se. Foram viver para a casa da família dele. Quase imediatamente Rachida sentiu que a cunhada e a sogra lhe tornavam a vida difícil, criticando-a perante os vizinhos, afirmando abertamente que ela não merecia o marido que obtivera. Segundo a jovem esposa, foi impossível impor-se perante a família do marido e, muito embora se tivessem dado bem no início do casamento, a mudança para o novo contexto obrigou-a ao divórcio. O marido colocou o pedido de divórcio no tribunal e sugeriu um divórcio de comum acordo, onde ela aceitasse desistir dos seus

---

<sup>74</sup> Termo que designa um tipo de arquitectura magrebina, uma casa de gente endinheirada, caracterizada por não ter janelas para o exterior, no centro interior é composta por um pátio, que pode ser ou não a céu aberto. Este tipo de construção, muitas vezes com jardim e fontes de água, permitia a criação de uma atmosfera agradável e pouco quente, refrescante nas horas de maior calor. A palavra veio a ser utilizada para designar os hotéis ou pensões que se encontram neste tipo de construção.

direitos. No entanto, Rachida exige que ele lhe pague a pensão alimentar referente ao período durante o qual, ainda casada, teve que viver em casa dos seus próprios pais. Durante a minha estadia de terreno, o advogado da associação estava a prosseguir judicialmente essa exigência.

Hanane tinha 21 anos. Encontrava-se a realizar a formação em cozinha fornecida pela Associação quando a entrevistei. Disse-me que estava ali por causa da formação, mas que não foi através do advogado da associação que se divorciou. A decisão do casamento foi da responsabilidade da família. O marido foi a casa dos pais dizer que estava interessado em casar-se. Muito embora a família não o conhecesse a ele nem à sua família, insistiram com Hanane para que se casasse, dizendo que era já altura de o fazer. Num primeiro encontro antes do casamento, com as duas famílias presentes, ele disse-lhe que, com o tempo ela iria aprender a amá-lo. Parecia gentil. Logo após o casamento, porém, quando se mudaram para Agadir começaram a surgir problemas. Primeiro, porque eram vizinhos da família dele e Hanane afirma que estes a maltratavam. A sogra queixava-se da forma como Hanane cuidava do marido, de que não o alimentava bem e de que o obrigava a fazer despesas que iam muito para além das suas possibilidades. Com o tempo e devido a pressões familiares, o marido foi-se tornando violento. Após sete meses apenas, Hanane decidiu divorciar-se. O marido, porém, resiste à ideia, não quer pagar-lhe o dote que ela trouxe nem a pensão alimentar. Quando decidiu divorciar-se, Hanane não teve apoio da sua família. Achavam que a culpa das coisas estarem a correr mal era mesmo dela e não acreditavam que ele lhe batia. Mas depois de ela ter voltado à casa dos pais constataram que ele não a veio buscar e acabaram por aceitar que se divorciasse. Depois do divórcio, Hanane foi viver com uma irmã. Na altura que a conheci, o divórcio ainda se encontrava em curso e o marido faltava frequentemente às convocações para se apresentar no tribunal.

Estes casos têm por finalidade ilustrar quão difícil é o equilíbrio entre mulheres que se encontram em diferentes posições familiares. Os relatos que apresento são sem dúvida uma versão, aquela a que tive acesso, mas não deixam por isso de ser característicos das dinâmicas em jogo. Hildred Geertz (1979), no seu famoso estudo sobre o bairro Aldun em Sefrou, refere que, muito embora a virilocalidade seja apresentada como uma preferência, ela é evitada devido às disputas entre uma mulher e a sua sogra. Soraya Altorki (1986), responsável por um estudo sobre as mulheres da elite na Arábia Saudita, evidencia como a nova geração prefere residir neolocalmente, desejando criar uma independência do novo agregado face à família mais extensa. A

alteração dos padrões de residência revela que não são apenas as mulheres que desejam independência face às sogras, mas também os seus maridos, que querem assumir a chefia do novo agregado familiar e não depender do pai. As «novas casas» dos casais jovens são menos segregadas espacialmente, homens e mulheres partilham espaços ou alternam-nos no seu uso. De acordo com Altorki, estas práticas demonstram importantes mudanças nas relações homem-mulher, uma vez que entre a geração mais velha, o espaço era organizado para manter a segregação, o «mundo dos homens» e o «mundo das mulheres» (cf. Altorki 1986:34). Esta diferente utilização do espaço da casa por homens e mulheres foi igualmente analisada por Pierre Bourdieu na Argélia, onde identificou uma série de oposições que distinguem os sexos e as suas actividades e que se entrecruzam com noções de honra e de pureza e poluição. O que Altorki demonstra é que a mudança dos padrões de residência indica uma diferente gestão da casa no seu interior e uma maior cooperação entre os esposos.

Em Marrocos é habitual que, após o casamento, a nova família resida perto ou na casa da família do marido. O inverso só acontece quando a família da mulher é mais rica, usufruindo de um estatuto social superior à do marido. Entre as classes populares, porém, este tipo de opção é desprestigiante para o marido, porque mostra a sua origem mais humilde mas também a incapacidade de criar uma nova casa, para si e para a sua família. Muitas mulheres aceitam a residência virilocal, na expectativa de que tal contribua para poupanças que permitam construir posteriormente uma casa própria. O desejo da constituição de uma casa neolocal representa uma procura de autonomia, tanto por parte do marido como da mulher.

A presidente da Associação referiu que hoje em dia muitas jovens mulheres já não suportam a autoridade da sogra, que acusam de querer fazer delas empregadas domésticas, para realizar as limpezas e servir o chá quando têm visitas. Lembro-me de uma funcionária da Associação contar-me que as sogras controlam inclusivamente a actividade sexual do novo casal, através do número de vezes que tomam banho<sup>75</sup>. A vigilância dos comportamentos sexuais do novo casal e especialmente da nova nora é algo que Jansen (1987) já havia identificado na vizinha Argélia: «A residência patrilocal e a falta de espaço na casa adicionam a supressão da expressão sexual. Um jovem casal é cuidadoso em esconder todos os sinais da sua relação sexual em frente aos seus

---

<sup>75</sup> A prática religiosa obriga a que depois do acto sexual e por forma a poder realizar as orações, seja necessário uma purificação maior chamada *Al-ghasl*, que implica a passagem de água por todo o corpo e que se opõe à limpeza menor (*al-wuḍū*), onde apenas as mãos, os antebraços, os cotovelos, a cara, a cabeça e os pés até ao tornozelos são ritualmente passados por água.

parentes masculinos. Qualquer manifestação de afecto em palavras ou gestos é tabu.» (1987:171). Quando as condições económicas e de habitação são precárias, a privacidade é algo difícil de alcançar, e isso abre caminho para uma vigilância apertada por parte das sogras e a necessidade de cuidado extremo por parte das noras face aos seus sogros.

Ora o que se pode observar é uma tendência para as unidades domésticas neolocais serem um requisito que as mulheres cada vez mais exigem aos maridos. Esta mudança de expectativas obriga a uma maior preparação monetária por parte do marido, obrigado a alugar/comprar uma casa e a recheá-la. As estatísticas marroquinas comprovam aliás esta tendência crescente para a formação de unidades domésticas conjugais neolocais, em detrimento das famílias extensas, caracterizadas como tradicionais. Segundo o Inquérito Nacional à Família, realizado em 1995, as unidades familiares conjugais constituem a fracção mais importante das casas marroquinas; 51,1% em 1982 e 60,3% em 1995, constatando-se um aumento do número de famílias nucleares (Royaume du Maroc 2005). A maioria é bi-parental, composta por um pai, uma mãe e filhos solteiros. A análise das unidades complexas mostra uma realidade muito diversa, mas predomina a co-habitação de três gerações, frequentemente com laços de parentesco entre si: representam 64,2% dos diversos tipos de unidades complexas e 21,6% do conjunto das unidades domésticas marroquinas (Lfarakh,1998:113). Aliás, no que se refere ao período entre 1955 e 1982, existe uma diminuição significativa da proporção de famílias alargadas, de 20% para 10% em benefício das famílias nucleares, que aumentou de 29,5% em 1955 a 82,2% em 1982 (Chekroun 1996:24). Mas a habitação familiar em prédio, que é habitual em Marrocos, onde cada casa/andar corresponde a um membro da família e seu agregado, desafia estes parâmetros de análise, já que é uma solução de organização espacial do agregado conjugal mas que mantém a proximidade com a família extensa.

Nas nossas conversas, a presidente da Associação insistiu frequentemente que muitos dos casamentos não correm bem porque nem sempre é feita a devida prospecção por parte dos pais, de forma a saber se aquele homem e aquela mulher seriam realmente adequados um para o outro e qual a real viabilidade do novo projecto conjugal. A urgência de casar uma filha é comum quando surgem dificuldades económicas para sustentar os filhos homens. Os casamentos escolhidos por decisão dos pais nem sempre respeitam as vontades pessoais dos cônjuges (particularmente das mulheres).



Ilustração nº 6: Após o sacrifício do carneiro no *'Id al-Adha*, lava-se o sangue do chão, preparam-se os pulmões, o coração, os intestinos, a cabeça e só depois as carnes. Nesta fotografia, sogra e nora antes de começarem o trabalho de limpeza do animal.

Várias mulheres com quem falei casaram-se por escolha dos pais e não se sentiram violentadas por o fazer. Uma das mulheres que conheci na Associação, e cuja história não envolvia violência conjugal, referiu-me que a escolha do seu casamento foi dos pais e ela confiou plenamente neles. Inicialmente, a convivência com a sogra na aldeia foi difícil mas ela decidiu ser paciente. Anos mais tarde tudo se resolveu, quando veio viver para Essaouira com o marido, por este ter conseguido um emprego como funcionário público. De acordo com o Inquérito Nacional da Família realizado em 1995 (Lfarakh 1998:114), a escolha livre do primeiro cônjuge é pouco frequente; apenas 16,1% das mulheres interrogadas o fizeram. Dois terços dos casamentos marroquinos (64,8%) são escolhidos por um ou dois dos pais, sobretudo no que se refere à escolha dos maridos das filhas (*Ibidem*). O casamento por livre escolha é mais frequente entre os quadros médios/superiores e as profissões liberais (76,63% no primeiro caso e 77,03% no segundo), assim o indica Aboumalek (1994).

São várias as razões pelas quais se escolhe um casamento com um parente próximo. Uma delas (a outra será discutida no capítulo IX) é a redução da possibilidade de surpresa e de conflito entre mulheres. Jansen mostra, já na década de oitenta que, muito embora os jovens continuem a casar-se com pessoas apresentadas/escolhidas pelos pais, as narrativas do amor nas escolhas matrimoniais estão presentes e que cada vez mais os pais as integram no momento de fazer a escolha:

«A maioria dos jovens argelinos ainda se casa com os esposos que a família arranja para eles. A maior parte dos argelinos não partilha a visão europeia de que um casamento arranjado diminui a qualidade da relação entre os esposos. Porém, cada vez mais pais incluem a existência de amor como uma pré-condição para um casamento bem-sucedido. Por ‘amor’ entendem que os membros do potencial casal devem mostrar que gostam um do outro. O número de casamentos por amor aumenta, mas reparei que um bom número de parceiros escolhidos pelos próprios são primos. Entre primos há mais oportunidade de se relacionarem do que entre raparigas e rapazes que não sejam aparentados.» (Jansen 1987:168)

Alguns autores têm alertado (p. ex. Langford 1999) para a visão eurocêntrica que coloca o amor como o motor da escolha do parceiro conjugal, manifestando-se nas decisões pessoais. Os discursos do amor mapeiam o imaginário das mulheres marroquinas, que se expressam, por exemplo, no canto e poesia popular. Mas talvez o que seja importante identificar não é o eurocentrismo da noção de amor. É antes que forma e como essa

disposição vem a ser incorporada nas escolhas matrimoniais, articulando decisões pessoais e as decisões dos outros.

## HUBB E TECNOLOGIAS

No salão, o som da música do filme da festa de casamento (*al-'urs*) de Soraya misturava-se com a gritaria das crianças. As mulheres presentes comentavam as roupas, os cabelos, os momentos altos da festa. Soraya é filha do irmão de Maryam (Abdelatif ver carta genealógica 4, em anexo, p. 300), um dos mais ricos segundo me contou (apesar disso ele não a ajudou quando ela se divorciou). Reparei que, contrariando as fotografias de casamento que já tinha visto, onde as mulheres têm um ar tristonho<sup>76</sup> (ou encenam esse ar), a noiva estava particularmente sorridente e feliz. Comentei isso com a Maryam, que me contou a história de Soraya. A rapariga tinha casado primeiramente sem contrato de casamento, apenas com a recitação da *Fātiḥa* e uma festa<sup>77</sup>, algo que é comum e que serve para avaliar a compatibilidade do casal. Mas não gostava do marido, um primo distante que tinha sido escolhido pelo seu pai. Nessa altura, ela gostava de outro homem. Meses depois do casamento, com a ajuda da irmã da Maryam e de uma outra mulher, Soraya decidiu fugir de casa. Maryam afiançava que depois da fuga o pai tinha compreendido a infelicidade da filha (graças também à insistência das demais mulheres da família) e que tinha aceitado que ela se casasse com aquele homem de que gostava, o seu actual marido. Daí que Soraya, na nova festa de casamento, expressasse a sua felicidade, contrariando a por vezes recomendada etiqueta de tais festejos.

Maryam dizia-me que Soraya não suportava o primeiro marido, escolhido pelo pai, e era essa repulsa que a tinha feito fugir de casa. As duas mulheres que a ajudaram a escapar temiam que o casamento pudesse ter consequências desastrosas (um suicídio,

---

<sup>76</sup> Davis notou no seu trabalho de campo que, durante o casamento, a disposição da noiva não é a da «emoção e entusiasmo que os ocidentais associam à noiva, mas sim uma [disposição] triste, calma e até chorosa.» (1987:34) Uma importante razão para tal manifestação é o facto de, como já foi referido anteriormente, a mulher passar a residir patrilocalmente, longe da sua família, e ter que assumir novas responsabilidades na nova casa, muitas vezes numa posição de submissão face à sogra. No entanto, esta tristeza é frequentemente performativa.

<sup>77</sup> Actualmente a Lei da Família obriga a que qualquer casamento tenha um contrato de casamento formalizado pelo *'adl* (ver significado do conceito na nota de rodapé 81, p.163), no entanto, em algumas zonas, o contrato é apenas acordado entre famílias. Tais casamentos são comumente conhecidos em Marrocos como casamentos da Fatiha (*zawāj al-fātiḥa*), na medida que se concretiza através da recitação da *Fātiḥa* (a primeira sura do Alcorão) perante duas testemunhas, que torna a relação válida do ponto de vista religioso, ou seja, as relações sexuais deixam de ser consideradas pecado (*zinā*). Em termos sociais é a festa que marca o casamento. Muitas vezes, só depois do casamento pela Fatiha e da festa é que o casal regulariza a situação em termos contratuais registando o casamento no *'adl*.

um desaparecimento, ameaças recorrentes por parte de Soraya), o que mostra que se a vigilância feminina é normativa, a solidariedade também se organiza socialmente para desafiar a ordem estabelecida e é conjunturalmente expedita. Mas o sucesso destas mulheres é dependente também das características que lhe são socialmente imputadas, argumento para a inferioridade feminina. É a emotividade e impulsividade femininas que abrem o espaço para desafiar as condutas masculinas, guiadas, diz a sabedoria popular marroquina, pela razão. É também, às mulheres da família da esposa, que cabe zelar pelo bem-estar desta, já que dificilmente vai encontrar semelhantes preocupações por parte das mulheres da família do marido, que avaliarão o seu comportamento no seu novo desempenho (o que não impede, obviamente, que em muitas situações se relacionem bem). Foi ainda, segundo me disse Maryam, a insistência das mulheres da família que levaram o pai de Soraya a desistir desse casamento e a compreender que, muito embora aquela união pudesse ter algum interesse para ele, não representava nada para a filha.

Esta história é um bom ponto de partida para falar da importância que o «amor» (ou a ideia dele) desempenha no imaginário de mulheres e homens em todo o mundo e sem exceção em Marrocos. São vários as autoras (Mernissi 2011 (1985), Maher 1974, entre outros) que alertam para a fragilidade do laço matrimonial em Marrocos, numa sociedade em que as solidariedades do parentesco consanguíneo se sobrepõem ou ultrapassam frequentemente as da conjugalidade. No entanto, e apesar disso, a estabilidade matrimonial é procurada e desejada e os casamentos longos, sobretudo de pais ou avós, são vistos como referências, por oposição aos dos tempos modernos, frequentemente criticados pela ascensão de outros valores e expectativas.

As relações entre homens e mulheres fora do casamento são sujeitas a uma grande vigilância por parte das famílias e nem sempre são bem vistas, especialmente para as mulheres. Por isso, a escolha de um casamento nem sempre implica um conhecimento do carácter da pessoa. O carácter da pessoa é avaliado em função da sua família:

«A insegurança e a desconfiança são características de uma sociedade onde o conhecimento mútuo enfraqueceu, sem dar lugar a um anonimato legítimo e triunfador. A proximidade, que funciona como agente de regulação quando os casamentos se decidem ao nível das famílias, oferece uma segurança. (...) A homogamia é frequentemente apresentada como a base para o acordo e, portanto, para o sucesso de um casamento.» (Bennani-Chraïbi 1995:131,132)

Por essa razão, antes de um casamento, as famílias fazem uma prospecção entre vizinhos e conhecidos, de forma a obter informações que as ajudem a fazer uma ideia mais adequada da pessoa a escolher. Mas isto não implica que as famílias estejam menos interessadas em corresponder às expectativas dos filhos e das filhas, especialmente se compreenderem que preferem um parceiro em concreto.

Um exemplo disso é o caso de Wafa que, vinda de uma família muito conservadora, se tinha casado pela segunda vez antes de eu chegar a Essaouira. Wafa dava aulas de formação no Instituto de Tecnologias Aplicadas de Essaouira e foi aí que o seu futuro marido (Abdellah) se assumiu como pretendente. Segundo me contou, assim como a sua mãe, gostaram um do outro mal se viram. O rapaz pediu-lhe então para sair, convite que Wafa declinou dizendo-lhe que não era dessas raparigas de sair, e segundo me confirmou a sua mãe, esta era uma forma dos rapazes testarem de que tipo de rapariga se tratava. A aceitação de uma saída pode pôr em causa a reputação de uma rapariga, porque assim se avalia a sua disponibilidade para encontrar frequentemente («fréquenter» em francês) rapazes. Então as irmãs dele foram à casa da mãe da rapariga, falar com ela e explicar-lhe as intenções do rapaz, tentando encontrar um amigo comum entre o pai de Wafa e Abdellah. É desta forma que muitas propostas de interesse são averiguadas pela família, iniciando-se com as mulheres, para passar a um nível mais formal entre os homens. Encontrar um amigo comum entre os homens permite criar uma noção de proximidade e obter informações mais adequadas sobre as respectivas famílias. Abdellah foi com o amigo visitar o pai da Wafa ao seu local de trabalho e aí explicou as suas intenções.

Depois disto, os pais de Abdellah fizeram uma visita à casa dos pais da Wafa, e a sua mãe informou-os que a filha já era divorciada. O rapaz ficou chocado quando descobriu esta informação e afirmou precisar de tempo para reflectir sobre o seu inicial interesse de casamento. Então a mãe de Wafa explicou-me que nunca se deve mentir, que se deve sempre dizer a verdade sobre os defeitos e as qualidades de uma filha e todas as condições, para não haver desilusões depois do casamento. Poucos meses depois da apresentação, fizeram o acto de casamento e depois disso a festa. A mãe de Wafa disse ainda às irmãs de Abdellah que não era por terem uma filha divorciada que a queria casar. O importante para eles era casá-la bem, não pelas questões materiais, mas porque queriam que a filha pudesse ter uma vida sem problemas, o que não havia sucedido no seu primeiro casamento.

Este é um exemplo que evidencia como a devida prospecção, realizada através de encontros e pelas famílias, leva em consideração a vontade dos filhos. Numa sociedade fortemente vigilante sobre os contactos entre homens e mulheres, o gostar passa sobretudo por uma atracção inicial e não tanto por um conhecimento íntimo e aprofundado entre duas pessoas. Mas, muitas vezes, é a família que se encarrega de descobrir se essa relação tem «pernas para andar», se o pretendente é de boas famílias, tem trabalho, etc., e, portanto se se pode ter em consideração o «gostar» manifesto pelos filhos.

A vida na cidade aumenta o contacto, ainda que muitas vezes superficial, entre homens e mulheres, através da escola, do trabalho e, portanto, alarga a possibilidade de casamentos que vão para lá dos laços de parentesco e do casamento preferencial. A endogamia preferencial é muitas vezes transformada numa homogamia – onde a posição social dos pais é tida em consideração – assim como a profissão dos esposos, principalmente do marido (cf. Aboumalek 1994). Nesta questão, Aboumalek verificou que existe uma forte correlação entre o nível de instrução dos cônjuges e o estatuto profissional dos pais.

A forma como o casamento de Wafa foi encetado indica também que, como Davis (1987), Maher (1974), Silva (1999) encontraram no contexto marroquino e Bourdieu (2002) e Jansen (1987) para a realidade argelina, são as mulheres que muitas vezes iniciam as prospecções, tentando encontrar pontes de contacto entre os homens, a quem compete o desenrolar formal dos pedidos. São elas frequentemente que recolhem as informações necessárias sobre determinada família e que depois informam pais, maridos e irmãos. A virgindade também joga um papel importante nestas concepções, na medida em que é valorizada, sobretudo entre mulheres jovens (Wafa tinha, à altura do seu segundo casamento, 24 anos). Finalmente, ao afirmar às irmãs do pretendente que queria casar bem a filha, a mãe de Wafa tentava precisamente mostrar que o seu intuito não é desembaraçar-se de uma filha divorciada, mais difícil de casar e menos «cotada» no mercado matrimonial, mas sim o de permitir que esta case com um homem que a trate bem. A verdade é, de acordo com a mãe de Wafa, necessária para que as coisas funcionem bem, e a ocultação de defeitos apenas vem adiar problemas que se tornarão evidentes mais tarde.

A sua experiência enquanto mãe tinha-a avisado, já que a filha já se tinha divorciado de um primeiro casamento. No seu primeiro casamento o rapaz e a família tinham vindo de Casablanca para Essaouira apresentar-se à família e, segundo me disse,

nenhum comentário foi feito sobre a personalidade do rapaz. Depois do casamento, os conflitos entre a filha e o genro cresceram, e embora ao início a mãe de Wafa e o marido pensassem que eram apenas dificuldades inerentes ao princípio de um casamento, com o tempo os problemas cresceram. Wafa ameaçou fugir do marido se a mãe não viesse em seu auxílio. O pai de Wafa, que estava em Casablanca, sugeriu ao então marido que a levasse para Essaouira temporariamente, a fim de se afastarem, uma estratégia muito habitual quando um casal enfrenta grandes e consecutivas discussões.

Mas depois de chegada a Essaouira, Wafa recusou-se a voltar para Casablanca (também uma situação habitual entre as mulheres). O rapaz telefonava-lhe incessantemente dizendo que preferia matá-la a dar-lhe o divórcio e ela recusava-se a retomar qualquer conversa telefónica, que a assustava. Chegou mesmo a procurar um irmão da mãe de Wafa que vive em Casablanca, e que tinha sido o primeiro intermediário para a realização do casamento, para culpar a mãe da rapariga de impedi-la de contactá-lo. Foi com esta notícia que a mãe de Wafa aconselhou a filha a falar ao telefone com o marido, e depois disso, acordar um divórcio. Depois de seis meses de casamento divorciaram-se. Quando regressou a Essaouira, Wafa teve que enfrentar a pressão social do divórcio, sobretudo os tons acusatórios da falta de paciência e a sua incapacidade de aguentar a nova vida de casada, um tipo de observação que recorrentemente assola as mulheres que se divorciam poucos meses após o casamento.

Em cidades pequenas como Essaouira, é mais fácil realizar a prospecção, pois as redes cobrem um maior número de pessoas e assim se diminui a possibilidade de surpresa. O rapaz com que Wafa se veio a casar pela segunda vez era primo de uma das suas amigas de escola em Essaouira, oriundo de uma família bem colocada na cidade, com capital cultural, simbólico e económico. Quando a mãe de Wafa referia que estava interessada em que a filha tivesse uma vida tranquila, mais do que em preocupações materiais, estava precisamente a acentuar a importância do bem-estar que o casamento deve garantir e também a esquivar-se a qualquer ideia de interesse material que as irmãs do pretendente pudessem imputar-lhe (porque a sua família não possui o mesmo prestígio social). Estas situações evidenciam porque razão os pais preferem casar as filhas com pessoas sobre quem é possível obter o máximo de informações, diminuindo a situação de fragilidade a que estas se podem ver expostas. Mas como se pode observar, em ambas as situações, foi a rapariga que manteve o primeiro contacto com o rapaz, mostrando precisamente como as estratégias matrimoniais se vão acomodando a novas situações sociais, perpetuando, no entanto, traços específicos da procura matrimonial.

Esses encontros esporádicos são muitas vezes explorados através da internet e do telemóvel, à revelia das famílias. Na internet existem *sites* de encontro e *chats*, e várias histórias ouvi de mulheres marroquinas que se casaram com homens da Arábia Saudita que conheceram através da internet. Mas o que é muito comum entre as pessoas que conheci em Essaouira são os contactos telefónicos. A ausência do contacto directo e da reprodução da imagem (possível nos *chats* da internet) facilita sobretudo quando existe uma vigilância apertada sobre as condutas femininas. Os pacotes de descontos e ofertas de chamadas estão recorrentemente a ser publicitados na televisão e muitas conversas giram em torno da escolha da melhor operadora, com melhores descontos e ofertas de bónus extra.

Mulheres e homens vêm no telefone uma possibilidade de estabelecer ligações e de conversarem, conheçam-se ou não. As minhas amigas contavam terem conhecido homens que jamais tinham visto pessoalmente, porque estes tinham ligado ao acaso, na tentativa, afirmavam, de conhecer raparigas. Naoual manteve durante vários meses uma relação telefónica com um homem que tinha encontrado no mercado de Agadir, e que se tinha oferecido para lhe levar os sacos das compras até ao táxi. Faiza tinha sempre o telefone a tocar e as irmãs gozavam com ela, indagando informações que esta se recusava a partilhar. Ahmed, originário de Casablanca e com pequenos negócios em Essaouira, raramente visitava Kaoutar, com quem queria casar, mas as suas longas conversas telefónicas permitiram-lhes um nível de intimidade que seria de outro modo impossível de manter e assim averiguavam a possibilidade de um casamento futuro.

As chamadas de telefone implicam quase sempre um contacto prévio, que a internet não implica necessariamente. A recorrência e a facilidade de contacto contribuíram para que homens e mulheres viessem a desenvolver relações pré-nupciais, que, muitas vezes, sendo ausentes de contacto físico, permitem averiguar compatibilidades futuras. Frequentemente, estas relações são vistas como uma forma de passar o tempo e divertir-se, mas a abertura deste espaço possibilita que homens e mulheres venham a discutir e a conversar sobre as expectativas em relação à vida de casal. Naoual observava que a insistência do pretendente em ligar-lhe quando ela não atendia às chamadas lhe mostrava que ele era muito persistente e isso, a certo ponto, começou a incomodá-la, e segundo me dizia, a mostrar como ele era muito teimoso. Ahmed e Kaoutar tinham discutido pelo telefone a possibilidade de que a mãe dele vivesse com eles caso se viessem a casar, algo que Kaoutar dizia não gostar. Mas este contacto permite também combinar encontros às escondidas dos familiares e em lugares

menos expostos, como acontecia com uma vizinha minha, que mal sabendo ler me pedia para descodificar as mensagens que lhe mandava o seu amigo (*ṣāhib*), normalmente palavras de amor ou locais onde se poderiam encontrar após o trabalho.

São também estes os tempos em que as telenovelas turcas e séries televisivas indianas, sobretudo oriundas de «Bollywood», vulgarizadas em meio popular marroquino, fazem circular imagens de casais unidos pelo amor romântico, não criando novas expectativas, mas alimentando imaginários<sup>78</sup>. Quando assistia com Maryam a estas séries, a minha amiga divorciada sempre dizia, troçando com a sua própria situação, esperar que lhe aparecesse um homem daqueles, lindo, apaixonado, rico e sensível, e dizia no fim, rindo-se com algum sarcasmo, não existirem homens como aqueles em Essaouira. As telenovelas turcas têm particular sucesso em Marrocos, não só pela beleza dos actores, mas também porque alimentam o imaginário em relação a uma sociedade que é simultaneamente muçulmana e moderna. Muitas mulheres perguntavam-me, curiosas, depois de eu ter ido à Turquia, se lá as mulheres usam o lenço na cabeça, porque as novelas retratam-nas de outra forma, modernas, mas nem por isso menos muçulmanas. A televisão exerce este fascínio, esta possibilidade de imaginação, que é poderoso para camadas sociais que têm dificuldade em satisfazer a curiosidade através de outros recursos. Maryam, que estava particularmente consciente do grande hiato que existia entre as histórias românticas dos filmes e a realidade da sua vida quotidiana, não se impedia, no entanto, de imaginar-se a viver de outra forma.

É entre as mulheres solteiras que as expectativas sobre o casamento são especialmente visíveis. Por exemplo, Fatima explicava-me ainda no início da minha estadia de terreno, como os homens controlam as saídas e horários das mulheres, incluindo as que trabalham (como era o seu caso), e que estes só suavizam tal controlo quando estas têm filhos. Macleod (1991) refere que este controlo é sobretudo maior nos primeiros anos do casamento e que muitas mulheres, mesmo que trabalhando fora de casa, pedem permissão ao marido para sair quando querem ir às compras ou visitar alguém. No entanto, Fatima disse-me estar disposta a aceitar essa situação se encontrasse um homem de que ela gostasse e que fosse «gentil» (ar. *Ḍrīf*). Sana, de quem falei no início deste capítulo, afirmava também ser necessário gostar do marido e que muito embora não quisesse trabalhar depois de casada, aceitava fazê-lo caso este fosse «gentil». Esta ideia expõe não só a natureza contratual do casamento, mas também

---

<sup>78</sup> Para uma análise da importância da televisão e do cinema na construção dos imaginários pessoais e colectivos em Marrocos ver Ossman (1994).

a expectativa em relação ao tratamento que esperam dos maridos. Quando perguntei o que queriam dizer com gentil, as mulheres foram pouco específicas, afirmando que gostariam que o marido a tratasse bem, que não lhe gritasse ou ignorasse. Este tipo de atitude que esperam encontrar por parte dos maridos é apresentada como uma compensação face a outras situações menos abonatórias para elas, como por exemplo, no caso da Fatima, a possível vigilância por parte do marido e, no caso de Sana, o facto de ter de trabalhar contrariamente ao que gostaria que acontecesse.

Este tipo de gentileza é, do ponto de vista do que é expectável, o equilíbrio necessário para que as obrigações da vida de casada não se tornem demasiado penosas e consigam ser concebidas no quadro do amor romântico. Grelet (1999), que realizou várias entrevistas a jovens habitantes do bairro industrial de Essaouira, demonstra também que é o casamento por amor (ou seja resultado de uma escolha pessoal) que é preferencial, por oposição ao tipo de casamento que os jovens apontam como sendo o dos pais, sem qualquer conhecimento anterior.

## POLIGAMIA

Mernissi (2011 [1985]) afirma que a poligamia e o direito do homem em repudiar a mulher são, no Islão, os dois principais dispositivos legais que impedem a criação de laços fortes entre os cônjuges. De acordo com a autora, ambos servem para impossibilitar o investimento entre o homem e a mulher como amantes, porque são privilégios exclusivos do marido<sup>79</sup>.

Em Marrocos, as estatísticas indicam uma percentagem residual de unidades poligâmicas, 0,3% dos actos de casamento estabelecidos em 2007 e 2013 (Royaume du Maroc 2013), o que, no entanto, não deve esconder as uniões conjugais que são realizadas à revelia da lei. A actual *Mudawwana* estabelece que qualquer união poligâmica deve ser avaliada por um juiz que analisa a capacidade económica do marido e a aceitação da(s) esposa(s) anterior(es). Mas, muitas vezes, os maridos optam por procedimentos menos ortodoxos.

Nadia, por exemplo, descobriu que o marido, agora falecido, tinha realizado um outro casamento com uma mulher sem que ela soubesse. Este deslocou-se a Safim

---

<sup>79</sup> No contrato de casamento é possível a inclusão de uma cláusula que dá direito à mulher a repudiar o marido, mas a maior parte das mulheres desconhece este direito (Mounir 2009).

(cidade a 100 km de Essaouira) com um documento passado pelo *muqaddim*<sup>80</sup> que declarava o seu estado civil solteiro. Mas Nadia já desconfiava que ele tinha outra mulher. O marido tentou convencê-la a aceitar um casamento com uma mulher de quarenta anos, argumentando que estava sozinha e que dificilmente ia encontrar marido com aquela idade. Mas Nadia não queria. Um dia encontrou-o na praia a nadar com essa outra mulher e ficou a saber que ele tinha realizado um segundo casamento. Ameaçou entregá-lo às autoridades, mas acabou por chegar a um acordo com ele. Mantinha o seu silêncio (perante as autoridades e a família dele, socialmente bem colocada em Rabat, o pai era juiz), se ele colocasse o apartamento onde viviam em nome dela. Ele aceitou esta proposta. A partir desse momento deixou de investir emocionalmente na relação. Passado um ano e meio, ele faleceu num acidente de carro e Nadia ficou com o apartamento onde reside actualmente.

Nadia é uma mulher lutadora. Tem três filhas, ainda em idade escolar, e é dona de uma pequena padaria (um trabalho normalmente masculino). Cedo de manhã, pega na sua bicicleta e distribuí o pão pelas lojas e pastelarias. Investe, com afincos e muito suor, na educação das filhas, mas conta com a ajuda da família do marido. O acordo que propôs a este foi a maneira que encontrou de assegurar que as filhas não perderiam a casa, onde Nadia mora actualmente, caso o marido tivesse um rapaz da outra unidade constituída. Caso isso acontecesse, as suas filhas teriam apenas direito a 2/3 da herança, conforme é estipulado por lei. Num clima de hostilidade entre mulheres, ela desejava precaver situações que viessem a prejudicar a sua unidade doméstica. Na realidade, uma filha nasceu da outra unidade doméstica e muito embora os avós paternos desejem que todas as irmãs se conhecessem, Nadia não quer. Enquanto estiver viva não quer que esse encontro se realize.

Outro exemplo é o do irmão de Maryam (Abdelatif), que contraiu um segundo casamento com o conhecimento da esposa, parte da sua família extensa (ver carta genealógica 4, em anexo, p. 300). Foi contra a vontade da esposa (de quem tem três filhos) e da família que constitui uma nova unidade doméstica. Essa nova unidade foi realizada antes das alterações à lei da família, que actualmente obriga, como já foi referido, a que a primeira mulher aceite a segunda união. No entanto, a autoridade do

---

<sup>80</sup> O *muqaddim* é um funcionário administrativo local que tem sob a sua alçada um agrupamento de habitações (no campo, um *douar* ou na cidade, um bairro). Em Portugal seria o correspondente a um presidente da junta de freguesia. Por estar em contacto directo com a população, é responsável pela emissão de declarações e documentos comprovativos (de residência, estado civil, outros). Várias pessoas em Marrocos referem a corruptibilidade dos *muqaddim*-s que a troco de dinheiro passam declarações falsas.

marido, aliada neste caso à sua riqueza pessoal, não permitiu que a primeira mulher se opusesse ao segundo casamento. Ou seja, mesmo que as condições legais tentem limitar a discricionariedade do marido, nem sempre estas prevalecem e as esposas aceitam novas unidades, a contragosto. Maryam afirmava que o mau temperamento da primeira mulher era resultado desta situação.

Estes exemplos mostram a dificuldade que muitas mulheres têm em aceitar uma relação poligâmica por parte dos maridos. A possibilidade de contrair um novo casamento (assim como a possibilidade de repudiar) é repetidamente utilizada pelos maridos para ameaçar as suas mulheres, sobretudo quando estas não se comportam como eles desejam. O facto de utilizarem esse argumento mostra como a poligamia é de facto um direito que cria grandes assimetrias entre homens e mulheres. Para a maior parte das mulheres, a existência de uma unidade poligâmica não é conveniente ou desejável, muito embora existam mulheres que, sendo inférteis, preferam que os maridos se casem novamente a terem que divorciar-se (assim me foi referido). É comum que a esterilidade seja vista como um problema feminino e, por isso, não é raro ouvir histórias de mulheres que recorrem às *zāwiya-s* para pedir fertilidade (cf. Silva 1999) e que vivam assustadas pela possibilidade de não ter filhos. Quando é impossível à mulher procriar, muitas pessoas referem que a poligamia é vista como uma alternativa, que garante ao homem a possibilidade de deixar descendência e à primeira mulher manter o estatuto de casada (e de ser a primeira), não perdendo as regalias a que tem direito (casa, alimentação, vestuário – *nafaqa*). Para estabelecer uma nova unidade conjugal, o marido deve, no entanto, garantir uma casa à parte para a segunda esposa, sobretudo em contextos urbanos. Em contextos rurais, as mulheres têm frequentemente uma divisão da casa para si.

Este discurso é utilizado por algumas pessoas para justificar a natureza justa (ou racional) do Islão, que, no entanto, não tem em consideração a possibilidade de os homens serem inférteis. Outros argumentos, por exemplo, os demográficos, são igualmente empregues, como o facto de existirem mais mulheres do que homens (a poligamia permitiria assim que todas as mulheres se casem), ou ainda os mais fatalistas, justificados pelas guerras (a maior mortalidade masculina implicaria muitas viúvas, que podiam ser cuidadas e protegidas através do casamento). Estas justificações comprovam a centralidade do casamento nos discursos sobre as mulheres e a impossibilidade de poderem vir a ter outros percursos de vida. Lembro-me de, numa aula de árabe dialectal marroquino na Associação, falarmos da poligamia, e de estas terem sido as razões

apresentadas pela professora para a prática de tal preceito (que horrorizava as mulheres estrangeiras). É a necessidade de um tratamento igual entre as diversas mulheres por parte do marido numa relação poligâmica que é finalmente valorizado e um dos motivos evocados para justificar a baixa incidência da prática de casamentos poligâmicos (a impossibilidade de tratá-las todas por igual).

Nos dias de hoje, com a alteração da Lei da Família relativamente a esta questão, outros problemas emergem. Um deles está relacionado com a legalização dos filhos que nascem fora da (primeira) unidade conjugal. Em Marrocos, a filiação é paterna e dependente da validação legal do casamento, o que significa que os filhos nascidos fora dessa unidade não podem ser reconhecidos (terem o nome de família do pai, o único registado nos documentos de identificação). Quando o pai é desconhecido (ou não reconhece o filho), opta-se normalmente pela atribuição do nome de família da mãe, o que é, no entanto, altamente desprestigiante para a criança. O advogado da associação contou-me a seguinte situação: um conhecido seu era casado com uma mulher da qual não tinha filhos. O homem tinha uma concubina (o termo utilizado pelo advogado foi este, em francês) de quem teve um filho e queria assumir a paternidade. Para tal, tinha de casar, e apesar de o código legal permitir a poligamia, era preciso que a primeira mulher aceitasse. Ora, esta desconhece a outra relação do marido e a existência do filho (e ele não queria obviamente contar-lhe). Na altura, o advogado, solidário com o conhecido que queria reconhecer o seu único filho, tentava ver quais as opções legais (ou as falhas na lei) para solucionar a questão. Infelizmente, não conheci o seu desfecho.

O que importa assinalar é que as restrições legais à poligamia vieram de facto contribuir para uma menor discricionariedade dos maridos, que antes podiam contrair casamentos fazendo apenas um registo no *'adl'*<sup>81</sup> (sem acordo prévio das mulheres ou avaliação da sua capacidade económica) e agora têm que enfrentar um juiz. A situação descrita pelo advogado indica que os homens se tornam, pelas mais variadas razões, muito mais dependentes das mulheres e, portanto, da necessidade de as consultar, informar e incluir em decisões que dizem respeito a ambos. As condicionantes legais influenciam assim de forma determinante os comportamentos de homens e mulheres no âmbito do matrimónio.

---

<sup>81</sup> *'adl* é uma personagem que se situa entre um clérigo e um escriturário, sem ser um ou o outro, e que intervém em matéria de direito muçulmano para estabelecer os atos (Mounir 2011:40). Corresponde, ainda que com diferenças, a um notário.

## FERTILIDADE E DESCENDÊNCIA

Tinham passado quatro ou cinco meses do seu casamento e Hayat já manifestava a sua preocupação por não engravidar. Contou-me que tinha ido visitar os pais e que a mãe lhe tinha marcado um encontro com uma mulher que fazia massagens no ventre, com umas ervas especiais, que estimulavam a produção de óvulos. A Hayat assegurava que não acreditava em muitas das práticas que se fazem em Marrocos para estimular a fertilidade (algumas envolvendo a inserção de objectos na vagina) e que era cuidadosa. Mas aquelas massagens não poderiam fazer mal. Foi, já no final da minha estadia em Marrocos, que fiquei a saber que Hayat estava grávida; estava feliz, pois finalmente tinham acabado as dúvidas relativamente à sua fertilidade.

Em muitos contextos, o medo da esterilidade afecta mulheres e homens. Em Marrocos, sem excepção, a fertilidade é muito valorizada, e como já foi referido, a maternidade é importante no estatuto de uma mulher casada. Por isso, é frequente que poucos meses após o casamento a mulher fique grávida, tal é a ideia de incompletude da vida conjugal sem o nascimento de crianças. A esterilidade é, no entanto, vista como um fenómeno feminino. Está associada a concepções relativas ao género: reconhecer a esterilidade masculina é colocar em causa a virilidade do homem (cf. El Aaddouni 2003 e outros)<sup>82</sup>.

Lembro-me, por exemplo, da presidente da Associação nos ter contado, a mim e às funcionárias, uma história. Existia um casal, e Leila conhecia a mulher que não conseguia ter filhos e, depois de irem ao médico, a mulher ficou a saber que o marido era estéril. No entanto, o médico, não querendo pôr em causa a masculinidade do marido, disse-lhe que o problema era de ambos e, portanto, que a impossibilidade da procriação estava associada a uma incompatibilidade entre eles. Decidiram separar-se porque ambos desejavam ter filhos, sobretudo o marido, que estava, segundo dizia a Leila, obcecado em deixar descendência. Depois disso, ela voltou a casar e teve filhos. Ele também casou novamente e, esta era a parte cómica e «mexeriqueira» da história, a mulher teve um filho, que obviamente não era dele. As gargalhadas ecoaram na sala da associação quando a Leila terminou de contar a história.

A par da poligamia, a separação é frequentemente procurada quando um casal não consegue ter filhos, o que denota a importância da descendência na constituição de

---

<sup>82</sup> Para uma reflexão sobre a esterilidade masculina no Médio Oriente e a utilização de novas tecnologias ver Inhorn (1996, 2003, 2012).

uma unidade conjugal. Jansen (1987) afirma que, na Argélia, muitos homens divorciam-se das mulheres ou praticam poligamia antes de questionarem a sua própria fertilidade. No caso agora explicado, a separação foi realizada de comum acordo, já que a mulher e o médico mantiveram uma versão da história relativa à incompatibilidade do casal. A esterilidade não foi atribuída à mulher (não o poderiam fazer), mas esconderam do homem a sua impossibilidade de ter filhos.

Apesar dos cuidados de saúde médicos se terem generalizado em Marrocos, e das pessoas procurarem estes serviços quando têm este tipo de problemas, o comportamento do médico confirma uma convivência com modelos socialmente estabelecidos e difíceis de argumentar cientificamente (e que comprovam um desconhecimento generalizado relativamente à fertilidade). Este tipo de atitudes mostra a propensão para se reproduzir socialmente determinados valores sociais, que os médicos, «representantes» da ciência, poderiam contribuir para desmistificar.

A fertilidade encontra-se associada à filiação e à descendência, que assumem uma centralidade na vida dos homens e das mulheres, mas de forma diferente. Numa sociedade onde a descendência é concebida agnaticamente (tema que será discutido no capítulo VIII e IX), esta torna-se num eixo estruturante da vida familiar e conjugal. Para os homens (e também para as mulheres), ter um filho varão implica criar alguém que permanecerá perto da família, por oposição às filhas que, casando, vão residir com os maridos e suas famílias, frequentemente noutras cidades. No entanto, tal como Joseph (1999) identificou para a realidade libanesa, os filhos podem ser considerados responsáveis pelos pais quando estes envelhecem, mas são sobretudo as filhas que têm a responsabilidade de tomar conta deles. Este é, por exemplo, o caso de Maryam que tem assumido a responsabilidade de cuidar dos pais.

A nova *Mudawwana* define a filiação através de ambos os pais e não apenas através do pai, como fazia a antiga versão. No entanto, e como já se referiu anteriormente, apenas reconhece a filiação legítima no âmbito do casamento. A filiação maternal pode ser legítima (quando resulta de um casamento, de uma relação sexual «por erro» ou de uma violação) e natural. A legislação actual alarga as possibilidades de reconhecimento da filiação legítima sem, no entanto, a admitir no quadro extra matrimonial, como por exemplo no caso do reconhecimento de um casamento que não foi legalizado, de relações sexuais «por erro» ou do reconhecimento de paternidade<sup>83</sup>.

---

<sup>83</sup> Parte-se do pressuposto que as relações sexuais fora do enquadramento matrimonial acontecem por erro, ou seja, que alguma condição impediu que se realizasse o casamento entre duas pessoas. Um

Por outro lado, e em consonância com outros códigos da região, a lei marroquina estabelece uma diferença entre guarda e tutela da criança. A tutela (*wilāya*) é devida ao pai, incumbindo a este assegurar o pagamento da pensão alimentar da criança e um alojamento que lhe seja adequado. À morte deste, a tutela é da mãe sob determinadas condições. O pai pode escolher um tutor testamental antes da sua morte, cuja missão «se limita a seguir a gestão que a mãe realiza dos assuntos relativos ao menor sob tutela» (Código da Família 2010:91, artigo 238). De acordo com Mounir (2011) este artigo tem uma regra que, não estando escrita, se depreende:

«Não só a lei dá ao marido o direito de avaliar soberanamente a capacidade da sua mulher de ter a tutela do seu próprio filho, sem que ela possa ter uma via de recurso judiciário contra tal decisão, mas também pode, de sua livre vontade, adicionar um tutor sub-rogado. A mãe tutora encontra-se, devido à escolha de um marido falecido, sob a tutela de uma terceira pessoa e a *Mudawwana* nem exige que seja da família.» (Mounir 2011 : 105)

Esta concepção da filiação encontra-se ancorada na noção de que o marido/pai, como provedor da família, tem o direito da descendência e da tutela. A mulher, que a lei concebe como estando também numa situação de protecção (*qiwāma*, ver nota de rodapé 102, p.196), fica assim excluída, por princípio, de assumir a possibilidade de ter a tutela de uma criança. No que se refere à guarda da criança (*ḥadāna*), ela é primeiramente devida à mãe, depois ao pai, à avó materna, seguindo a jurisprudência maliquita (Mounir 2011, Mir-Hosseini 2000[1993]). Segundo Mounir, a mãe é privilegiada na guarda da criança, mas apenas porque é do interesse desta. Quando esta completa 15 anos tem o direito de escolher quem quer que seja responsável pela sua guarda.

No capítulo anterior dei conta de como irmãos e irmãs são educados (e se relacionam) diferentemente, o que por vezes pode implicar oportunidades de educação superiores para as raparigas (que são menos obrigadas a tomar responsabilidades económicas que os rapazes). A educação dos filhos e das filhas segue muitas vezes percursos diferentes, muito embora, como refira Silva (1999), isso não se manifeste numa diferenciação de afectos. No entanto, em muitas famílias, a educação de rapazes e

---

exemplo disso é o artigo nº 156 do Código da Família que reconhece a possibilidade do «erro» durante o noivado caso «circunstâncias imperiosas impeçam o registo do contrato de casamento e a noiva apresente sinais de gravidez, esta é imputada ao noivo por relação de erro, caso ambas as famílias tenham tido conhecimento e aprovado do noivado, se se verificar que a noiva ficou grávida durante o período de noivado e se ambos a reconhecem» (Royaume du Maroc 2010).

raparigas é manifestamente diferente. Wafa contava-me que queria ter estudado francês (no ensino universitário), mas que o pai a tinha impedido de o fazer porque implicava a deslocação dela para outra cidade. Longe da sua vista, não controlava os seus comportamentos, nem a protegia de outros homens. Quando eu estava em Essaouira, o seu irmão mais novo, em idade de iniciar os estudos universitários, tinha escolhido ir estudar Serviço Social para Marraquexe. Não enfrentou qualquer oposição do pai que, no entanto, lhe aconselhou a mesma cidade, onde tinha familiares que o poderiam acolher.

O acesso à educação contribui também para contrabalançar as relações entre pais e filhos, sobretudo quando aqueles são analfabetos. Os filhos, por terem tido acesso à educação, acabam por saber descodificar uma série de situações quotidianas, sobretudo quando se trata de burocracias ou no acesso e consumo de medicamentos. Se, por um lado, a sociedade marroquina continua a estabelecer a idade como sinónimo de aquisição de estatuto, por outro, a literacia dos mais jovens desequilibra concepções locais que associam *conhecimento* à idade. O saber ler e escrever permite aceder a uma racionalidade própria da realidade contemporânea, da qual depende o consumo, a circulação e o acesso aos serviços públicos. No entanto, o respeito pelos mais velhos continua a ser uma componente fundamental da sociedade marroquina.

No âmbito familiar, as relações entre pais e mães e filhos e filhas são frequentemente de um respeito aparente, que se observa com o gesto socialmente expandido do beija-mão<sup>84</sup>. Nas famílias que conheci, este tipo de gestos é recorrente quando se chega ou se sai de casa, tanto para o pai como para a mãe. Existe uma certa reverência associada ao gesto. Mães e filhas têm uma grande proximidade, já que partilham o universo das tarefas domésticas e os universos femininos, como o *hammām*, ou as saídas em conjunto para passear. As relações entre pais e filhos são menos estudadas e mais difíceis de aceder para pesquisadoras mulheres. No entanto, a relação entre filhos e mães tem sido amplamente estudada, sobretudo devido à influência que estas têm nos casamentos dos filhos (como já se viu neste capítulo). Jansen (1987) afirma que a relação afectiva principal de uma mulher é com os seus filhos e com os seus pais e só depois com o seu marido:

«O que uma mulher procura no casamento é sobretudo ser mãe, muito mais do que ser esposa; um estatuto seguro, muito mais do que o amor romântico. (...) Pergunta-se sempre a uma viúva se os filhos tomam conta dela, mas nunca se ela tem saudades do

---

<sup>84</sup> Sobre o acto do beija-mão e sua relação com a monarquia ver a interessante análise de Ennaji (2007).

marido ou se sente sozinha. A solidão deve-se mais à ausência dos filhos ou dos pais do que à ausência do marido.» (*Ibidem*:174)

Num contexto onde os laços conjugais são secundarizados, é de esperar encontrar que as relações privilegiadas se desenvolvam com filhos e pais, sobretudo para as mulheres, que continuam sendo as grandes cuidadoras (de uns e de outros). Mas, como já vimos, em Marrocos, a conjugalidade ganha peso, o que implica que as relações de descendência e filiação vão também sofrendo alterações. Desde logo, assiste-se a uma diminuição do número de filhos por mulher, expresso no índice sintético de fertilidade (ISF): em 1987, a média nacional era de 4,5 filhos por mulher; em 1994, de 3,3; em 2004, de 2,5; em 2012, 2,15 (Royaume du Maroc 2004 e 2013). As diferenças fazem-se sentir entre o contexto urbano e rural: em 1994 o ISF era de 2,6 em contexto urbano contra 4,3 em contexto rural; em 2004 2,1 em contexto urbano contra 3,1 em contexto rural. Esta redução encontra-se intimamente relacionada com o atraso da idade para o primeiro casamento tanto para homens como para mulheres (em 1987, de 27,9 para os homens e 23,4 para as mulheres; em 1994, de 30 anos para os homens e de 25,8 para as mulheres; em 2004, 31,2 para os homens e 26,3 para as mulheres; em 2010, 31,4 para as homens e 26,6 para as mulheres)<sup>85</sup> (Royaume du Maroc 2004, 2008, 2013).

Muitas destas mudanças, que em Marrocos são encaradas como sinais de uma transição demográfica (que exprimem mudanças de comportamentos e de organização social), foram acompanhadas por um controlo da natalidade, sobretudo através da vulgarização dos métodos contraceptivos. Se, nos anos vinte, ainda durante o Protectorado francês, o uso da contraceção era proibido, em 1967, um *Dahir*<sup>86</sup> suprime todas as disposições legais contra o seu uso (Chekroun 1996). Em 1976, o Ministério da Saúde Pública autoriza o pessoal paramédico a prescrever contraceptivos orais. A medicalização da contraceção assume-se como o instrumento privilegiado de um controlo social sobre a fecundidade (*Ibidem*).

Estas transformações estão também associadas à entrada das mulheres no mercado de trabalho (sobretudo como assalariadas), e à mudança das expectativas que os pais têm em relação aos filhos (à sua educação e à aquisição de bens de consumo).

---

<sup>85</sup> As diferenças são no entanto, ainda notáveis entre o contexto urbano e o rural. A título de exemplo: em 1987 era de 29,7 para homens em contexto urbano e 26,1 em contexto rural e de 25,4 para mulheres em contexto urbano e 21,5 em contexto rural. Em 2007 a idade aumenta: 32,9 para homens e 27,9 para as mulheres em contexto urbano e 30,2 para homens e 26, 3 em contexto rural (cf. Royaume du Maroc 2008)

<sup>86</sup> Decreto real marroquino.

Os melhores empregos em Marrocos (mais comuns e mais abundantes) são aqueles que implicam uma formação média – um conhecimento de informática, contabilidade e línguas. Em Essaouira, muitas das jovens mulheres que conheci tinham uma formação profissional, o que lhes permitia manejar bem o francês (indispensável em contextos onde o turismo se assume como actividade económica preponderante), mas também o uso dos computadores (cada vez mais expandido a vários ramos de actividade e um pré-requisito para vários empregos). Apesar de não serem sempre bem pagos, estes trabalhos representam um salário fixo mensal e um horário regular, duas condições consideradas como sinais de um bom emprego. Por isso, apesar do desinvestimento nacional na educação, o próprio mercado de trabalho marroquino, altamente dependente do sector do turismo, obriga a um aumento das qualificações, em particular em contexto urbano. Isto contribuiu para que a educação (intermédia) seja vista como merecedora de investimento por parte dos pais.

## O PODER DAS MULHERES: MENTIRA, PACIÊNCIA, FEITIÇARIA E...LEI

São vários os autores que atribuem às mulheres, sobretudo em contextos patriarcais, o recurso a estratégias que lhes permitam manobrar relações sociais que as desfavorecem e portanto, contrariar a ideia de submissão que os discursos orientalistas lhes imputam. No âmbito do casamento ou das relações familiares mais alargadas, as relações entre homens e mulheres pressupõem hierarquias que são guiadas por princípios de autoridade, expressos através de identidades de género e que se estruturam em termos da obediência esperada de uns face a outros. Mas os trabalhos etnográficos sobre mulheres em contextos árabes dão conta das múltiplas formas que estas encontram para contrabalançar as relações de poder, muito embora demonstrem uma aparente aceitação da autoridade que é atribuída aos maridos, pais, irmãos.

Rosen (1978), por exemplo, afirma que as mulheres encontram diferentes estratégias para que as suas opiniões sejam tomadas em consideração quando se trata de tomar uma decisão. Os homens têm as condições económicas e legais para aplicar as suas decisões, enquanto as mulheres, desprovidas dessa possibilidade, tentam convencer outros membros a influenciar as decisões dos maridos em seu benefício. É na articulação das redes familiares e sociais mais amplas que as mulheres tão habilmente

sabem manter (como veremos, por exemplo, através do estudo de caso que é apresentado no capítulo VIII), que tentam convencer e utilizar argumentos que persuadam os maridos, pais e irmãos a agir de uma determinada forma. Tal aconteceu na família de Maryam, quando as mulheres se organizaram para ajudar Soraya a fugir da casa do marido e convenceram o irmão a desistir do casamento da filha.

Muitas mulheres aproveitam visitas à família de origem para exporem problemas conjugais e tentarem alargar a sua discussão a outros membros. Ao fazê-lo, obrigam os maridos a serem-se expostos a outros homens, pais ou irmãos, que em princípio vão defendê-las. As famílias envolvem-se para discutir e para decidir novos consensos; por vezes, são chamadas pessoas consideradas idóneas para se chegar a um acordo. Estes podem ser, por exemplo, as mulheres terem mais liberdade de movimento (sobretudo quando se vêm muito limitadas) ou a gestão do dinheiro (por exemplo, o marido dar-lhes pouco dinheiro para irem às compras). O advogado da Associação é, a título de exemplo, procurado para solucionar e tentar harmonizar casais em dificuldade; por vezes é escrito um contrato, explicitando as novas condições e aquilo que cada cônjuge se comprometeu a fazer. Este tipo de fuga é uma forma de envolver outras pessoas – a quem o marido deve respeito, como o pai ou outro homem mais velho da família – e é, neste sentido, uma estratégia utilizada pela mulher para contrabalançar abusos de poder por parte do seu marido.

Abu-Lughod (1988, 1990) demonstra estratégias mais performativas, como as utilizadas pelas raparigas quando querem recusar os casamentos que os pais lhe arranjam e que vão desde fugas, à expressão de estados de possessão ou ainda às canções. Outras estratégias, identificadas pela autora e também por Silva (1999), são as piadas jocosas sobre os homens e sobre o seu órgão sexual. Entre as mulheres que conheci em Essaouira, percebi que outras formas, como ocultar certas verdades, são utilizadas para evitar problemas com os maridos. Mentir é considerado como um mal menor, sobretudo quando sentem que isso vai evitar determinados conflitos. Para algumas, não há ganhos práticos em contestar a autoridade dos maridos e preferem que estes pensem que estão conscientes de todos os seus movimentos e de todas as suas acções. Por vezes, as mentiras são sobre onde estiveram e com quem, já que os maridos estão constantemente preocupados com os seus movimentos.

Na literatura sobre Marrocos, a feitiçaria (*sihr*)<sup>87</sup> surge também como uma forma de equilibrar situações desvantajosas para a mulher. Muito embora nunca tenha assistido ao uso deste tipo de estratégias, muitas pessoas falaram-me delas. A relação entre a feitiçaria e a comida é central. Ouvi descrições como a utilização de determinadas ervas afrodisíacas que as mulheres utilizam para «manter» os homens, ou outras, que lhes provocam a impotência quando acham que se vão encontrar com outras mulheres, ou ainda, narrações mais sórdidas, como a utilização da mão de um morto para misturar o *cuscus* ou cozinhá-lo com uma língua de burro (as duas com a intenção de «domesticar» o marido). São muitas vezes as sogras que utilizam a feitiçaria para evitar que os filhos fiquem perdidamente apaixonados pelas mulheres e corram o risco de fazerem tudo o que elas querem, o que não só coloca em causa a sua masculinidade como impede a prevalência da sogra sobre a nora. Maryam, por exemplo, contava-me das dificuldades de relacionamento que tinha com a sogra, por oposição ao sogro. Segundo me disse, foi este que a avisou dos usos da feitiçaria por parte da sua mulher, com o objectivo de evitar que o então marido de Maryam ficasse apaixonado por ela. No final da conversa e perante a minha expressão de incredibilidade ao que ouvia, disse-me que ela não tinha tido medo e que era com Deus que a sogra se ia ter que explicar (a utilização da feitiçaria é referida no Alcorão como uma coisa nefasta mas operacional).

Segundo Mernissi, existem várias formas de evitar que marido e mulher desenvolvam relações de proximidade, cooperação e solidariedade entre eles. Daí a utilização da feitiçaria, ou como já se afirmou anteriormente, o controlo da vida sexual do casal, serem práticas comuns, nomeadamente por parte da sogra. De acordo com esta lógica, a proximidade e a relação amorosa que pode existir entre o casal contribui para a diminuição da importância do papel da sogra e também da família extensa, perante a qual o filho deve assumir determinadas obrigações (cuidar dos pais quando envelhecem, do património familiar). De acordo com a autora, a prática da segregação contribui igualmente para que marido e esposa partilhem poucos espaços de sociabilidade e interacção e que constituam interesses quotidianos comuns. A utilização da feitiçaria com o objectivo de domesticar ou docilizar o marido, evidencia a forma como a relação é concebida. Trata-se de uma relação hierárquica entre ambos, de autoridade, onde se pressupõe que os interesses são incompatíveis. A feitiçaria é assim utilizada para

---

<sup>87</sup> Para os diferentes usos da feitiçaria e o universo feminino ver Davis (1987) e Silva (1999). Usos psicoterapêuticos ver Crapanzano (1973). Na literatura, os contos de Tahar ben Jelloul em *Amores Feiticeiros* (2005).

«manobrar» o marido. Quando um homem está demasiado apaixonado pela sua mulher as pessoas desconfiam de feitiçaria. Estar nesse estado significa igualmente uma falta de razão e a submissão aos caprichos da mulher.

Para muitas mulheres marroquinas, estas são estratégias que têm ao seu dispor para evitar conflitos. Para muitas delas, não existe uma vontade de contestar a autoridade dos maridos. Respeitar os maridos, ser paciente, aceitar determinados comportamentos por parte destes, são atitudes valorizadas pelas mulheres. Como refere Jansen para o caso argelino:

«O respeito, a obediência e a deferência das mulheres para os homens na relação matrimonial e a forma como são reforçados expressam a inferioridade feminina. Os envolvidos na relação não têm, no entanto, necessariamente que experienciá-la dessa forma. As mulheres sentem que ganham respeito, confiança e um estatuto seguro comportando-se de acordo com as normas.» (Jansen 1987:173)

No entanto, as mulheres também valorizam a capacidade – que vêm como feminina – de contornar situações que podem provocar determinados desequilíbrios numa relação conjugal. Na verdade, isso faz parte da manutenção do *status quo*, que lhes dá o respeito identificado por Jansen (*Ibid.*) ou por Davis (1987). Por exemplo, no caso de Wafa, quando esta se divorciou, as pessoas pensavam (o que é comum nestas situações) que ela talvez não fosse paciente em relação às exigências do marido. Davis (1987) refere que uma mulher deve mostrar obediência e respeito pelo seu marido, principalmente na fase inicial do casamento. Com o tempo, e uma vez que a mulher tenha filhos, a relação vai-se tornando mais igualitária. A paciência é vista como uma virtude que ajuda a ultrapassar a fase inicial em que a mulher deve maior obediência ao marido. A ideia da recompensa<sup>88</sup> está associada a este comportamento: a esposa paciente beneficiará, posteriormente, de uma maior liberdade de movimentos, de uma maior capacidade de influência sobre as decisões tomadas pelo marido, etc.

Este tipo de comportamentos inscreve-se na concepção partilhada que naturaliza as diferenças hierárquicas entre pessoas e que se manifesta em formas menos directas de contrabalançar desigualdades, evitando-se a oposição e o conflito aberto. No entanto, tal como Macleod (1991) analisou entre as mulheres de classe média-baixa egípcias, as

---

<sup>88</sup> Como já foi referido no capítulo IV, a devoção é medida em termos materiais e embora a dedicação deva ser desinteressada, os crentes esperam, frequentemente, por uma recompensa divina. A paciência é pensada como uma qualidade necessária à devoção: o crente deve ser paciente e perseverante no cumprimento das suas obrigações religiosas e esperar que tal seja recompensado por Deus.

desigualdades de género criam formas ambivalentes de resistência, porque são um protesto ao mesmo tempo que manifestam uma acomodação aos valores socialmente vigentes, aqueles que, apoiados na tradição, reactivam noções de diferença e de subalternidade. Ora, as mulheres não se opõem necessariamente à estrutura de poder que mantém e reproduz a sua desigualdade. No fundo, elas não atacam a base que sustenta essa subalternidade, que se encontra enredada em várias relações de poder (de classe, de género, inclusivamente as de uma economia-mundo desigual), uma situação que complica as suas possibilidades de acção. Além disso, no que se refere às relações de género, estas imiscuem-se noutras, de âmbito familiar e conjugal, o que oculta a expressão mais evidente da subalternidade (porque como já enunciamos, se entrelaça em relações de protecção, cuidado e amor).

Por outro lado, estratégias mais institucionais entram no leque de possibilidades de manuseamento dos recursos disponíveis. Quando os casais sofrem conflitos conjugais, muitas mulheres procuram advogados que as ajudam a defender os seus direitos. Se os maridos recusam, por exemplo, contribuir monetariamente para o agregado familiar ou ainda quando dispensam dinheiro para outros membros da família, as mulheres iniciam um procedimento legal de pedido de pensão alimentar (cf. Mir-Hosseini 1999). A pensão alimentar (*nafaqa*) é devida à mulher no casamento, muito embora a *Mudawwana* não estipule a obrigatoriedade do seu pagamento à mulher após a sua concretização, porque parte do princípio que uma das características decorrentes das relações conjugais é, para além do contratual, uma relação entre esposos que pode ser acordada entre ambos. Segundo o advogado, o pedido de pensão alimentar, efectuado no tribunal, é uma das formas de pressionar o marido a tomar uma atitude em relação ao incumprimento dos seus deveres, sobretudo económicos.

De acordo com as informações disponibilizadas pela presidente, funcionária e advogado da Associação, muitos homens não assumem as responsabilidades que a lei lhes exige. É, precisamente, no auge dos conflitos conjugais que a pensão alimentar se torna num dos principais procedimentos jurídicos iniciados pelas mulheres. Perante a fuga, o abandono e a violência, as mulheres recorrem à associação para reivindicar o principal direito que lhes é garantido por lei no quadro de uma unidade conjugal: o direito de serem sustentadas. Desta forma, acabam por virar contra o marido a condição que justifica a sua prioridade nas decisões conjugais e expõem perante os tribunais a sua inadequação enquanto maridos (cf. Mir-Hosseini 2000 [1993]).

Actualmente, muitas mulheres, analfabetas e sem recursos económicos, sabem que existe uma lei que as pode proteger. Muitas beneficiárias souberam da existência da Associação através do «boca-a-boca». As extensas redes de vizinhança e amizade, sobretudo em cidades pequenas, propiciam a circulação de histórias, o que mostra o impacto que estas associações podem ter ao nível local. A *Mudawwana* tende a reproduzir um modelo de família patriarcal e agnático (ver capítulo IX) mas garante, dentro dessa lógica, certos direitos às mulheres, habilmente manobrados pelos advogados destas associações. O direito à pensão alimentar é, para as mulheres de poucos recursos económicos, abandonadas pelos maridos, uma das formas de pressioná-los, principalmente quando não existem provas de outro tipo de violência. O advogado apresenta o pedido no tribunal e uma acção judicial é iniciada. A mulher tem o direito de pedir o divórcio e de ser compensada (monetariamente) caso o marido se recuse a pagar a pensão alimentar. A punição sobre os homens, garantida pelo artigo nº 480 do Código Penal Marroquino (Royaume du Maroc 1963), não é, no entanto, sempre exercida. Como se pode verificar, estas associações contribuem para que outro tipo de poderes, mais institucionais surja e influencie as relações conjugais, inclusive das camadas mais pobres. Apesar de não serem sempre operantes, a introdução da legalidade na vida de muitas mulheres revela como a natureza do poder se está a alterar. Informadas sobre os direitos e sobre a existência de um Estado que (oficialmente) as protege, as mulheres acabam por utilizar a parafernália legislativa como uma estratégia a seu favor.

## CONSTRUINDO E PROCURANDO AUTONOMIA

Muitas mulheres acreditam que a vida de casada implica mudanças estruturais nas suas vidas, mas isso não significa que estejam dispostas a abdicar de determinados aspectos. Conheci mulheres que oficializaram noivados e que, durante esse período, compreenderam que não partilhavam das expectativas dos pretendentes. Naoual, por exemplo, ficou noiva de um homem que, como ela, era professor. Um dia foram a um café: no momento de pedir ao empregado, ele insistiu que ela tomasse um sumo de laranja em vez de um café. Esta insistência, aliada ao facto de ele já ter manifestado interesse em que ela usasse *jilāba* (o que ela não usava), mostrou-lhe que o pretendente procurava uma mulher disposta a abandonar determinados hábitos da vida de solteira e Naoual não queria um marido assim. Decidiu então dizer à mãe do rapaz, que conhecia e que os tinha apresentado, que não se sentia preparada para assumir uma relação, sem

no entanto tornar claro os motivos que a haviam desmobilizado. Meses mais tarde, uma tia sua falou-lhe de um director de escola em Essaouira (um homem, segundo me disse, bem posicionado socialmente) que estaria interessado em casar, mas que gostaria de uma mulher que deixasse de trabalhar. Professora, e com 34 anos, não desejava um casamento que implicasse deixar de trabalhar. Também Yasmin, muito mais nova, me explicou que tinha ficado noiva de um rapaz, mas ele esperava que ela usasse o lenço, algo que não queria fazer. Desistiu então do noivado e os pais dela não insistiram.

Os noivados são, em muitos casos, espaços para que as duas famílias se conheçam melhor e averiguem a possibilidade de compatibilidade entre os noivos. Mas são também espaços para as duas pessoas se conhecerem melhor e analisarem se partilham interesses e vontades. Este tipo de atitude revela que, apesar de os laços conjugais serem descritos como fracos ou secundarizados, existe uma preocupação em harmonizar os interesses da nova unidade conjugal. As famílias sempre o fizeram, com maior ou menor detalhe e afínco; mas são também os noivos que se encontram e avaliam, o que evidencia que este tipo de momentos (os noivados) podem ser reestruturados para dar conta de um espaço maior de decisão pessoal face às famílias. Aliás, mulheres e homens não têm grande espaço de autonomia antes do casamento; são nomeadamente as mulheres que sentem os seus movimentos controlados.

Na sociedade beduína estudada por Abu-Lughod, as jovens raparigas sempre demonstraram relutância em casar com determinados pretendentes, mas a decisão não lhes cabia a elas mas aos seus pais e irmãos. Em alguns contextos em Marrocos, muitos pais desejam que os casamentos sejam do agrado das filhas e filhos. Muitos homens esperam, como aliás já foi abordado anteriormente, que as mulheres se dediquem em plenitude à nova unidade conjugal, aceitando não só alterar determinados comportamentos, mas assumindo que muitos dos seus interesses ficassem em suspenso. Naoual achou que os pretendentes queriam ter poder de decisão em relação a determinadas coisas que a ela lhe diziam respeito, algo que é visto por muitas jovens mulheres como algo antigo e retrógrado. Ao recusar essas uniões ela estava a rejeitar um modelo de matrimónio que ela associa aos seus pais, mas não à sua vida actual.

Mulheres como Naoual e Yasmin reivindicam a possibilidade de constituição de unidades conjugais onde não percam uma parte da sua autonomia. Este tipo de comportamentos é resultante da independência económica que muitas mulheres ganharam em Marrocos, do recuo da idade do primeiro casamento, mas também da circulação de concepções de conjugalidade que estão apoiadas na consideração de que a

mulher, não dependendo do marido, não precisa de se submeter incondicionalmente à vontade dele.

Concepções como as apresentadas no início deste capítulo mostram que o casamento é entendido através da suspensão dos interesses pessoais na criação de uma unidade conjugal. Tratando-se de uma sociedade hierarquizada, onde o homem tem prevalência sobre a mulher, é a esta que incumbe o abandono de determinadas práticas ou comportamentos (ou pelo menos, é sobre esta que incorrem as mais pesadas penas se falha). Para os homens, essa suspensão deve exprimir-se através das responsabilidades económicas que assumem perante a família e da vigilância sobre os comportamentos da sua mulher, de que depende a sua honra. Esta ideia de reciprocidade, que se apoia na constituição de uma unidade onde determinadas características singulares das pessoas são anuladas, está a sofrer alterações.

Uma grande mudança surge do facto de homens e mulheres *quererem* constituir uma unidade com base em interesses conjugais partilhados, o que também mostra que a des-segregação se faz sentir ao nível da intimidade e não apenas do espaço público. Se muitas autoras indicam que, no passado, homens e mulheres partilhavam pouco tempo juntos e poucas actividades, actualmente é importante que se sintam confortáveis entre eles. Por outro lado, a procura de uma autonomia da unidade conjugal (face à família extensa, por exemplo) emerge consentaneamente com a procura de uma autonomia por parte das mulheres. Para elas, não se trata apenas de uma autonomia face à família extensa mas também face aos maridos. Mulheres como Naoual ou Yasmin desejam um casamento onde elas possam manter determinados interesses e modos de estar, recusando-se a aceitar, à partida, a prevalência do marido em decisões que vêm como suas ou, em último caso, de ambos. Por outro lado, os homens também procuram autonomia, essencialmente económica, face à família extensa.

A recolocação destas diversas variáveis (económicas, legais, sociais) tem contribuído para uma re-definição das relações familiares. Isso não impede, no entanto, que homens e mulheres não continuem a conceber as relações entre eles como distintas e até definidoras de diferentes tarefas e responsabilidades no âmbito familiar. As acções de formação em cozinha organizadas para as beneficiárias pela AFBK são decorrentes da vulnerabilidade destas mulheres após o divórcio. O objectivo é formá-las para o mercado de trabalho, garantindo-se a sua independência económica. Muito embora nem sempre estas acções tenham sucesso, elas partem do pressuposto que as mulheres em situação vulnerável podem de facto ser absorvidas pelo mercado de

trabalho e estar menos dependentes das famílias extensas (no caso de estas as apoiarem).

Depois do divórcio, muitas mulheres regressam à casa dos pais, tios ou irmãos, mas nem sempre contam com o apoio destes, sobretudo se a família tem dificuldades económicas. Este tipo de formações, muitas vezes financiadas por organismos estrangeiros e ONG internacionais<sup>89</sup>, contribuiu para que as mulheres das classes sociais menos privilegiadas em Marrocos concebiam a sua vida diferentemente, procurando uma autonomia económica baseada na aquisição de conhecimentos práticos. No caso desta formação, as mulheres aprendem tudo o que se refere à cozinha hoteleira (receitas, empratamento, sobremesas, higiene no trabalho), o que lhes permite procurar trabalho no turismo, principal actividade económica em Essaouira.

Mernissi (2011) discute, como já foi referido, a disparidade entre as condições reais de vida e as imaginadas e indica que esta tem um custo psicológico muito grande para homens e mulheres em Marrocos. Para a autora, essa tensão emerge das questões económicas mas também da ideologia tradicional, que durante séculos impossibilitou a cooperação entre os cônjuges. Os homens sofrem particularmente este choque porque se idealizam como figuras de autoridade, modelo que falha quando as mulheres acedem ao mercado de trabalho e saem do universo doméstico (e que os exemplos de Yasmin e Naoual tão bem demonstram). Muitas beneficiárias da associação queixavam-se dos maridos as impedirem de sair à rua. Se utilizarmos o argumento de Mernissi, estas queixas revelam a dificuldade que os homens têm em lidar com a circulação das mulheres onde os limites da segregação são muito ténues. É o ideal de masculinidade que está em crise.

No entanto, as relações conjugais «mais fortes» (ou seja, mais estáveis) obrigam, pelo menos no contexto marroquino, a uma maior capacidade financeira da unidade conjugal. Na verdade, assiste-se à interacção e sobreposição de diferentes valores e condições: as mulheres desejam mais autonomia face ao marido e face à família extensa mas a ausência de um Estado-providência alargado, que cubra a maioria da população, torna esse ideal concretizável apenas para as classes médias/altas, com capacidade de

---

<sup>89</sup> A ONG Global Rights tem, por exemplo, uma forte actividade em Marrocos formando técnicos e funcionários das ONG locais, incluindo da AFBK. Nos últimos anos tem vindo a reivindicar que se alterem os procedimentos dos contratos de casamento, de forma a proteger as mulheres da discricionariedade dos maridos, garantindo que estas sejam informadas dos direitos contratuais que lhes são garantidos, como a não-aceitação de uma relação poligâmica ou ainda a possibilidade de repudição do marido em iguais condições. Muitas mulheres não são informadas destas cláusulas quando aceitam assinar um contrato de casamento, não podendo mais tarde utilizá-las legalmente para impedir eventuais abusos dos maridos.

pagar creches e amas que cuidem dos filhos ou com capacidade para constituir uma nova casa. Para a maioria da população, a família extensa constitui uma base de suporte importantíssima, criando condições para a vigilância e a intromissão na intimidade do casal. Por isso, não é apenas a desadequação entre um ideal tradicional de família (defendido pelos homens) e a experiência de uma modernidade «des-segregada» (cf. Mernissi 2011, «desegregation») que torna a relação tensa quando existem dificuldades económicas. É também a aspiração a modelos de família que implicam uma maior capacidade financeira por parte dos cônjuges (sobretudo por parte dos maridos). O caso de Rachida apresentado anteriormente, é um exemplo desse tipo de desequilíbrios. A impossibilidade do marido em conseguir um trabalho em Essaouira obrigou a que o novo casal se instalasse na casa dos seus pais.

A maior importância atribuída à unidade conjugal pode ser decorrente das alterações sociais da sociedade marroquina, entre as quais o enfraquecimento das barreiras físicas e sociais ao contacto entre homens e mulheres, a escolarização e a urbanização. Mas o desejo de autonomia da unidade conjugal é francamente dependente da autonomia económica dos cônjuges, para a maioria dos marroquinos difícil de alcançar. Por exemplo, muitos problemas se encontram em Marrocos no que toca à habitação, como o indica Chekroun:

«A necessidade urgente de habitações sociais explica-se pelo crescimento dos agregados que correspondem a novas células familiares e pelas transformações na repartição da população por idade e por situação matrimonial. Se as componentes demográficas ajudam a compreender a evolução dos agregados domésticos, as dificuldades socioeconómicas da maioria da população constituem, por exemplo, um entrave à independência dos jovens adultos, dos divorciados e dos viúvos» (Chekroun 1996 :31)

A ausência de uma política do Estado no que se refere à habitação social, ao apoio às famílias (temática abordada no seguinte capítulo) dificulta que os jovens casais formem novas unidades familiares, sobretudo de natureza conjugal.

Esta emergência da unidade conjugal pode, como Mernissi o indica, trazer uma maior cooperação entre cônjuges e, portanto, uma relação onde as fronteiras de género são menos óbvias. Mas, apesar das tensões e conflitos, os cônjuges podem também almejar diferentes direitos e responsabilidades no casamento, o que pode coexistir com um maior interesse e vontade em constituir unidades conjugais mais autónomas (face à família extensa) e estáveis. Neste sentido, a experiência masculina é altamente

ansiogénica, na medida em que os maridos, querendo corresponder ao modelo de chefe de família, vêem-se na impossibilidade de corresponder às expectativas, também elas femininas, de uma casa neolocal ou de dedicação exclusiva às actividades domésticas.

Por outro lado, o corolário de uma mudança de expectativas em torno da conjugalidade expressa-se igualmente na alteração de padrões referentes ao divórcio. Em 1987, Fargues analisava, em vários países da região, a regressão do divórcio e a não absorção de excedentes de mulheres em idade de casar. Ao longo do século XX, países como a Argélia, o Egipto e a Síria constataram a diminuição do número de divórcios registados por cada 100 casamentos (*Ibidem*:66). A instabilidade que sempre caracterizou as unidades conjugais nas sociedades árabes, com altas taxas de divórcio, mas também de novos casamentos, permitia, de acordo com Fargues, que as mulheres, excedentárias em termos demográficos, voltassem a casar. De acordo com os dados do Ministério da Justiça marroquino, a diminuição do número de divórcios também se tem vindo a registar<sup>90</sup>, o que evidencia uma estabilização do casamento. Neste sentido, assiste-se igualmente a um ligeiro aumento da taxa de celibato definitivo aos 50 anos (2,1% em 1982, 4,9% em 2004 e 5,8% em 2010 para os homens e 0,8% em 1982, 5,3% em 2004 e 6,7% em 2010 para as mulheres) (Royaume du Maroc 2008, 2013)<sup>91</sup>. As estatísticas indicam também que a maior parte de famílias monoparentais são sobretudo femininas (em 1995, 15% são masculinas e 85% femininas), fenómeno relacionado com a viuvez (a esperança média de vida à nascença é maior entre as mulheres<sup>92</sup>), mas também do facto das mulheres que vivem com os filhos terem maior dificuldade em contrair um novo casamento quando ficam viúvas ou divorciadas.

Ora, tendo em conta que a poligamia é reduzida, muitas mulheres divorciadas têm maiores dificuldades em voltar a casar. Esta é uma consequência da estabilização do casamento. No entanto, para algumas mulheres, são outras as razões que emergem, distantes das lógicas da demografia: a entrada de muitas mulheres no mercado de trabalho permitiu a aquisição de alguma independência económica e, por isso, o abdicar do casamento. Maryam, por exemplo, afirmava nunca mais querer casar-se e argumentava que conhecia o discurso dos homens, o qual muda depois do casamento.

---

<sup>90</sup> O número de divórcios diminuiu de 50 763 em 1998 para 27 904 em 2007. Fonte: <http://www.justice.gov.ma/>

<sup>91</sup> «Entre 1960 e 1998, a proporção de solteiros em Marrocos passou de 35,8% a 55,6% entre os homens e de 17% a 44,8% entre as mulheres. Esta mudança afectou particularmente o grupo de idade dos 20-34 anos.» (Harrak, 2006 : 121)

<sup>92</sup> Em 1987 é de 66,4 anos entre as mulheres e 63,7 entre os homens. Em 2012 é de 76 anos para as mulheres e 74,2 para os homens (cf. Royaume du Maroc 2013).

Antes, este é sobretudo romântico, roseado de sonhos e riquezas; depois, é baseado em relações de controlo e autoridade. Além disso, Maryam tem a guarda da sua filha e um novo casamento daria motivos legais ao ex-marido para requerer a guarda da criança. Zahra, hoje com sete anos, é a razão da sua vida, sem a qual a sua vida perderia sentido.

Apesar de viver actualmente na casa do pai, é a autonomia económica de Maryam, enquanto empregada doméstica, que lhe permite sustentar os gastos alimentares e escolares da filha, em quem deposita esperanças de uma vida melhor. Aliás, Jansen (1987) conclui que as filhas destas «mulheres sem homens» têm maiores possibilidades de mobilidade social, uma vez que são encorajadas pelas mães a estudar e a adquirir um melhor trabalho. Também Nadia, de quem falei anteriormente, manifestou total desinteresse em voltar a casar, tal foi a atitude discricionária do seu marido. O seu trabalho é duro, difícil e socialmente desvalorizado (em geral e especialmente para uma mulher), mas tem dignidade, e por isso, não tem vergonha de o fazer. Prefere trabalhar a estar dependente da vontade de um marido. Estas mulheres, em situação de marginalidade, porque sozinhas (divorciadas e viúvas) desafiam os papéis de género tradicionais (cf. Jansen 1987). Ganham alguma liberdade de movimentos e autonomia económica.

Não se sabe o que o futuro reserva a mulheres como Nadia e Maryam e às suas filhas, mas para elas o casamento representa desilusões emocionais muito fortes. A estabilização das unidades conjugais revela, como já se referiu, um investimento emocional maior e neste sentido uma necessidade de gratificação pessoal que nem sempre é possível articular com noções historicamente constituídas de autoridade e com práticas de manutenção de relações de dominação amplamente difundidas.



Ilustração nº 7: Último dia da Formação de Cozinha organizada pela AFBK termina com um almoço preparado especialmente para a ocasião e com a entrega dos diplomas de final de curso às beneficiárias. Na fotografia, a presidente da AFBK, de costas, apresenta e descreve os objectivos da Formação de Cozinha ao Presidente da Municipalidade de Essaouira e a outras personalidades da cidade convidadas para o efeito.



## CAPÍTULO VII

### ISLÃO E MODERNIDADE NO DEBATE SOBRE A LEI DA FAMÍLIA

Em Marrocos, o debate sobre a Lei da Família foi também um debate sobre o Islão e o seu papel na sociedade. Como observámos no capítulo IV, o monarca é chefe religioso e por essa razão constrói a sua legitimidade em torno do seu papel de «comandante dos crentes». Concomitantemente, Mohammed VI fez da «modernidade» um importante instrumento discursivo, expresso sobretudo no interesse manifesto pela emancipação das mulheres. Foi, por essa razão, que alguns sectores da sociedade tentaram iniciar um processo de mudança da *Mudawwana* e enfrentaram resistências dos *ulema* marroquinos, que se consideram os verdadeiros portadores do conhecimento religioso.

As alterações à Lei da Família tiveram e continuam a ter importantes efeitos nas concepções ideais e legais da família e da conjugalidade. Ainda que a relação entre o corpo de leis e a realidade não seja imediata e consentânea, na medida em que o domínio legal é de ordem regulamentar, a Lei da Família, pela sua natureza religiosa e ideológica, dialoga com noções partilhadas do que significa o matrimónio, o divórcio e as relações familiares. Neste sentido, o debate que existiu na sociedade marroquina sobre a alteração à Lei da Família é ideológico, político e social visando discutir qual o papel da família na sociedade.

Este capítulo pretende dar conta das discussões em torno da Lei da Família e da forma como a modernidade e o Islão são encarados nesse debate. Para tal, é necessário realizar um enquadramento histórico da evolução da Lei da Família desde a independência do país. Isso permite compreender as principais posturas políticas dos monarcas e também a organização da luta feminista, fundamental no que toca às conquistas legais. Em seguida, olha-se para a forma como os diferentes quadrantes ideológicos e políticos se manifestaram aquando da discussão da Lei da Família e quais os modelos de sociedade que estes preconizavam. Tal permite compreender que a «família marroquina» cabe dentro de vários discursos ideológicos, mas que os arranjos políticos e sociais (orientados pelos comportamentos analisados no capítulo III) são cabais nas decisões dos grupos envolvidos.

Por último, pretende-se mostrar de que forma este debate e a consequente alteração da Lei da Família influenciaram a actuação da AFBK. Apesar do debate ter produzido um maior envolvimento das associações e ter tornado a «família» num

assunto político, as alterações à Lei não contemplaram uma série de práticas e hábitos que estão intimamente relacionados com a vida familiar, sobretudo das classes populares marroquinas. Como veremos, a violência doméstica não tem um quadro legal específico em Marrocos, o que afasta a intervenção do Estado em assuntos que são de natureza conjugal/familiar. Por outro lado, não existem mecanismos que reforcem a aplicação da Lei da Família nem instrumentos legais/estatais para proteger as mulheres e as crianças que se vêm, frequentemente, em situação de grande vulnerabilidade, principalmente quando abandonadas pelos maridos/pais.

## OS MONARCAS, AS MULHERES E A MUDAWWANA

A história da Lei da Família em Marrocos é uma história que acompanha as principais transições políticas levadas a cabo pela monarquia marroquina no pós-independência. Na realidade, é a emergência do Estado, aliado à monarquia, que concretiza a primeira codificação da Lei da Família, que permaneceu inalterada entre 1957 e 2004. Através dela, e da discussão que veio a suscitar ao longo da segunda metade do século XX e princípios do século XXI, é possível analisar como as concepções de família e de género têm vindo a alterar-se. A Lei da Família foi realmente importante para os diferentes monarcas, porque com ela e através dela definiram o seu espaço de actuação.

A questão das mulheres e da Lei da Família em Marrocos indica que esta é uma sociedade que está em constante avaliação sobre aquilo que é visto como tradicional (e referente ao religioso) e aquilo que é considerado moderno e progressista. Estas duas concepções marcam profundamente qualquer debate sobre moralidade em Marrocos, sobretudo em questões que são vistas como fundamentais, o que é o caso da família. Mas é preciso ter em conta que apesar das diferentes concepções ideológicas foram também os acordos políticos e sociais que os monarcas fizeram com sectores económicos e socialmente importantes da sociedade marroquina que definiram as suas principais alterações. Por esta razão, é importante cruzar estes dois elementos estruturais da política e sociedade marroquinas: a importância de ideologias associadas à tradição e ao progresso por um lado, e a negociações entre forças políticas e sociais por outro. Estes dois elementos são interdependentes.

A *Mudawwana al-Usra* (que significa literalmente Colectânea de Leis da Família) é um código de base religiosa que foi estabelecido pelos *ulema* da pós-independência e concretizava a interpretação que estes mesmos *ulema* produziram das

regras corânicas. A criação de uma nova nação, que se apresentava como muçulmana e árabe, obrigava à construção de um código legal que aniquilasse a heterogeneidade de códigos preexistentes (cf. Chekroun 1996) e teve como base a principal obra de Malik Ibn Anas (711-796), a *Muwatta*, que constitui o mais antigo tratado de *fiqh*<sup>93</sup> do Islão e que deu origem à escola de jurisprudência maliquita, a vigente em todo o Norte de África (excepto no Egipto). Como se verá no último capítulo desta dissertação, esta opção esteve sobretudo dependente de alianças políticas necessárias à implementação e consolidação da monarquia marroquina, que precisou de granjear apoios entre os líderes tribais das zonas rurais, eminentemente conservadoras.

Em Marrocos, as lutas pela independência marcaram muito o panorama político do pós-independência. Duas correntes de pensamento exteriores marcaram o nacionalismo marroquino: Por um lado, os Jovens Marroquinos, que se apoiavam no modelo dos Jovens Turcos, mais progressista e modernista e, por outro, um movimento das mesquitas de inspiração salafita<sup>94</sup>, altamente influenciada pelas abordagens do reformista egípcio Mohammed Abduh (Vermeren 2002). A primeira corrente é constituída sobretudo por estudantes formados em Paris. A segunda, de inspiração islâmica, defendia a modernização da sociedade através da aplicação de um Islão vocacionado para o progresso e era representada por Allal al-Fassi (1910-1974), uma figura incontornável da luta pela independência e da pós-independência marroquinas. Como presidente do partido Istiqlal (Partido da Independência), criado ainda nas vésperas da independência, Allal al-Fassi defendeu a modernização do país sustentando que esta pode coabitar com a teologia e com o *fiqh* (Mouaqit, 2007:17). No seu livro *Na-Naqd ad-Dati* (A autocrítica), o *‘ālim* defende, à semelhança do que Mohammed Abduh havia defendido para o Egipto, a alteração da Lei da Família, sobretudo a

---

<sup>93</sup> *Fiqh* refere-se à jurisprudência islâmica, ou seja, ao esforço de interpretação e de compreensão das fontes de conhecimento religioso para produção de soluções jurídicas em diversas áreas da vida – comercial, financeira, familiar e ritual – sempre em conformidade com a *xaria*, ou seja, o caminho definido por Deus. Desde o início do Califado Omíada (661-750), os juristas islâmicos tentaram regulamentar a vida social e administrativa tendo por base os mandamentos do Alcorão e da Sunna. É durante o Califado Abássida (750-1299) que se começa a desenvolver um sistema de sistematização, para anular a diversidade de respostas que eram aplicadas nos territórios conquistados. Desta forma, surgiram as principais escolas de jurisprudência islâmica (*madhab*) que legislam tanto sobre a vida ritual (*‘ibāda*) como sobre a vida social (*mu‘āmalā*).

<sup>94</sup> O salafismo é uma corrente de pensamento que se manifesta no Oriente no final do século XIX e princípios do séc. XX que, em contacto com a influência ocidental, pretende levar o Islão à sua forma original. O declínio das sociedades muçulmanas era visto como o resultado da perda de domínio político e militar sobre os seus territórios por uma Europa em expansão. O salafismo dos séculos XIX e XX tenta dar respostas ao impacto da modernização e constitui uma base para leituras mais integristas do Islão que se expandiram nos finais do séc. XX e que se caracterizam por uma agressividade face ao «ocidente» (cf. Sourdel & Sourdel 2007:706) e pelo seu carácter iminentemente político.

interdição da poligamia, a regulamentação legal do divórcio e a anulação do tutor matrimonial para a mulher maior de idade (Ayadi 2002:21).

Em 1956, Marrocos é um país independente depois de estar quase meio século sob protectorado francês (1912-1956). Tendo sido deportado para Madagáscar em 1953, o sultão<sup>95</sup> Mohammed V (1909-1961) regressa ao seu país natal depois das negociações da independência e todo o país o recebe em efervescência, aclamando «viva Marrocos, viva o rei» (Vermeren 2002:12). Se Mohammed V tinha saído de Marrocos com o título de sultão, um ano depois da independência, em 1957, ele adquire o título de rei e de representante maior do Islão marroquino, cargos que deve aos movimentos de luta pela independência. No seu curto período de reinado (até 1961), Mohammed V defende a aplicação dos valores do Islão a várias esferas da vida política marroquina, até aí retraídos pela presença francesa em território marroquino sem, no entanto, institucionalizar um regime islâmico demasiado restritivo (Merad 1992:95).

Foi já durante o reinado de Hassan II que as células femininas de alguns partidos políticos<sup>96</sup> iniciaram as suas reivindicações políticas, sobretudo vocacionadas para a contribuição das mulheres na modernização do país e a sua inclusão no mercado de trabalho laboral. Estas reivindicações prolongaram-se durante as décadas de sessenta, setenta e oitenta, conhecidas como «Anos de Chumbo». O país atravessou um período complicado economicamente, devido à guerra do Saara, à seca que assolava o país e a um crescente endividamento do Estado (Vermeren 2010). As manifestações floresciam, organizadas pelos sindicatos e partidos políticos que reivindicavam melhores condições de vida e a redução dos poderes do Rei. Duas tentativas de golpe de Estado, uma em 1971 e outra 1972, levam a que Hassan II controlasse ferozmente o jogo político marroquino e reprimisse quem se opusesse a ele.

Nos anos oitenta, dois movimentos feministas constituíram-se, um representado pela Union d'Action Féminine (o ramo feminino do partido marxista-leninista Organisation de l'Action Démocratique et Politique) e outro pela associação *al Islah ū at-Tajid* (Associação Reforma e Renovação, uma associação de inspiração islâmica) (Harrak 2009:3). É nesta altura que surgem as verdadeiras intenções para a alteração da *Mudawwana*, um sistema legal que a Union d'Action Féminine via como anacrónico,

---

<sup>95</sup> O império xerifiano (de xerife, descendente do profeta) marroquino distingue-se por assumir a continuidade de uma tradição califal autónoma desde o séc. XII (Merad 1992, Tozy 1999, Geertz 1968), onde os sultões são a representação religiosa e política máximas.

<sup>96</sup> O Istiqlal cria, ainda antes da independência, em 1944, as primeiras células femininas e o Parti Démocratique d'Indépendance cria uma associação feminina, cujo primeiro congresso acontece em 1956 (Ayadi:10).

tendo em conta as alterações que a sociedade marroquina estava a atravessar. Em 1991, inicia uma campanha de um milhão de assinaturas pela reformulação da *Mudawwana*. Esta teve como principal reivindicação a igualdade entre o homem e a mulher no seio da família, a colocação do divórcio nas mãos da justiça, o direito da mulher de pedir a guarda da criança e o domicílio conjugal em caso de divórcio, a supressão do tutor matrimonial e a interdição da poligamia (Ayadi 2002). Todas estas demandas foram, de acordo com este movimento, realizadas dentro dos princípios do Islão e no espírito da *xaria*. A segunda força surgiu em reacção às exigências das feministas e foi conduzida pelos islamistas e os *ulema* tradicionais (*idem*), que defendiam a estrita aplicação da *xaria* islâmica, afirmando que estas eram inovações introduzidas pelas forças ocidentais. Estas duas posições representaram dois arquétipos da discussão da *Mudawwana* em Marrocos e, muito embora as posições de diferentes actores sociais não se possam encaixar em posturas demasiado maniqueístas (cf. Ramírez 2007), elas podem ser aglomeradas em duas energias de mobilização social e política.

A crise política iniciada pelos dois movimentos relativos à *Mudawwana* levou Hassan II a intervir em 1992, fazendo um discurso onde cita um *hadīth*: «As mulheres são iguais ao homem em direito» e a anunciar a intenção de aplicar a *xaria* islâmica na sua vertente mais tolerante (Ayadi 2002). Uma comissão de *ulema* foi formada em 1992 e no ano seguinte foi promulgado um *Dahir*; o texto da *Mudawwana* foi ligeiramente modificado sem, no entanto, serem colocados em causa os seus princípios essenciais. O que marcou estas alterações ao código foi o formalismo jurídico, com uma intervenção judiciária, e não a alteração dos artigos (cf. Chekroun 1996 e Buskens 2003). Tal significou um maior controlo do sistema judiciário sobre as práticas referentes à aplicação da Lei da Família, implicando uma redução da discricionariedade dos *‘adl-s*, notários com um forte poder local e com capacidade de resolver os problemas à margem da lei. No que se refere às relações familiares, sobretudo as de âmbito conjugal, que são as contempladas pela *Mudawwana*, nenhuma alteração significativa de observou (Ayadi 2002:16).

A questão reacendeu-se no final da década de noventa durante o governo de «alternância», quando o então primeiro-ministro Abderrahman Youssoufi da Union Socialiste de Forces Populaires (USFP), partido que se reivindica de esquerda, tomou a iniciativa do Plano de Acção pela Integração da Mulher ao Desenvolvimento. Este tipo de acção é consequência da integração de Marrocos numa série de instituições e tratados internacionais, como por exemplo, a Quarta Conferência Mundial das Nações Unidas

sobre as Mulheres em Pequim (realizada em 1995), donde surgiu a criação do CEDAW, uma convenção assinada por vários países (incluindo Marrocos) para a eliminação de todas as formas de discriminação contra as mulheres (Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women). O Plano de Acção foi preparado por Said Saâdi, então Secretário de Estado da Família e da Infância, e pretendia incluir Marrocos numa série de compromissos assumidos aquando da Conferência, privilegiando a escolarização, a saúde, a integração das mulheres no desenvolvimento económico e a reformulação jurídica.

Mas este Plano desencadeou uma acesa discussão na sociedade marroquina. Da parte do governo, o então Ministro dos Assuntos Islâmicos, Abdelkébir Alaoui M'Daghri, reage muito negativamente ao Plano de Acção, opondo-se sobretudo à reforma jurídica (Harrak 2009; Žvan 2007). Para ele, a questão legal devia ser reservada aos *ulema* especialistas, «os únicos depositários do direito de dar aos textos o sentido de conformidade com a xaria» (Sbyea 1999). Na realidade, esta postura foi defendida igualmente pelos *ulema*, que se consideravam os únicos depositários do conhecimento legal e religioso para interpretar a Lei.

A discussão relativamente à Lei da Família mostra como um amplo sector da população foi avesso a alterações substanciais daquilo que consideravam ser um código fiel ao Islão. Isto deve-se ao facto de a família ser a unidade social central no Islão, o centro basilar da vida de qualquer muçulmano, a rede de apoio e solidariedade da qual depende, mas também porque as leis relativas à família mantiveram-se extremamente ligadas à religião e sob o controlo dos *ulema*, que argumentam que qualquer alteração legal representa uma fuga aos mandamentos divinos. Na realidade, as reivindicações feministas abriam a possibilidade para que o conhecimento dos *ulema* deixasse de ser central na definição moral da sociedade:

«Os códigos legais de inspiração ocidental substituíram a *Shari'a* reduzindo consideravelmente o seu alcance legal. Foi apenas nas áreas da família, da herança e das doações (*waqf*) que a xaria se manteve. Estes ramos sobreviveram por diversas razões: Primeiro, porque foram tradicionalmente as áreas da lei islâmica em que os *ulema* eram os detentores de monopólio. Por esta razão, era possível e mais prático introduzir reformas radicais em outras áreas, onde não existia rivalidade de jurisdição. Segundo, porque nos seus esquemas modernizadores destes governos aplicavam, consciente ou inconscientemente, uma distinção liberal entre o domínio público e privado. A lei da família podia portanto ser deixada nas mãos dos *ulema* já que era considerada do domínio do privado e portanto, menos significativa politicamente. Por último, foi a forma encontrada pelos governos modernizadores (ou poderes coloniais) de apoiarem hipocritamente a *Shari'a* e de evitarem uma confrontação aberta com os seus guardiães.» (Mir-Hosseini 2000:10).

Como afirma Mir-Hosseini, os *ulema* tradicionalistas resistiam a alterações significativas nas leis da família em vários países maioritariamente muçulmanos, que defendiam como sendo a expressão inviolável da vontade divina. A emergência do debate da *Mudawwana* demonstra que esta foi não só retirada do âmbito privado e pessoal mas também que o poder dos *ulema* na interpretação das leis divinas foi questionado. Para estes e para os sectores conservadores da sociedade marroquina, a igualdade legal entre sexos no âmbito da família, uma das principais mas não únicas reivindicações dos movimentos das feministas liberais, não era possível dentro do quadro do Islão, já que este não estabelece uma igualdade absoluta entre os homens e as mulheres, à semelhança da igualdade defendida no «ocidente» (Ayadi 2002). Esta oposição ao «ocidente» surge como mote para desvirtuar os esforços efectuados pela igualdade legal entre homens e mulheres, associada a todas as outras reivindicações. Na realidade, só em 2011, aquando da aprovação por referendo da Constituição, esta integrou a igualdade constitucional entre homens e mulheres a todos os níveis através do artigo nº 19<sup>97</sup> (Royaume du Maroc 2011b).

Num artigo do jornal *Reporter* de Dezembro de 1999, duas figuras da política marroquina, Mahjoub Aherdane (fundador do partido Movimento Popular) e Abdelkarim Al Khatib, um dos fundadores do PJD, explicaram as razões que os moveram contra o Plano de Acção. Reagindo àqueles que os acusam de obscurantismo, reclamavam que defendiam uma emancipação da mulher mas não como na Europa:

«Nós não contestamos a base do plano que é o desenvolvimento a modernidade e a igualdade social. Nisto, todo o mundo pode falar de consenso. No entanto, não somos a favor de limitar a referência desse plano unicamente aos compromissos internacionais de Marrocos durante os congressos mundiais das mulheres de Nairobi em 1985 a Pequim em 1995. O destino da sociedade civil marroquina não deveria ser ditado unicamente por uma instituição internacional ou por um congresso mundial. Como país muçulmano, Marrocos sempre soube conciliar evolução, modernidade e tradição. Nós não queremos estandardizar a mulher marroquina de acordo com as normas ocidentais.» (Aherdane & Al Khatib 1999: 41)

Como se pode observar, a oposição a uma referência «ocidental» é clara e defendida por vários sectores da sociedade, o que é, aliás, comum em vários contextos onde existem

---

<sup>97</sup> A anterior Constituição marroquina garantia apenas a igualdade política (como eleitores) entre homens e mulheres. A nova Constituição integra, no artigo nº 19, a igualdade civil, política, económica, social, etc. Apesar disso, a actual Lei da Família continua a manter diferenças entre sexos em termos de acesso à herança, ao divórcio e a outras questões de âmbito familiar.

movimentos que tentam alterar determinadas leis, sobretudo as da família. Abu-Lughod (1998) explora precisamente o perigo inerente à relação entre feminismo e nacionalismo cultural no Egito, já que a suposta importação de modelos feministas ocidentais foi utilizada como um argumento político por parte dos sectores conservadores da sociedade. Estes acusam as mulheres da burguesia egípcia de copiar os modelos de feminilidade ocidentais a troco de uma perda de autenticidade cultural nacional.

Este tipo de conduta também esteve presente aquando da discussão da Lei da Família na sociedade marroquina. Figuras como Aherdane e Al Khatib defendiam a modernização de país, o acesso à educação e aos cuidados de saúde, mas recusavam mudanças nos valores morais, sobretudo no que toca à família e ao papel da mulher na sociedade. Para eles, a Lei da Família correspondia aos valores defendidos pelo Islão, onde o marido e a mulher têm papéis diferentes no seio da família (o primeiro como provedor da família, a segunda como guardiã da mesma), o que justificava a desigualdade de responsabilidades no seio do casal e a desigualdade na herança.

A defesa de uma complementariedade entre sexos apoia-se precisamente numa concepção de família que é vista como a base de uma sociedade muçulmana. Por exemplo, para muitos partidos e sectores conservadores da sociedade marroquina, a mulher deve manter o papel de guardiã da família, como esposa e como mãe. O Al Adl wal Ihsane<sup>98</sup> (e a sua célula feminina o Insaf), representado na figura de Abdessalam Yassine e da sua filha Nadia Yassine veio, à semelhança do PJD, opor-se aos modelos familiares do «ocidente»<sup>99</sup>, reclamando a aplicação da *xaria*. A diferença entre estes movimentos encontra-se no tipo de família que vêem como o pilar moral da sociedade: Para o PJD é a família alargada, para o Al Adl wal Ihsane a família conjugal é a base fundamental do ideal islâmico (Ramírez 2007: 32). A figura de Nadia Yassine, filha de Abdessalam Yassine, é a de uma muçulmana moderna, professora de francês e figura mediática em Marrocos, uma defensora de um Islão purista, mas que assenta ao mesmo tempo na ideia de um casal, onde marido e mulher contribuem, complementarmente, para a harmonia familiar e para a educação religiosa dos filhos. Para ela, a condição da mulher podia ser melhorada investindo na mudança das práticas sociais que se distanciam da religião e a uma recusa dos valores ocidentais e não tanto na alteração da

---

<sup>98</sup> Convém lembrar que este movimento não é legal e por essa razão não tem representação política no parlamento.

<sup>99</sup> Termo usado frequentemente para descrever os da Europa Ocidental e aos Estados Unidos da América.

lei. A moralidade do género é assegurada pela religião, que é vista como um ideal separável das práticas quotidianas dos indivíduos.

Por outro lado, as atitudes secularistas defenderam, durante muito tempo, a restrição da religião à esfera privada e a sua exclusão da vida pública mas estes argumentos tiveram pouco impacto durante a discussão da *Mudawwana*. Este discurso foi atenuado durante a discussão não só porque não colhia apoios por parte da população, mas também porque implica a perda de um aliado importante, Mohammed VI, que tinha manifestado intenções de iniciar mudanças estruturais nas relações entre géneros em Marrocos.

O discurso da secularização toca sobretudo jovens e algumas elites educadas em França, mas distancia-se em geral da maioria da população, para quem o referencial islâmico é muito importante. O seu impacto é reduzido em países como Marrocos, onde, de acordo com o Recensement Général de la Population et l'Habitat de 2004, 43 % da população é analfabeta (Royaume du Maroc 2004). Para esta maioria da população, são os imãs, *ulema* e *'adl-s* locais, ou ainda outros locais de devoção e de culto (como as *zāwiya-s*), que são depositários da sua confiança.

Na realidade, muitos marroquinos, sobretudo das classes populares, sentem que muitas das reivindicações feministas estão mais articuladas com os contextos sociais e culturais de uma classe média/alta urbana (tal como afirmam alguns sectores conservadores da sociedade) do que propriamente com as suas realidades, marcadas por uma exploração laboral, pela ausência de recursos, pela autoridade, muitas vezes incontestável, dos mais velhos e dos homens. Por outro lado, a questão legal encontrava-se frequentemente distante da vida quotidiana de muitos homens e mulheres. Por outro lado, os discursos da perda da tradição e da importância dos valores religiosos têm impacto entre a população mais desfavorecida e com escassos recursos para descodificar e aderir a valores morais e sociais que são publicitados como sendo exteriores e anti-islâmicos. Noções como igualdade e liberdade nem sempre têm ecos práticos na vida de muitos marroquinos porque o acesso aos recursos está vedado àqueles que estão bem posicionados na hierarquia social (uma minoria).

Os movimentos feministas, politicamente representados em Marrocos pela USFP e por algumas intelectuais como Fatima Mernissi ou Aicha Belarbi, adoptaram a modernidade e a democracia como referências na luta pela reforma da Lei. O Islão foi utilizado para legitimar estes valores e contestaram o monopólio dos *ulema* na interpretação dos textos sagrados. A aproximação entre o Islão e a modernidade é

cumprida, precisamente, através de conceitos como a igualdade, a justiça e a dignidade que, de acordo com as perspectivas de algumas feministas, podem ser alcançadas através da aplicação de uma lei moderna, que garanta a igualdade de direitos. Neste sentido, argumentaram que o Islão era, no seu aparecimento, uma religião favorável à emancipação das mulheres (cf. Esposito 1999, Coulson 2007 [1964]), mas foi desviado em benefício dos interesses económicos e políticos dos Estados que se sucederam no mundo árabe-muçulmano (cf. Ayadi: 26). Os grupos feministas defenderam desde o início a inclusão de Marrocos nos acordos internacionais contra a discriminação da mulher e a assinatura das convenções dos direitos humanos, muito embora tenham recebido críticas por parte dos islamistas, para quem as leis internacionais nunca se podem sobrepor à lei muçulmana, tida como suprema e universal por excelência. Diferentes concepções do que é o Islão foram e ainda são reivindicadas por diversos grupos, que defendem a sua legitimidade para agir em nome dos princípios religiosos e de ser o seu principal baluarte.

Mohammed VI, quando subiu ao trono em 1999, queria mostrar uma faceta moderna, democrática e favorável à questão feminina, o que o levou a convidar mulheres para a sua entronização, feito nunca antes visto. A 12 de Março de 2000, duas manifestações tiveram lugar, uma em Rabat, organizada pela rede de apoio ao Plano de Acção, aglomerando entre 60 000 e 100 000 pessoas, e uma em Casablanca, refractaria ao Plano, reunindo entre 600 000 e 1 000 000 pessoas e organizada pelo movimento Al Adl Wal Ihsane (Ramirez 2007). A derrota numérica evidente dos pró-reformistas perante a força mobilizadora dos movimentos islâmicos impulsionou-os a pedir a arbitragem do rei no assunto da *Mudawwana*.

Em 2001, Mohammed VI anunciou a criação de uma comissão consultiva, após ter recebido associações feministas e partidos políticos (Ramírez 2007). Esta comissão é constituída por três mulheres e treze homens, por *ulema* tradicionalistas mas também mais liberais, que analisa as disposições de alteração da *Mudawwana* (Žvan 2007). Em 2003, a Comissão chega às suas conclusões e entrega o seu relatório ao rei. Se o elevado número de manifestantes em 2001 em Casablanca podia indiciar um sucesso por parte dos movimentos de tendência islâmica, os ataques terroristas de Casablanca, a 16 de Maio de 2003, tiveram um impacto inverso e constituíram uma oportunidade para Mohammed VI iniciar uma reforma religiosa, incluindo da *Mudawwana*. Em Outubro de 2003, aquando da abertura do ano parlamentar em Rabat, Mohammed VI apresenta a reforma da *Mudawwana* com o então presidente francês Jacques Chirac (Ramírez

2007). Este facto revela a importância da reforma da Lei num contexto de proximidade ideológica com a França e com a Europa, cujos governos tendem a sobrevalorizar a condição de submissão da mulher em contextos muçulmanos. No entanto, Mohammed VI percebeu que tinha de conservar o referencial islâmico, na medida em que legitima o seu poder religioso (e dos *ulema*). No parlamento, e como preâmbulo da nova *Mudawwana*, Mohammed VI aclama:

«Eu não posso, na minha qualidade de *Amīr Al Mūminīn* [Comandante dos Crentes] autorizar o que Deus proibiu nem proibir o que o Altíssimo autorizou. É necessário inspirar-nos nos desígnios do Islão tolerante, que honra o Homem e exalta a justiça, a igualdade e a coabitação harmoniosa e de se apoiar sobre a homogeneidade do rito maliquita, como sobre o *Ijtihād*<sup>100</sup>, que faz do Islão uma religião adaptável a todos os lugares e a todas as épocas, tendo em vista elaborar um Código moderno da família em perfeita adequação com o espírito da nossa religião tolerante». (Royaume du Maroc 2010)

Como se pode ver o processo de discussão e implementação de uma nova Lei da Família demonstra que a monarquia é hábil em gerir influências e pressões internas e externas. No final do século XX e princípio do século XXI, é a proximidade geográfica e a ainda importante influência francesa em Marrocos que tornam necessário entender a relação política entre prática religiosa e uma almejada modernidade. Por esta mesma razão, o discurso de Mohammed VI aproximou os valores do Islão daqueles que representam ideologicamente a Europa: a tolerância, a justiça, a igualdade e a honra do Homem (que remete para os direitos humanos). Ao defender um Islão tolerante, Mohammed VI afasta-se das posições mais radicais e estabelece esse elo de ligação com a Europa, com quem tem relações (económicas e políticas) privilegiadas. Ao defender a aplicação do *Ijtihād*, conceito que *grosso modo* se define pelo esforço (racional) de renovação da interpretação dos preceitos do Alcorão (cf. Chebel 2001), Mohammed VI reclama a possibilidade de reinterpretar e adequar o Islão a um Marrocos moderno. Este percurso histórico permite compreender de que forma evoluiu a Lei da Família desde a independência de Marrocos e como se relaciona com processos políticos e sociais mais amplos.

Algumas das reivindicações feministas foram satisfeitas, como o enquadramento legal do divórcio, a repartição das responsabilidades do casal entre marido e mulher, a supressão da tutela matrimonial para a mulher maior de idade. No entanto, outras não

---

<sup>100</sup> Termo religioso que define o esforço de compreensão e interpretação dos mandamentos divinos.

foram, como a poligamia que se manteve possível (mediante determinadas condições<sup>101</sup>) e a herança, ainda diferenciada, recebendo as mulheres um terço do que recebem os homens. Muito embora muitas feministas não tenham ficado satisfeitas com o resultado, principalmente no que se refere à poligamia e à questão da herança, as mudanças foram vistas como um passo em frente para uma maior igualdade entre homens e mulheres.

No final, mesmo aqueles que se manifestaram contra as alterações à Lei da Família, argumentando um distanciamento do Islão e dos mandamentos divinos, aceitaram o novo código. Esta aceitação é tática, na medida em que reflecte o modo de funcionamento político da sociedade marroquina. O debate da *Mudawwana* foi um dos momentos políticos públicos em que se mediu equilíbrio de forças entre o Rei, os partidos políticos, as associações feministas e islâmicas e em que se definiu alianças futuras.

## LEI DA FAMÍLIA, VIOLÊNCIA DOMÉSTICA E A AFBK

No campo prático e da vida quotidiana, outras questões se impõem. A realidade concreta das associações locais tem que lidar com uma série de questões que o debate sobre a Lei da Família não incorporou. Outros debates estão sobre a mesa na actualidade, como veremos mais à frente. Referimo-nos, neste caso, à alteração do artigo nº475 do Código Penal, que permitia a um violador evitar uma acusação caso se casasse com a vítima menor de idade.

A presidente da AFBK era muito crítica em relação às ideias de emancipação veiculadas por muitos europeus (turistas, visitantes e residentes) com quem contactava diariamente. Para ela, é a educação que desempenha um papel fundamental no *empowerment* das mulheres. Por essa razão, a associação nunca deixou de ter os cursos de alfabetização, inclusivamente em várias zonas rurais da região de Essaouira. Não há dúvida que, para ela, o Islão é uma religião que, levada a sério, não compromete os direitos das mulheres e que a sociedade marroquina as desrespeita por ignorância e falta de uma cultura cívica (tal como defende Nadia Yassine). Reconhecia que existia manipulação política no uso do Islão, com os mais diversos intuitos. Mas essa era a acção dos homens e não de Deus.

Por outro lado, o contacto regular e constante que mantinha com associações semelhantes em França (onde viviam irmãos seus, que visita regularmente) permitiu-lhe

---

<sup>101</sup> É necessário o juiz autorizar assim como a primeira (ou demais mulheres).

comparar os apoios estatais que muitas associações congregam naquele país e olhar criticamente para a actuação do Estado em Marrocos. No entanto, Leila não se atinha em convidar as elites políticas locais para as actividades organizadas pela AFBK, na esperança que tais acções surtisserem o efeito desejado, ou seja, mais apoios para as suas actividades.

Em Marrocos, para além das alterações à Lei da Família, muito trabalho precisa de ser feito no que se refere à violência doméstica, sem um quadro jurídico específico e enquadrada nas provisões do Código Penal que é aplicável em situações de assalto (cf. OMCT 2003). Um dos problemas deste enquadramento é a questão da prova. Além de um certificado médico, a declaração de uma testemunha é requerida para provar e punir a agressão física. Esta condição impede muitas mulheres de reportarem casos de violência doméstica, na medida em que muitas vezes não envolve a presença de testemunhas (cf. *Ibidem*). Por esta razão, a violência doméstica é difícil de ser comprovada e de ser usada em tribunal para justificar o divórcio, quando pedido pela mulher.

O Centro de Escuta da Association Féminine de Bienfaisance el Khir tem dois tipos de situações genéricas que não são, em todos os casos, exclusivas: umas de carácter urgente, de mulheres que vão à associação em situações-limite, tendo fugido de casa após terem sido vítimas de violência, ou ainda de carácter menos urgente, como as que se queixam de abandono por parte dos maridos ou do não cumprimento dos seus deveres perante a família conjugal. No primeiro caso, tenta-se arranjar um local para a mulher ficar, caso esta não tenha para onde ir. Em Março de 2011 entrou em funcionamento o Centro Ibtissama em Essaouira (financiado pela Initiative Nationale pour le Développement Humain, um projecto caritativo do Rei) que tem por objectivo ajudar mulheres e crianças vítimas de violência doméstica. É a primeira estrutura do género em Essaouira a garantir alojamento a mulheres que se encontrem em situação de grande vulnerabilidade. Assim, algumas das mulheres acabam por ser encaminhadas para este centro. No segundo caso, as mulheres estão na sua própria casa ou de familiares, sendo o apoio da associação sobretudo jurídico.

Algumas destas mulheres começam por apresentar uma queixa na polícia que, de acordo com o advogado, a funcionária do Centro de Escuta e a presidente da associação, nem sempre tem seguimento. Os maridos mudam de residência, procuram um lugar para se esconder e nem sempre a polícia toma as providências necessárias para os

encontrar. Como noutros contextos, a própria polícia age em consonância com determinados ideais de masculinidade e feminilidade e protege passivamente o agressor. Quando se consegue provar a violência, através de um atestado médico ou de testemunhas, a mulher tem o direito de pedir o divórcio «por prejuízo» (ar. *ḍarar*), definido no Código da Família como «todo o acto ou comportamento infame ou contrário às boas maneiras por parte do esposo e que acarrete um dano material ou moral à esposa e que a coloque numa incapacidade de manter os vínculos conjugais Artigo nº99, Royaume du Maroc 2010:53). O divórcio é pronunciado e o tribunal fixa uma indemnização que deve ser paga à mulher prejudicada. O código penal deverá depois sancionar o homem de acordo com as provisões de agressão.

Na associação é recorrente que, mesmo existindo violência, a ausência de provas impossibilite às mulheres recorrer a este tipo de divórcio. Por exemplo, Houda foi ao Centro de Escuta quando tinha 27 anos. Estava casada desde os 18 anos e sempre sofreu violências por parte do marido, mas foi a partir de 2009 que as agressões se tornaram constantes. É mãe de três filhos (uma rapariga de 11 anos e dois rapazes de 3 e 4 anos), não tem profissão e é analfabeta. O marido trabalhava como caixa na gare dos autocarros. Segundo ela, as drogas e o alcoolismo foram os motivos que desencadearam a violência, motivos que são recorrentemente apresentados pelas mulheres. Na ficha de informações a funcionária escreveu: «Houda foi forçada a sair da casa do seu marido depois de ter sido vítima de violência. O seu marido fez um procedimento para que ela regressasse a casa<sup>102</sup>, mas Houda recusa por causa das violências. Ela pede ajuda jurídica para iniciar um procedimento de divórcio e para ter a pensão alimentar correspondente ao tempo em que ela esteve em casa da sua mãe.»

Quando era vítima de violência, ia para a casa da mãe, mas durante muito tempo não partilhou com ela o que lhe estava a acontecer. Decidiu apresentar queixa na polícia depois do marido a ter fechado com as crianças num quarto durante dois dias, sem comida. Na polícia disseram-lhe «volta para casa, para a tua família», «esquece».

---

<sup>102</sup> A antiga *Mudawwana* estipulava que o homem era o chefe do casal e que a mulher lhe devia obediência. Estes conceitos foram retirados da actual *Mudawwana*; no entanto, a mulher perde o direito à pensão alimentar (o sustento) quando abandona o domicílio conjugal, podendo o marido iniciar um procedimento que exija o seu retorno. Este artigo (nº195 do Código da Família) mostra a prevalência jurídica da noção de obediência, que existe a partir do momento em que o marido tem a obrigação do sustento. Caso a mulher consiga provar que abandonou o domicílio conjugal por prejuízo, dano ou incapacidade do marido em providenciar, continua a ter direito à pensão alimentar e deixa de ser coagida a voltar à residência conjugal. Para muitas tradições legais, o casamento coloca a mulher sob a guarda do marido (*qiwāma*), o que presume uma troca: a obediência da mulher em troca do sustento (*nafaqa*) do marido (Mir-Hosseini et al. 2013).

Decidiu divorciar-se. O advogado entregou o procedimento de divórcio no tribunal que foi inicialmente recusado, devido à falta de documentos. Foi novamente entregue. Esperava há dois meses que fosse marcada uma audiência mas em 2011 os tribunais fizeram muitas greves, aproveitando o ambiente de «Primavera Árabe» para reivindicar melhores salários e progressões na carreira.

O tipo de divórcio pedido foi por discórdia (*chiqāq*), uma opção introduzida em 2004, aquando das alterações da *Mudawwana*. Este pode ser pedido por um dos esposos como resultado de um diferendo entre o casal, sujeito a uma tentativa de conciliação no âmbito do qual podem ser chamados dois árbitros, um conselho de família ou toda e qualquer pessoa que o tribunal julgue ser útil ouvir (artigo nº82). Caso a divergência persista, o procedimento jurídico a seguir é o do divórcio por iniciativa de um dos esposos. O divórcio por discórdia possibilita a desunião à esposa (obrigando-a, no entanto, a uma tentativa de conciliação, o que é constrangedor e doloroso no caso de ser vítima de violência), sem ter que apresentar provas<sup>103</sup> ou sem ter que abdicar dos seus direitos, como no caso do divórcio por compensação (conhecido como *khol*) e que já existia na anterior *Mudawwana*.

Este tipo de divórcio, possível de ser pedido pelas mulheres, é concluído através de uma compensação que a esposa paga ao esposo para ter o direito de se libertar dos laços conjugais. Para tal, a mulher paga uma quantia acordada ao marido ou, em alternativa, recusa os direitos garantidos pelo procedimento de repudição – ou seja, abandona o remanescente do dote, a pensão alimentar durante o período de continência (*idda*) e o «dom de consolação»<sup>104</sup>. O divórcio por razão de discórdia é, desde a

---

<sup>103</sup> Os outros tipos de divórcio que podem ser iniciados pela mulher referem-se a faltas do marido em cumprir com as obrigações estipuladas no contrato de casamento e são os seguintes: por prejuízo, por falta de manutenção, por ausência do marido, por vício ou doença perigosa para a esposa ou por juramento de continência e abandono (Mounir 2011:62; Código da Família 2010:53-57). Estes divórcios exigem a apresentação de provas e, por vezes, de testemunhas. Por isso, resultam frequentemente em processos longos e pouco requeridos. Por oposição, o divórcio por discórdia permite à mulher aceder rapidamente ao divórcio (Harras e Serhane, coord., 2005).

<sup>104</sup> No divórcio por declaração do esposo, conhecido frequentemente como repudição, a legislação salvaguarda uma compensação para a mulher que se materializa no remanescente do dote, na pensão da *idda* e no dom de compensação (*mout'â*). A quantia do dote (*sadaq*) é estipulada no contrato de casamento e passa a ser propriedade da mulher, tornando-se frequentemente uma dívida do marido, que é cobrada em caso de divórcio. A *idda* é um termo de inspiração religiosa que se refere ao período que a mulher (viúva, divorciada ou grávida) deve observar após a morte do marido ou a dissolução do casamento, sem que possa contrair novo casamento (traduziremos o termo aqui por «período de continência»). Este período deve, para os dois primeiros casos (viuvez e divórcio), ser observado durante três menstruações completas da mulher e, no caso da gravidez, deverá ser cumprido até ao fim da mesma. No caso do divórcio, o marido é obrigado a pagar uma quantia fixada pelo tribunal à mulher durante este período. Esta regra tem por objectivo, no caso da mulher viúva e divorciada, evitar a confusão entre maridos e, no caso de gravidez, aclarar a paternidade. O dom de consolação (*mout'â*) é determinado em

introdução da nova Lei da Família, o mais frequente, inclusive na Associação. As estatísticas do tribunal de Essaouira (em anexo, ver Quadro 5 e 6 p. 295) indicam que, para os anos de 2010 e 2011, a maior parte dos divórcios pedidos são «de discórdia», seguidos pelo divórcio *khol*<sup>6</sup> e pelo «consentimento mútuo», em que os cônjuges chegam a um acordo.

A judicialização do divórcio foi uma das principais alterações realizadas à *Mudawwana* em 1993, ainda durante o reinado de Hassan II. Em vez de se assistir a uma reforma dos princípios legais, foram os procedimentos legais que foram regulamentados, para evitar o abuso dos privilégios tidos como masculinos (cf. Buskens 2003). Desde a independência de Marrocos em 1956, o divórcio foi tratado como um direito consentido unilateralmente ao marido e podia ser expresso verbalmente e extrajudicialmente, sendo apenas registado no *adl*. Muitas mulheres viam-se na situação de divorciadas sem terem conhecimento disso. Desde 1993, tanto o divórcio unilateral como outros tipos de divórcio têm que ser realizados em frente a um juiz e em presença de ambos, o que faz com que muitas mulheres se esforcem por conhecer os seus direitos e procurem apoio jurídico.

No entanto, a ausência de uma legislação para a violência doméstica que se coadune com vários tipos de agressões, contribui para que, por exemplo, o ex-marido de Houda não tenha sofrido qualquer sanção e que o divórcio possível fosse o de discórdia. Existem também mulheres na associação que, perante a violência, optam por abdicar dos direitos consagrados no divórcio por declaração do esposo, através do divórcio por compensação (*khol*<sup>6</sup>), no qual saem a perder, não só porque é socialmente desprestigiante mas também porque desistem dos direitos que são estipulados pela lei.

A Presidente da Associação referiu a ausência de políticas estatais que apoiem estas mulheres vindas de classes sociais pobres e nem sempre com suporte familiar. A ausência de um plano de acção nacional contribui para que sejam as associações que tenham um papel central em lidar com estas realidades, oferecendo frequentemente casa-abrigos para as mulheres, mas também, tal como acontece na AFBK, mobilizando recursos e redes pessoais para ajudar as mulheres que estão em situação-limite. Nos últimos anos, e principalmente desde o mediático caso de Amina Filali, uma rapariga de 16 anos que se suicidou depois de ter sido obrigada (pela família) a casar com o seu alegado violador, as associações dos direitos das mulheres têm lutado pela alteração do

---

função da duração do casamento, a situação da fortuna do marido, as causas da repudição e o grau de discricionariedade do marido nessa decisão (artigo n°84) (cf. Mounir 2011).

Código Penal, seja pela criação de um projecto de lei dedicado à violência contra às mulheres ou através de emendas ao actual código, como a abrogação do artigo nº475 do Código Penal, que permitia ao violador evitar uma acusação casando-se com a vítima menor de idade<sup>105</sup>.

Além disso, apesar da criação de algumas infra-estruturas de ajuda às mulheres vítimas de violência, estas são raras e ineficazes. A Association Marocaine de lutte contre la violence à l'égard des Femmes (AMVEF) tem sido uma das principais instituições em Marrocos na luta pelo apoio institucional às mulheres vítimas de violência doméstica. Apenas na primeira década do séc. XXI, uma unidade de acolhimento hospitalar foi reconhecida institucionalmente pelo Ministério da Saúde (no Hospital Ibn Zohr em Marraquexe). Também em Marraquexe foram iniciadas, em 2006, duas células nos tribunais especialmente dedicadas à violência doméstica.

A documentação produzida pela AMVEF revela o atraso nas iniciativas institucionais de apoio à mulher vítima de violência e a importância decisiva dos movimentos associativos na criação de infra-estruturas. Em 1995, foi criado em Casablanca o primeiro Centro de Escuta pela AMVEF e outras associações feministas abriram centros de apoio («Annajda», pela Union d'Action Féminine, «Fama» pela Association Marocaine des Droits des Femmes, «Najma», centro de informação jurídica fundado pela Association Démocratique des Femmes Marocaines). Mas o que a documentação indica igualmente é a limitação geográfica de acção no país, tanto das infra-estruturas como dos estudos realizados, que se concentram na região norte do país (Tânger, Tetuão) ou em torno das maiores cidades (Casablanca, Rabat e Marraquexe), desconhecendo-se assim em profundidade as instituições existentes noutras regiões do país (Harras e Serhane, coord., 2005 Zirari e Wadah, coord., 2007).

Em 2011 visitei, com as funcionárias da Associação, o hospital de Essaouira porque estas tinham conhecimento da existência de um gabinete para receber as mulheres vítimas de violência. Quando chegámos compreendemos que o gabinete estava lá mas fechado e ninguém nos sabia informar do seu horário de funcionamento e quem no hospital era o responsável. Nas grandes cidades, estes serviços estão acessíveis à população, mas é difícil encontra-los em cidades pequenas, como Essaouira. No tribunal não existe nenhuma secção que trate das questões de violência contra as

---

<sup>105</sup> Em final de Janeiro de 2014, o Parlamento marroquino votou unanimemente por uma emenda ao Código Penal, suprimindo o artigo nº475.

mulheres, muito embora exista uma secção do tribunal que trate em exclusividade dos processos relativos a questões familiares.

O Inquérito Nacional de Prevalência da Violência Contra as Mulheres (Enquête Nationale sur la Prévalence de la Violence à l'Égard des Femmes) realizado entre 2009 e 2010 conclui que, numa população de 9,5 milhões de mulheres entre os 18 e os 64 anos, cerca de 6 milhões (ou seja 62,8%) sofreram actos de violência durante os doze meses antes da realização do inquérito e, destas, 55% em contexto conjugal (3,7 milhões de mulheres) (Royaume du Maroc 2011a). No âmbito conjugal, a violência psicológica<sup>106</sup> assume uma maior representatividade estatística (38,8% das mulheres casadas), em comparação com a violência sexual (6,6%) e a violência física (6,4%) (*Ibidem*). Os dados da Associação revelam que a violência física e a negligência do marido são as principais queixas das mulheres beneficiárias, todavia, em muitos casos, as razões sobrepõem-se e como evidenciamos no Capítulo VI, é o abandono e a negligência que aparecem como razões mais evidentes nos seus discursos. A violência física é um corolário de outros tipos de violência, algumas muito significativas para as mulheres, como a falta de sustento e o abandono.

Apesar das mudanças na Lei da Família marroquina, a ausência de uma legislação adequada para os casos como o das mulheres que vão à associação e de políticas nacionais direccionadas para a família são evidentes. Chekroun (1996) demonstra que a relação entre Estado e família em Marrocos opera sobretudo ao nível ideológico e religioso (o que se comprova pela dimensão do debate em torno da Lei da Família) e não tanto ao nível das necessidades imediatas. O próprio Plano de Acção pela Integração da Mulher ao Desenvolvimento acabou por não conduzir a mudanças significativas em termos de políticas nacionais e apenas à alteração da Lei da Família.

Os programas de ajustamento estrutural no início dos anos noventa obrigaram a uma contracção da despesa do Estado, o que se reflectiu no carácter fragmentário das políticas estatais no que se refere à família, manifesta na incapacidade dos sistemas de protecção social em oferecer ajudas reais às famílias (cf. Chekroun 1996, Daoudi 1998). Esta ausência manifesta-se na falta de apoios de base, no âmbito da unidade doméstica (apoio alimentar, escolar, de saúde) mas também de mulheres em situação de vulnerabilidade (divorciadas, viúvas e com filhos). Houda, por exemplo, não recebeu qualquer apoio e depende agora de ajuda familiar. Vive com a mãe e os seus três filhos.

---

<sup>106</sup> O Inquérito define violência psicológica como «todo o acto que consiste em dominar e isolar uma mulher, assim como humilhá-la e causar-lhe desconforto» (Royaume du Maroc 2011a).

Queria encontrar um trabalho e, por essa razão, participava na Formação de Cozinha oferecida pela AFBK. Mas, numa cidade turística como Essaouira uma mulher que usa um longo véu (uma única peça que chega até às mãos e com um buraco para inserir a cabeça), como é o seu caso, tem maior dificuldade em encontrar emprego.

Ao mesmo tempo, estas associações nem sempre reúnem simpatia. Segundo a presidente, muitas pessoas (sobretudo homens), vêem-nas como estímulos para a instabilidade matrimonial e para a não obediência da mulher ao marido. O facto de as mulheres poderem recorrer directamente aos serviços de um advogado empodera-as e altera consideravelmente a sua dependência dos maridos. Muito embora os laços conjugais sejam secundarizados em Marrocos, as narrativas populares apoiam-se na ideia da sua estabilidade, supostamente assente na paciência e obediência das mulheres face aos maridos. A procura de soluções mais individualizadas é percebida como podendo colocar em causa a unidade conjugal.

Além disso, a presidente da AFBK referiu que a ausência de um controlo da aplicação da *Mudawwana* contribui para que muitos juízes em Marrocos continuem a utilizar o antigo código legal, porque consideram mais fiel ao espírito da tradição maliquita. O advogado da AFBK, por outro lado, refere que existe uma grande discrepância entre o sistema de leis e a realidade prática, o que torna difícil a resolução das questões familiares. Por exemplo, uma série de entraves de acesso à nacionalidade para filhos de pais com diferentes nacionalidades ou casados num país estrangeiro. O advogado apresentou-me um caso que tinha em mãos, de um homem marroquino que havia contraído matrimónio na China com uma chinesa. Tinham-se divorciado, mas para os filhos terem a nacionalidade marroquina era necessário que o casamento e o divórcio fossem aceites em Marrocos. Tal obrigava a uma burocracia e a trâmites incansáveis e difíceis de tratar para um casal recentemente separado. O advogado tentava conciliar diferentes tipos de documentação, a fim de garantir o acesso à nacionalidade marroquina aos filhos.

Apesar de estar longe de constituir um sistema de total paridade, o Código da Família marroquino garante à mulher o acesso ao divórcio, seja através da discórdia, do fracasso do homem em cumprir as obrigações referentes ao casamento (também existente noutros códigos legais) ou do *khol'*. Comparado com outros sistemas da região, o actual código da família marroquino amplia as possibilidades de divórcio às mulheres, respondendo às necessidades de uma sociedade que se assume como crescentemente «moderna» (Mounir 2011, Ziba Mir Hosseini s/d; Welchman 2007).

Porém, a *Mudawwana* é devedora de uma concepção de família patrilinear, desfasada das transformações mais recentes da sociedade marroquina e que não contempla, por exemplo, a contribuição financeira das mulheres no âmago da família. Muitas das lutas feministas reclamam precisamente a importância deste factor, na medida em que altera completamente o ideal de família assente no homem como provedor familiar. Contudo, é verdade que muitas mulheres continuam a sonhar e ambicionar um casamento baseado nestas concepções.

É um olhar sobre as escolhas matrimoniais em diferentes gerações dentro de uma família que nos poderá ajudar a compreender estas mudanças em termos cronológicos e como uma ideologia de descendência agnática interage com estratégias matrimoniais que se fundam em concepções modernas de conjugalidade.

## **CAPÍTULO VIII**

### **CASAS, FAMÍLIAS, MULHERES: REDES DE SOLIDARIEDADE E ESTRATÉGIAS MATRIMONIAIS EM MARROCOS**

Ao longo da estrada nacional que liga Ounara, perto de Essaouira, às maiores cidades da costa noroeste marroquina, Safim, Al Jadida e finalmente Casablanca, pequenos aglomerados, aldeias ou vilas sucedem-se. É a região do Chiadma, linguisticamente árabe, que se distingue da região a sul de Essaouira, Haha, de populações falantes do Tashelhit, um dos três blocos linguísticos berberes (Crawford 2005, Lapassade 2000). Os cafés, mercados, pequenas mercearias, quiosques e a grande mesquita central, visíveis da estrada principal, fazem com que muitas destas terras se assemelhem estranhamente. As casas, aparentemente ordenadas, visíveis da estrada, parecem ser a cortina que esconde a disposição caótica dos bastidores, mais casas e lixo, burros e árvores, caminhos de terra sinuosos. Quem passa por estas terras de Marrocos diria que não há mulheres. A formulação inusitada e pouco realista é rapidamente ultrapassada pelo ideário da reclusão e segregação feminina que recria e torna cognoscíveis as sociedades árabe-muçulmanas. Porque aqui, a rua é inundada de homens de várias idades que conversam, compram e vendem, bebem chás e cafés nas esplanadas, montam os seus burros e atravessam a estrada indiferentes aos carros. Aquele pedaço de alcatrão é apenas uma divisão arbitrária entre as duas margens de um mundo conhecível. Em muitas horas do dia é raro ouvir o som do motor de um carro.

Hanchane é uma destas terras, pertencente à Província de Essaouira, a oitenta quilómetros a norte da cidade, já perto da província de Safim. O estatuto de municipalidade faz com que, numa pequena vila de pouco mais de três mil habitantes, exista um hospital, um liceu e vários serviços administrativos, como o paxá, o representante local do governador. Segundo me foi dito, a maior parte da população é de origem árabe e não berbere, tendo a vila crescido com gentes vindas de várias regiões de Marrocos. Hanchane é ainda conhecida pela sua proximidade a um santuário local, Sidi Abdelatif, um local de peregrinação anual dos Regraga, uma confraria religiosa conhecida pelos seus rituais de fertilidade agrícola, e que em quarenta dias primaveris, percorre várias terras e locais santos da região.

Foi nesta terra que nasceu em 1941 Mohammed Lahmar, o nosso anfitrião. Aqui veio a frequentar a escola corânica e o liceu, tendo inicialmente trabalhado como escriturário público (*écrivain public*) para os *Chaykh-s*<sup>107</sup>, redigindo atestados e certificados. No início da década de setenta é integrado na administração local, responsável pelo registo civil, de onde se reformou em 2001. Depois de Khadija, irmã mais velha do conjunto de onze irmãos, nem todos da mesma mãe, é o mais velho, o que fez dele uma espécie de responsável familiar. No ano de 1965 nascia a sua primeira filha, Hafeza e o seu último irmão, Abdeljalil (ver carta genealógica 2 em anexo, p.297).

Depois da morte do pai, que trabalhava como carteiro para a Armada Francesa ainda no período colonial, foi ele que se encarregou da educação dos irmãos, alguns deles pouco mais velhos que os seus filhos. Em Hanchane, o complexo residencial Lahmar é o único terreno que Mohammed e os irmãos herdaram do pai e onde alguns deles residem. Majid, o pai, foi detentor de vários terrenos de lavoura na região os quais veio a perder, reza a lenda familiar, no jogo e no álcool. Este é um espaço exíguo, de casas contíguas, apropriado de acordo com as expectativas de fixação na aldeia, com a riqueza de cada um, ou ainda com outras histórias familiares que vieram a caracterizar as relações sociais neste espaço.

Este capítulo parte desta propriedade para observar as relações familiares no contexto marroquino. Através desta terra daremos a conhecer algumas situações que nos informam sobre as estratégias e percursos familiares em Marrocos e que nos ajudam a enquadrar a vivência da conjugalidade. A proximidade residencial é, neste caso, um imperativo, na medida em que este foi o único terreno herdado e onde se puderam fixar. Através das casas e de alguns dos seus proprietários podemos aceder a temas que são centrais na e para a sociedade marroquina, olhando com particular atenção para a forma como as assimetrias de género são estruturantes das relações familiares.

Embora este capítulo se dedique exclusivamente à análise da relação entre ocupação do espaço e relações familiares, pretende-se que esta discussão venha dialogar com os dados e experiências etnográficas realizadas em Essaouira e na AFBK. Estas diferentes abordagens parecem coincidir para ajudar a compreender, através das histórias femininas, como se estruturam relações de poder familiares baseadas no género, na idade e noutros estatutos. Estas relações parecem estar dependentes de uma

---

<sup>107</sup> Conferir a definição de *Chaykh* na nota de rodapé 21 página 54.

gestão do domínio público e privado, cujas fronteiras nem sempre são coincidentes com um ideal de segregação (Silva 1996).

Um conjunto de relações que envolvem laços de afinidade ou consanguinidade informam-nos sobre a validade da ideologia da descendência agnática, do Islão enquanto motor de estruturação e legitimação de determinadas práticas e da constituição de identidades de género.

Em Marrocos, muito se tem escrito sobre a forma como as características e estruturas familiares têm mudado, induzidas por grandes transformações sociais associadas à modernidade, como a urbanização, a escolarização e a entrada das mulheres no mercado de trabalho<sup>108</sup>. Alguns autores tendem a ver estas alterações como dinâmicas que introduzem novos valores sobre a família, alterando a sua configuração e organização. Famílias nucleares, mais isoladas, assim são retratadas as modernas famílias marroquinas, por oposição às famílias das zonas rurais que, esquecidas no tempo, parecem perpetuar a tradição da família extensa e numerosa.

No entanto, se é verdade que as transformações sociais vieram modificar as relações familiares e os comportamentos face à família, não quer isso dizer que faça sentido uma análise fundada em dicotomias entre famílias extensas ou nucleares, universo rural versus universo urbano ou ainda tradicional versus moderno. A etnografia é um dos instrumentos metodológicos que melhor ajuda a analisar os projectos de vida, que comprovam que as estruturas sociais não funcionam na base de dicotomias e se organizam, antes sim, sobre e através de eixos mais complexos. Este capítulo vem assim providenciar elementos de reflexão que se consideram fundamentais para aprimorar uma Antropologia das sociedades árabes e muçulmanas contemporâneas.

## AS CASAS: O COMPLEXO RESIDENCIAL LAHMAR

No complexo residencial Lahmar existem nove casas (ar. sing. *dār*) num total de doze terrenos, divididos entre os onze irmãos e a viúva, após a morte de Majid. Sete dessas casas pertencem aos irmãos, uma ao filho de Mohammed e uma outra que foi vendida

---

<sup>108</sup> Destacam-se *Population et développement* (Royaume du Maroc 1998), o Capítulo 3 «La famille, ses droits, sa composition et sa structure» e o Relatório Temático *Société, Famille, Femmes et Jeunesse* (Bourqia 2005) organizado aquando das comemorações do Cinquentenário da Independência do reino de Marrocos. Estes trabalhos representam um importante manancial demográfico sobre Marrocos contemporâneo e muitos incluem cientistas sociais marroquinos que têm trabalhado as questões da família e do género. É ainda de referir o trabalho sobre escolhas matrimoniais em contexto urbano de Mostafa Aboumalek (1994).

por um dos irmãos a uma pessoa não pertencente à família (um «estrangeiro», como me foi dito). Existem ainda dois terrenos livres, ou seja, desocupados. Para quem entra a partir do portão, as duas primeiras fileiras de casas partilham um espaço alcatroado, para o qual dão todas as portas (ver anexo, figura 1, p. 299). De um lado, a casa dos nossos interlocutores privilegiados, Mohammed e Karima, a mais antiga das casas que é paredes meias com a casa de um dos seus filhos, o único que, casando, permaneceu ali com a sua mulher e filha. Mais além desta casa, um grande espaço vazio e abandonado, o terreno distribuído entre os irmãos mas sem qualquer construção.

Do outro lado, uma fileira de quatro edifícios com cinco portas. Quatro casas de quatro irmãos de Mohammed: Kaoutar, Khadija, Mustafa e Abdeljalil. Kaoutar, Khadija e Abdeljalil têm construções em altura (assim como Mohammed) e só a casa de Mustafa tem apenas o andar térreo. Kaoutar e Khadija não vivem em Hanchane, embora conservem as suas casas. A primeira vive com o marido e duas filhas em Safi, onde são donos de uma pastelaria de sucesso; a segunda, viúva, vive com um dos seus filhos em Casablanca. A construção das casas inclui andares independentes, e por isso, as casas desocupadas são alugadas a professores primários que estão na região a trabalhar. Tendo Mustafa falecido há seis anos, a sua mulher (Iman) e os seus quatro filhos habitam a casa mais inacabada desta fileira, a de piso térreo. Abdeljalil reside na última, com a sua mulher (Nadia) e três filhas, ainda pequenas (ver Figura 1, em anexo, p.299).

A terceira fila de casas encontra-se já num desnível térreo, não visível nem do portão nem do átrio central comum às outras fileiras de casas. Aqui vivem outros dois irmãos, Nadir e Abdelqadr (o primeiro casado e o segundo solteiro), mas também uma pessoa estranha à família, que comprou o terreno a um outro irmão, Tareq, que não reside em Hanchane. Finalmente, outro irmão, Mustafa, que reside em Casablanca, vendeu a parte do seu terreno à Kaoutar e ao seu marido, Badr, que serviu para a construção de uma casa maior. A cave desta casa foi alugada a um homem que vive ali.

Esta é a disposição das casas e do terreno do complexo residencial Lahmar (ar. *mujamm'a sakanyya'* Al-Lahmar). O ponto de partida para entrar neste universo é a casa de Mohammed e Karima. É através desta casa que podemos conhecer as histórias e as personagens que habitam este complexo. Nem todas as personagens nem todas as casas serão abordadas pormenorizadamente. No entanto, escolhemos algumas das casas para falar dos seus habitantes e das redes sociais familiares e de vizinhança.

## MOHAMMED E KARIMA

Como já foi referido anteriormente, com a morte de Majid, este terreno foi dividido em doze parcelas. Os irmãos passaram uma procuração a Mohammed para tratar da divisão (*taqsīm*) em frente aos *'adl-s* e Mohammed decidiu não actuar segundo o limite islâmico da divisão da herança, onde homens e mulheres recebem em diferentes proporções. Entre os onze irmãos apenas duas são mulheres, talvez uma das razões que levou Mohammed a optar pela divisão igualitária deste terreno entre os irmãos, independentemente do sexo. De qualquer forma é algo de que fala orgulhosamente. A divisão foi assim realizada igualmente entre todos os irmãos e irmãs e contemplou ainda a então viúva do seu pai, a mãe dos seus seis irmãos, que vieram a herdar esse terreno aquando da morte desta (a viúva recebe, de acordo com a Lei da Família, normalmente 1/8 do que receberão os seus filhos). Cada um recebeu aproximadamente 105 m<sup>2</sup> de terreno para construir a sua casa.

Assim que se entra na propriedade pelo portão principal, tem-se acesso primeiramente à casa de Mohammed. Esta sofreu várias alterações: a porta de entrada que estava do lado do portão encontra-se agora no átrio comum a todas as casas, virada para todas as outras portas. Deixou de ser apenas um andar térreo e acrescentou-se o primeiro andar, ainda em construção, algo comum nas casas marroquinas, construídas à medida das possibilidades. A casa tem ainda um terraço, um espaço importante para várias lides da casa e onde se deu o casamento da Hayat, uma das filhas de Mohammed (ver mapa genealógico 3). Foi para assistir a este casamento que fui, pela primeira vez, a sua casa. Têm dez filhos, sete mulheres e três homens, e foi através da Hayat, uma das suas filhas, que fui entrando neste universo familiar. O meu ponto de partida e chegada naquele complexo sempre foi esta casa.

A casa de Mohammed e Karima é, especialmente em momentos festivos, a mais concorrida, pois é habitada pelos dez filhos, todos adultos e pelos netos. Alguns residem fora, em Agadir, Rabat, Essaouira, mas são quatro os filhos que ainda se mantêm na casa: Faiza (n.1968), Naoual (n. 1975), Adel (n. 1980) e Hamid (n. 1984), todos eles solteiros. No entanto, estes circulam entre as casas das irmãs que vivem noutras cidades, especialmente de Hayat (n.1982) que reside em Essaouira, a irmã a viver numa cidade mais próxima. Ao casar-se, Hayat deixou a casa onde vivia enquanto solteira em Essaouira, então aproveitada pelos irmãos, particularmente Hamid e Naoual, que a utilizam para passar algum tempo em Essaouira. Faiza trabalha por temporadas na

pastelaria da tia, em Safi, onde faz algum dinheiro; mas é ela a maior ajuda que a mãe pode ter nas lides domésticas e em tom de brincadeira diz sempre ser *hadga*, o termo que se utiliza para definir as mulheres que muito se dedicam às tarefas domésticas.

O pai de Mohammed, originário de uma pequena terra a alguns quilómetros de Hanchane, Aqramoud, saiu de casa aos quinze anos ao ter uma disputa com o seu pai, por causa de um camelo. Mohammed contava que o pai foi a pé até Marraquexe (a quase 300 Km), demorando mais de vinte dias, onde trabalhou como escravo<sup>109</sup> para um capitão da armada francesa, para a qual foi recrutado aos vinte anos. Participou, relata Mohammed, nas duas guerras mundiais. Mais tarde, trabalhava como carteiro e acabou por ser destacado para Hanchane. Mohammed viria assim a crescer naquela terra, de um pai que havia encontrado lugar na administração militar francesa, ainda em tempos do protectorado. Casou cinco vezes, embora apenas se tenha divorciado de duas das mulheres, tendo todas as outras falecido. Mohammed foi entre os irmãos, aquele que mais progrediu nos estudos, completando os estudos secundários. O conhecimento da escrita e da leitura (em árabe e em francês) é ainda hoje em Marrocos um capital extremamente valioso<sup>110</sup>.

Casou aos vinte e três anos com Karima, quando esta tinha apenas catorze anos. Karima é neta de uma irmã de Majid (Zineb, conhecida na aldeia como *Sbayia*, a Leoa, nome que Karima veio a manter) (ver mapa genealógico 1). É, portanto, prima em segundo grau de seu marido, Mohammed. Conta Mohammed que a irmã do seu pai (Zineb) veio um dia do campo com uma pequena rapariga, que ele não conhecia. Chegando a casa, onde estava o pai e a mulher do pai, a tia disse-lhe: «aqui está a tua mulher». Karima era apenas uma jovem menina. Zineb explica-lhe então: «Meu filho, eu confio-te esta rapariga, ela é a filha do meu filho». A rapariga ficou em casa entre 1961 e 1964, ano em que se realizou o casamento. Este período destina-se a esperar que a rapariga se torne fisicamente madura (ou seja até que tenha a menstruação).

Entre os dez filhos de Mohammed quase todos finalizaram a escola secundária e quatro concluíram o ensino universitário, como Rahma (n.1973), Naoual, Adel e Hayat. Em 2011, a filha mais nova, Farida (n.1986), foi para o Dubai, onde ainda se encontra a realizar um estágio proporcionado por uma escola de assistentes de bordo que frequentou em Agadir. Também Hafeza, a filha mais velha, vive em França, casada com

---

<sup>109</sup> Este foi o conceito utilizado em francês por Mohammed, implicando que o pai não recebia qualquer salário pelo trabalho que realizava.

<sup>110</sup> A taxa de Alfabetização é em 2009 de 60,3% (49,2% para as mulheres e 71,9% para os homens). Fonte: Les Indicateurs Sociaux du Maroc 2009, Royaume du Maroc. Disponível em <http://www.hcp.ma/>

um francês, embora passem cinco a seis meses do ano em Essaouira, onde compraram uma casa, sobretudo durante o inverno. Hayat, a última a casar, vive em Essaouira com o marido, também ele francês. Dos filhos de Mohammed, só Mohamed não terminou a escola primária, sendo de todos os irmãos, o que tem um menor nível educacional.

As casas são, antes de tudo, o lugar das mulheres. Muito embora Mohammed seja reformado e passe muito tempo em casa (onde contribui para algumas tarefas domésticas), sai várias vezes para fazer compras no mercado e ir à mesquita. Adel e Hamid têm frequentemente horários inversos aos do ritmo da casa: deitam-se e levantam-se tarde e, muito embora a mãe se queixe, todas parecem aceitar que assim seja.

Esta ausência dos homens em casa e o seguimento de ritmos opostos aos das mulheres (neste caso entre os jovens) não é, todavia, desprovida de significado. Homens e rapazes habitam-se desde cedo a ver a casa como um domínio feminino, muitas vezes vindo a casa apenas para comer e dormir e «passam as horas em que estão acordados com os amigos na escola, nos cafés, nos locais de trabalho, no mercado, na mesquita e na rua» (H. Geertz, 1979:333). Por essa razão, é aceite que Adel e Hamid o façam e as queixas da mãe vêm simplesmente manifestar a sua preocupação e afectividade pelos filhos, sem que eles se sintam desmobilizados ou constrangidos por essas emoções<sup>111</sup>.

A casa é um espaço de mulheres e Karima (n.1950) é a mulher mais velha do complexo residencial (à excepção de Khadija, a irmã mais velha de Mohammed, que vive em Casablanca). As outras mulheres têm maior proximidade com as suas filhas do que com ela. No entanto, as mulheres ajudam-se frequentemente, sobretudo em períodos de festas, e visitam-se. São estas visitas, evidentemente necessárias num espaço circunscrito, que foram descritas por diversos autores como Eickelman (1974), Silva (1996) e Hildred Geertz (1979). As redes de vizinhança cruzam-se frequentemente com

---

<sup>111</sup> Hamid goza no entanto de um estatuto de protegido na família, não só porque quando criança esteve hospitalizado e em coma (o que para as irmãs o tornou uma pessoa frágil), mas também pela sua inocência manifesta, também ela motivo de brincadeira. A sua inteligência e dedicação à informática faz com que disponibilize o seu computador para ver filmes ou ainda para mostrar os filmes que ele próprio realiza. Por essa mesma razão, passa muitos momentos entre as mulheres, sobretudo as irmãs, mãe e cunhada, sendo o domínio do computador a chave para esta clara inserção. Muitos serões são passados a ver as imagens que coleta das atividades da casa (por exemplo da limpeza do carneiro durante o *Id al-Kabīr*, que filmou como se fosse um registo jornalístico), das brincadeiras com as crianças (algumas cheias de maldades inocentes), dos casamentos (sujeitos a um escrutínio rigoroso e ao regozijo das cenas mais cómicas) e das fotografias. A visualização destas imagens, ainda que repetidamente, é acompanhada de risos, gargalhadas e de alguma histeria que muitas vezes atrai os homens que andam fora, noutras divisões da casa, ou noutra casa, interessados em saber qual a fonte de tanta animação.

as de parentesco, fortalecendo as ligações e relações entre as pessoas, dando por exemplo sentido à noção de *qarāba*, usada tanto em Salé (Silva 1996) como em Boujad (Eickelman 1974).

Estes autores trabalharam sobretudo em e sobre bairros citadinos, identificando a forma como estas relações de proximidade são rentabilizadas do ponto de vista social e económico. Na malha urbana e em contextos de diversidade económica e social, as relações de proximidade (*qarāba*), vão sendo manejadas sobretudo entre as mulheres, que tecem relações de vizinhança, assiduidade e comunhão de interesses (cf. Silva 1996:127). As visitas, as idas ao *ḥammām* ou ainda ao marabuto local marcam esta assiduidade. Oportunidades de casamento para filhos ou sobrinhos, de emigração, de solidariedade e até de negócio são construídos na base destas redes.

Estas redes são também elas existentes no complexo residencial Lahmar, extrapolando frequentemente o espaço residencial, alargando-se à aldeia de origem, ou ainda ao grupo de consanguinidade das mulheres. A proximidade física e também social não delimita as relações de sociabilidade femininas, tornando-as no entanto mais densas e marcadas por hierarquias. As mulheres residentes neste complexo partilham uma condição e situação semelhante: são mulheres de homens que têm relações de consanguinidade entre si; todas são domésticas e passam a maior parte do tempo em casa, saindo excepcionalmente do complexo para ir ao *ḥammām*, ao mercado ou visitar parentes.

Naoual, filha de Karima, é professora num *douar* a trinta quilómetros de Hanchane, sendo a única mulher residente no complexo que tem uma profissão; sai normalmente muito cedo, partilhando da vida da casa em menor escala. Em cada casa, as mulheres dedicam-se a tratar das crianças, à limpeza diária, ao almoço e só depois de almoço descansam e visitam-se. Na casa de Karima, é a sua filha Faiza que normalmente se encarrega destas actividades. Karima organiza e prepara as refeições, já que é a responsável da casa que normalmente o faz, mas também porque a sua sensibilidade culinária é apreciada por todos.

Mas nem todas as mulheres mantêm relações de proximidade e de visita entre as casas. Por exemplo, foi-me dito que Marouane, a mulher de Nadir, um dos irmãos de Mohammed, não visitou Karima quando esta esteve doente ou quando Hayat se casou. Foi precisamente a ausência de visita que mostrou o desinteresse de Marouane em manter as relações de proximidade. Por essa mesma razão, apenas uma vez entrei na casa de Marouane e foi porque, passando em frente a ela com Hayat, Marouane insistiu,

talvez preocupada em cumprir os requisitos de boa hospitalidade e movida pela curiosidade, que caracteriza muitas das acções dos marroquinos. Mas não ficamos tempo algum, encontrando Hayat desculpas para a partida rápida e prometendo, ainda que sem fundo de veracidade, o nosso retorno noutra altura. Semelhanças podem ser encontradas com aquilo que Leila Abu-Lughod identificou entre os beduínos do Egipto,

«Isto é mais óbvio entre as visitas menos ritualizadas, aquelas que são realizadas em tempos de dificuldade ou de doença [...]. Falhar uma visita a uma pessoa que está doente é percebido como um insulto e uma ruptura nas relações, precisamente porque se afasta daquilo que deveria ser uma preocupação ‘natural’ pelo bem-estar daqueles que se ama.» (1999[1988]:66,67)

Estas mulheres estão inevitavelmente ligadas pelos seus maridos, entre eles irmãos. É por esta razão que esperam uma preocupação natural entre mulheres. Também neste contexto, visitar é um sinal de respeito e de ligação e não visitar é visto como o contrário. Nadir, o marido de Marouane, vem a casa de Mohammed que é seu irmão, mas vem sempre sozinho. Marouane nunca o acompanha.

Karima veio viver para o complexo residencial ainda jovem, com 11 anos. Portanto, a sua vida foi mais passada junto do marido e seus parentes, o que é acentuado pelo facto de vir de uma família pequena (tinha apenas um irmão) e de já terem quase todos falecido. As novas unidades sociais primárias são constituídas por relações de vicinalidade (cf. Pina Cabral, 190) entre os homens residentes e por mulheres que se vieram ali fixar devido ao casamento, vindo sobretudo de aldeias da região.

A patrilocalidade tem sido identificada como uma prática comum em Marrocos e noutros contextos árabes (Aboumalek 1994, Abu-Lughod 1988, Maher 1974, Rassam 1980), o que pode ser visto como uma característica que prejudica as mulheres na medida em que saem do seu grupo de parentesco para formar parte do grupo do marido. São incluídas na nova família e integradas numa hierarquia familiar, onde com o tempo vão ocupando uma melhor posição de estatuto.

A posição e estatuto de Karima naquele agregado familiar – visível por exemplo no beija-mão que mulheres mais novas realizam quando chegam a sua casa – são definidos pela idade, pela posição do marido (o mais velho dos irmãos homens, que é um homem letrado) e pela criação de dez filhos. Nadia, mulher do irmão mais novo (Abdeljalil, ver mapa genealógico 2), tem vinte e três anos, partilhando uma relação de maior proximidade com Asma (a nora de Karima) ou com Hayat (filha de Karima que

reside em Essaouira). Os movimentos entre a casa de Ali e Asma e a casa dos sogros são obviamente recorrentes, deixando de ser entendidos como visitas, e no *'Id al-Kabīr*, a festa do sacrifício, Karima e Asma trabalharam atarefadamente em conjunto<sup>112</sup>.

## KAOUTAR E BADR

Mohammed tem, como já mencionado, dez irmãos, cinco da mesma mãe e seis de outra mãe, tendo dois deles já falecido. Kaoutar é sua irmã, apenas do lado paterno. Naoual, uma das filhas de Mohammed com quem manteve alguma proximidade, contou-me um dia, num café de Essaouira, enquanto bebíamos o açucarado chá marroquino e os saborosos *musammen-s* com manteiga e mel, a história de Kaoutar. À semelhança do que diz Crapanzano relativamente às histórias de Tuhami, o seu contador de histórias marroquino preferido, não é tanto a veracidade da narrativa que conta, antes sim os «valores marroquinos, os vectores interpretativos e os padrões de associações» (Crapanzano 1985:7), que a embelezam, tornam atractiva e dotam de significado. Assim sendo, as histórias são mais do que tudo formas de compreensão, em que o narrador expõe, muitas vezes de forma espontânea, o que parece dotar de sentido o mundo. E os marroquinos gostam de boas histórias, principalmente se tiverem determinados ingredientes: valores morais, o sucesso ou insucesso dos personagens, a sua conquista sobre as adversidades; ou ainda no sentido oposto, o seu mau carácter e descuido.

Kaoutar foi, quando era nova, trabalhar como empregada doméstica para Casablanca, na casa de um sobrinho rico, à semelhança do que fazem muitas mulheres marroquinas que migram das zonas rurais para a capital na expectativa de juntar algum dinheiro e eventualmente encontrar um marido rico. Ao que parece, o sobrinho não procedeu da melhor maneira com a tia, tratando-a como uma empregada e não como alguém da família. Não partilhava as refeições com a tia, o que em Marrocos pode ser visto como a pior ofensa que se pode fazer a alguém, visto que os elos familiares (e não só) se nutrem muitas vezes através da comensalidade. Kaoutar fazia o seu trabalho e ia ao mercado regularmente, comprar o que era necessário para a casa. Foi aí que se cruzou com Badr (originário de Meknès). Diariamente, encontravam-se no mercado, trocavam olhares e um dia Badr, que era padeiro, ofereceu-lhe uma flor. Conheceram-se, ele disse que gostava dela e Kaoutar, tomando a declaração a sério, levou-o a casa de

---

<sup>112</sup> No ano de 2011, na casa de Mohammed sacrificaram-se três cordeiros (um dele e de Karima, outro de Ali e Asma e ainda outro de Hafeza e Pascal, que estavam no entanto em França).

um dos seus irmãos, Abdelmalik, para o apresentar. Casaram-se. Um dia, Kaoutar sonhou que a sua mãe lhe dizia que deviam ir para Safim e que lá iriam prosperar. Foram e abriram uma pastelaria. Enriqueceram.

O negócio de Kaoutar e Badr floresce em Safim, e por essa mesma razão, vários irmãos de Badr trabalham actualmente com eles, assim como as sobrinhas solteiras de Kaoutar, filhas de Mohammed, que ajudam nos períodos de maior movimento, como no Ramadão e nas Festas (*'Id-s*). Kaoutar e Badr enriqueceram muito, e investiram dinheiro comprando casas. No complexo residencial de Hanchane são de longe os mais ricos; a sua casa é pintada e encontra-se acabada. Tem 3 andares, incluindo uma casa na cave, que é alugada a um homem, cujas vacas, guardadas dentro da casa, muito incomodavam Mohammed, o nosso anfitrião, pela abundância de moscas que circulavam no ar. Também o rés-do-chão e o segundo andar estão alugados a professores primários destacados para a vila.

A fortuna de Kaoutar e Badr traduziu-se inevitavelmente no investimento na casa. À semelhança do que fazem muitos emigrantes marroquinos, o dinheiro ganho fora é transformado numa casa, que existe enquanto materialização do projecto migratório de sucesso. Essa casa torna-se então rentável, através do aluguer de alguns andares. Compraram uma parte do seu terreno a um irmão de Kaoutar, Mahdi, também ele residente em Casablanca, o que permitiu que tenham a maior casa de todos. Dos dois terrenos vazios de que falámos inicialmente, um deles foi herdado por Kaoutar e pelos irmãos do lado da sua mãe. Kaoutar e Badr acabaram igualmente por comprar esse terreno aos restantes irmãos, que se encontra na ponta oposta à da sua casa e portanto, ainda sem qualquer construção.

Se os trajectos migratórios para a cidade fizeram com que alguns irmãos, como Mahdi e Tareq perdessem o interesse em manter os seus terrenos e construir as suas casas, talvez mais preocupados em usar o dinheiro para novos negócios ou para a educação dos filhos (e vendo ainda que aquela parcela de terreno não poderia ser dividida entre os seus filhos), para outros, como Kaoutar e o marido, esta foi a oportunidade de adquirirem mais propriedade. Obviamente que a proximidade geográfica também teve a sua influência: Badr e Kaoutar moram em Safi, que fica a sessenta quilómetros de Hanchane, e embora a pastelaria ocupe a maior parte do seu tempo, podem deslocar-se mais frequentemente a Hanchane.

Kaoutar não conseguiu ter filhos durante catorze anos sendo que, ao fim desse período, teve a primeira filha. Posteriormente o médico informou-a de que não podia ter

mais filhos, mas Kaoutar engravidou e teve a Houriya que tem uma paralisia cerebral. Uma tia, irmã da mãe de Kaoutar, conhecida pelos seus sonhos premonitórios, tinha sonhado que um par de *belgha* (as conhecidas babuchas marroquinas) seria colocado à frente de Kaoutar e que uma delas estaria de lado. Várias vezes vi as mulheres a colocarem os sapatos com a sola para baixo quando se descalçam para entrar no salão. Mais tarde me foi dito que ter um dos sapatos de lado não era bom, podendo ser indicativo de alguma má sorte. O sonho não augurava por isso nada de bom, e após o nascimento de Houriya, o sonho expressou o seu significado: as duas babuchas eram Aicha e Houriya, que eram oferecidas a Kaoutar, uma com a sola virada para baixo era Aicha, que nascia bem. A babucha que se encontrava virada viria a ser Houriya.

Kaoutar e Badr conheceram-se ainda pobres. Mas a sua história é marcada pelo sonho divinatório: por um lado, o sonho que leva Kaoutar e Badr a fixarem-se em Safi na promessa do enriquecimento; por outro, o presságio do nascimento de Houriya. É interessante notar como os sonhos marcam as narrativas de significado e de mistério. Através deles se age para o futuro e através deles se dota o passado de significado, que só tem sentido na concretização daquilo que pressagiam. A dimensão temporal aqui referida só ganha sentido se tomando em consideração que o sonho mobiliza a acção – a sua dimensão futura – e fala do que se concretiza – relido por um presente que olha um passado.

Durante catorze anos Kaoutar e Badr não conseguiram ter filhos, sendo a filiação algo extremamente valorizado em Marrocos. As mulheres estão particularmente preocupadas com a fertilidade e com a possibilidade de ter filhos, especialmente do sexo masculino. Por essa razão, é recorrente ouvir histórias sobre marabutos e *zāwiya*-s que são conhecidos pelas potencialidades de curar a infertilidade ou de mulheres que fazem massagens com ervas no baixo-ventre para estimular a produção de óvulos. Muito provavelmente também Kaoutar recorreu a estes métodos para conseguir ter filhos.

Mohammed considerou que ambas as irmãs tinham direito à herança de um terreno de igual proporção ao dos restantes irmãos, o que nem sempre parece acontecer em contextos marroquinos. Quando existe uma propriedade agrícola, o casamento preferencial endogâmico ou ainda a exclusão das mulheres da herança parecem ser uma prática comum (Maher 1974, 1980). Tendo em conta que as mulheres saem frequentemente da sua unidade familiar para serem integradas na do seu marido estas estratégias pretendem evitar a dispersão da propriedade. Por esta razão, Maher refere que nas zonas rurais e urbanas a herança é encarada diferentemente: nas zonas rurais «A

terra não deve ser dispersa. Quando uma mulher casa longe (o que é pouco frequente), deixa a sua parte da herança nas mãos dos seus irmãos, que me enviam uma parte simbólica da colheita.» (Maher, 1984:105).

Nesta propriedade, onde não existe qualquer produção agrícola, a estratégia foi de manter as relações de proximidade entre irmãos e permitir que cada um deles usufruísse da possibilidade de constituição de uma casa. A divisão inicial não excluiu por isso as mulheres (neste caso em menor número), porque também elas pertencem àquele grupo de descendência. Só aquando da divisão do terreno de Abdelmalik e de Rima, após a morte destes, Khadija e Kaoutar receberam metade da dos seus irmãos (cada um recebia 30m<sup>2</sup>, elas receberam 15m<sup>2</sup>), já que se tratavam de parcelas muito pequenas. O terreno herdado entre todos os irmãos por Rima viria então a ser todo ele comprado por Badr e Kaoutar (ver cartas genealógicas 1 e 2 em anexo, pp. 296 e 297). Foi dada preferência às compras entre irmãos (e ao sobrinho, na próxima secção), o que não impediu que uma das parcelas fosse vendida a uma pessoa de fora (um «estrangeiro», assim me foi dito).

O facto de esta não ser uma propriedade de cariz agrícola (nenhum dos irmãos se dedica à agricultura <sup>113</sup> ou se dedicou anteriormente), associada às dificuldades económicas de constituição de uma nova casa no contexto marroquino, parece ter promovido uma igual repartição da terra e a inclusão das mulheres enquanto herdeiras. Aqui, uma distribuição desigual não traria ganhos a ninguém, não só porque se hierarquizava a possibilidade de uns membros da família constituírem unidades familiares domésticas, como o usufruto do terreno não seria propriamente vantajoso.

Vimos que foram sobretudo Badr e Kaoutar que fizeram a maior porção de compras de terrenos. Ao descrever-me a situação, Mohammed referiu sempre que fora Badr, o marido de Kaoutar, a comprar, o interlocutor privilegiado da compra. Num contexto onde as questões das assimetrias de género foram frequentemente associadas à patrilinearidade e à descendência agnática, este caso particular vem demonstrar que a expressão destes princípios organizadores da vida social encontra múltiplas facetas. A divisão igualitária do terreno entre irmãos e irmãs põe em evidência um princípio horizontal, independentemente do sexo, que garante a manutenção de laços (ligados a uma origem, comum e possibilitando uma proximidade). Por outro lado, a verticalidade

---

<sup>113</sup> No *site* do Recenseamento Geral da População Marroquina do Reino de Marrocos, os ramos representativos de actividade económica da população activa e desempregada que já trabalhou são a agricultura (26,3% da população), o comércio (20,7%) e administração (20,5%). Como tinha referido, Hanchane é municipalidade e por isso tem vários serviços administrativos.

expressa-se no interlocutor privilegiado para a compra dos terrenos, o que torna Kaoutar um elemento passivo, assumindo o seu marido o papel legítimo de aquisição.

Em suma, não se pretende afirmar que Kaoutar foi excluída dos processos de negociação que implicaram a compra dos terrenos. Pelo contrário, a história de Kaoutar e Badr mostra precisamente a constituição de uma riqueza económica baseada no afincado conjunto de duas pessoas. No entanto, é o marido que se torna interlocutor privilegiado e principal: «Uma vez que a gestão da propriedade envolve contactos com a esfera pública da actividade masculina, as mulheres mantêm apenas um controlo marginal sobre a sua própria propriedade. Quando muito, podem vetar as propostas dos seus protectores masculinos.» (Maher 1984:205)

## ALI E ASMA

Ali é o terceiro dos dez filhos de Mohammed. É o primeiro filho homem, um dos três entre as sete mulheres. Ali nasceu em 1969 e é ele que muitas vezes anima as noites em família, com as suas piadas e gestualidade exagerada. No meio da testa tem uma espécie de nódoa negra, uma marca recorrente entre os homens marroquinos que realizam a oração há muitos anos, resultado da prostração (*sujūd*) repetida com a cabeça no chão. É canalizador de profissão e, por isso, motivo de troça na casa de Mohammed e Karima, sobretudo entre os irmãos, pela forma desengonçada com que faz os arranjos que o pai lhe pede. Mudar torneiras ou tubos parece não ser fácil para Ali e, muitas vezes, os irmãos dizem que o serviço deixou o problema pior do que estava.

Entre os seus irmãos, Ali é o único que se casou e permaneceu junto dos pais. Se num momento inicial do seu casamento vivia com o pai e a mãe, veio depois a construir uma casa paredes meias com esta. Após a morte de um dos irmãos de Mohammed, os seus irmãos do lado do pai herdaram o seu terreno. Khadija, a irmã mais velha, viria a dar ao sobrinho 15 m<sup>2</sup> do seu terreno (tendo ela recebido metade dos seus irmãos), o seu pai 30 m<sup>2</sup> e Ali viria a comprar outros 30 m<sup>2</sup> do seu tio Abdelmalik, um dos que vive em Casablanca. No total, Ali conseguiu 75 m<sup>2</sup> para a construção da sua casa.

A primeira casa que construiu nesse terreno estava inacabada e as condições não eram as mais desejadas. Recentemente, Ali decidiu deitar abaixo essa primeira casa e mudou-se temporariamente para o andar superior da casa do pai, ainda inacabado, onde ele, a mulher e a filha viveram por alguns meses, em condições desagradáveis, com cobertores e placardes nas janelas, que usavam para bloquear a passagem do frio. A

nova casa tem uma melhor planta, quartos definidos e uma cozinha (que parecia inexistente na primeira casa), a sala e umas escadas para o terraço (importante nas lides domésticas e também inexistente na primeira casa). A casa é escura porque um dos tios de Ali, detentor do terreno contíguo à sua casa, advertiu-o para não construir janelas na parte lateral. Assim apenas um quarto tem janela, o da frente, e atrás um pequeno pátio é muralhado por altas paredes que delimitam a propriedade.

Ali era, de acordo com as histórias dos irmãos, um boémio que veio mais tarde a optar por uma vida regrada. Deixou os consumos excessivos, principalmente do álcool, e começou a fazer as orações. Viria a encontrar Asma na casa da tia Kaoutar em Safim, onde trabalhava a tomar conta de Houriya, a filha mais nova com uma paralisia cerebral. Asma faz parte de uma família da região a sul de Essaouira, Smimou, uma região predominantemente berbere.

Foi na aldeia de Asma, que Naoual, irmã de Ali, veio a ser destacada enquanto professora primária e onde trabalhou durante seis anos. Nesses árduos anos, onde viveu sem água e electricidade, pouco veio a relacionar-se com as gentes locais, que a viam, segundo afirma, como uma prostituta (por não ser casada e viver longe da família). Apenas uma família ficou próxima de Naoual. No dia de um casamento local, uma mulher se evidenciou pela sua beleza, longos cabelos negros e pela forma diferente como se vestia. Naoual falou com essa mulher que veio a descobrir ser uma das filhas da única família com quem se relacionava. Esta mulher tinha estado a trabalhar em Casablanca e regressado recentemente à sua terra. Falava árabe, a única na aldeia, e mostrou a Naoual o seu desinteresse e desgosto em viver naquele lugar. Depois de experimentar Casablanca, retornava agora às aldeias isoladas do *blād*, sem água e electricidade. Esta mulher é Asma. Naoual sabia que a tia (Kaoutar) procurava alguém para tomar conta da filha e acabou por sugerir o trabalho a Asma. Aí conheceu Ali e o amor entre ambos foi, segundo contam, imediato. Passado algum tempo viriam a casar.

Como já foi referido Ali, foi o único dos filhos de Mohammed que construiu uma casa naquele terreno. As três irmãs mais velhas casaram e foram viver para os lugares onde os maridos trabalham ou donde eram originários: uma vive em França, outra perto de Rabat e outra em Agadir. Sendo o filho mais velho, talvez se pudesse dizer que Ali assumiu a responsabilidade de cuidar dos seus pais, muito embora estes vivam ainda com duas filhas e dois filhos não casados. Mas Ali é também o único dos irmãos que não passou da segunda ou terceira classe (quatro têm um curso universitário

completo) e, portanto, o que ficou para trás em termos de um sucesso escolar e económico.

Pode-se dizer que o facto de Ali se ter mantido junto dos pais está relacionado com várias questões. Em primeiro lugar, é comum, que as mulheres sigam os maridos quando se casam. Como são frequentemente domésticas, são as actividades económicas dos maridos que «escolhem» o lugar onde vivem. Esta é uma prática recorrente, que mostra como as condições sociais actuais reequilibram antigas máximas (a da patrilocalidade), em que a figura do homem desempenha um papel central enquanto provedor da família. Mas são também as condições económicas de Ali que definiram o seu lugar de fixação. Usufruindo da generosidade do pai e da tia, conscientes das suas dificuldades económicas, Ali pôde construir a sua própria casa, o que não seria possível em qualquer outro lugar. Mas outra prática parece juntar-se: a de uma espécie de co-residencialidade, fruto de uma condição económica mas também de uma forte reciprocidade familiar.

Em Essaouira, conheci várias famílias que investem num prédio que é partilhado, ou seja, cada andar ou lado da casa pertence normalmente a um filho ou filha (normalmente ao filho), ou ainda menos frequentemente a um irmão ou sobrinho. Este tipo de habitação é chamada de casa (*dār*), contrariamente à ideia de prédio (*imāra*), que não implica qualquer tipo de relacionamento entre casas. A rentabilidade económica parece ser um dos motivos (e forte) para este tipo de construção, uma vez que a construção em altura implica a compra apenas de um terreno. Mas não só. Conheci duas famílias que não sofriam qualquer tipo de constrangimentos económicos e que optaram por este tipo de construção. Cada andar pertence a uma unidade doméstica que é constantemente expandida quando necessário: as mulheres juntam-se quando existem festas, entreajudando-se. Por vezes partilham a cozinha. A responsabilidade sobre os mais velhos é assim alargada entre estas unidades, cuidando-se de um pai ou de uma mãe viúvos.

Talvez o trajecto de vida de Ali, ao contrário dos seus irmãos e irmãs, levou à sua fixação na proximidade dos pais, depois do seu casamento. Mas não é só a exiguidade da casa dos pais que leva à constituição da sua própria casa, mas também, o facto de permitir uma certa privacidade da unidade doméstica que, em muitos casos, parece ser preponderante para um equilíbrio familiar, particularmente entre mulheres. Pais, filhos/as e irmãos/ãs ocupam cada quais uma casa que vão preenchendo de acordo com as suas possibilidades económicas, garantindo ao mesmo tempo uma solidariedade

familiar espacialmente partilhada, necessária e tida frequentemente como inevitável. As mulheres podem usufruir de momentos de lazer em conjunto (apesar das diferenças de idades), apoiar-se nos momentos festivos quando a família mais extensa se reúne ou ainda nas actividades domésticas quotidianas. Esta repartição parece de facto evitar muitos conflitos entre mulheres, que podem assim gerir momentos de descontração e de obrigação familiar (realização de tarefas domésticas), exercendo uma vigilância que não é, apesar de tudo, claustrofóbica.

O exemplo de Ali e Asma e dos casos que encontrei em Essaouira parecem ser uma resposta que congrega diferentes interesses em torno das relações familiares. Este equilíbrio de forças parece indicar uma sabedoria organizativa em Marrocos e questionar a forma como a patrilocalidade é descrita, onde a jovem mulher entra na casa da família do marido e se subjugava à autoridade da sogra:

«O sistema social tradicional, em que os filhos trazem as esposas para o agregado doméstico das suas mães, permite a cada mulher apenas um acesso parcial ao poder doméstico. Através de uma tal fragmentação do poder, as mulheres não conseguem consolidar muito poder num determinado momento, contribuindo assim para a manutenção da dominação masculina. Mas a base económica da vida social em Marrocos está agora a atravessar mudanças. Os filhos entram no mercado de trabalho e deixam as casas dos pais para constituir agregados familiares independentes, enfraquecendo a vitalidade e o significado da família patriarcal alargada. Nesta situação nova e fluída, a perda sentida pela mulher mais velha (mãe/sogra) é uma vantagem para a mulher mais nova, cujo papel como esposa ganha em responsabilidade e liberdade enquanto dona de uma casa independente, que é a sua. Para recapitular, o ciclo de uma mulher num agregado doméstico tradicional materializa-se nos seus papéis sucessivos de noiva, mãe, sogra, cada um na sua própria base de poder fragmentado.» (Rassam 1980:177)

Como podemos verificar, hoje em dia, e não apenas em Hanchane, mas também em Essaouira e em outras cidades marroquinas, este tipo de residencialidade partilhada é uma solução encontrada tendo em conta os constrangimentos económicos, mas também uma resposta que se adequa aos desafios da modernidade, onde os papéis de género estão quotidianamente a ser redefinidos. A constituição de um novo agregado familiar numa «casa» que é um apartamento entre «casas» permite que as jovens mulheres assumam uma responsabilidade que antes demoravam a conseguir, ao mesmo tempo que assegura o exercício de uma vigilância e de uma entajuda necessária. Este tipo de soluções contraria as frequentes dicotomias entre tradicional e moderno, como a que Rassam (1980) utiliza para discutir as mudanças das relações de poder entre mulheres.



Ilustração nº 8: As casas, umas mais inacabadas que outras.

A co-residencialidade, mais do que tratar-se de uma solução transicional entre modelos sociais, é uma solução que permite rentabilizar referências, muitas delas simultaneamente antagónicas e inevitavelmente emocionais para as pessoas envolvidas.

Por isso, parece que só nas situações de grande dificuldade económica se opta por juntar várias unidades familiares numa mesma casa, onde aí, o conhecido poder e controlo da sogra, é exercido sobre o novo casal e sobretudo, sobre a nova mulher.

## MUSTAFA E IMAN

Mustafa, irmão de Mohammed da parte do pai, tinha construído, à semelhança dos seus irmãos, uma casa onde vivia com a mulher e os seus quatro filhos, todos eles ainda menores. Mustafa faleceu há 6 anos com um cancro. No entanto, a história desta unidade familiar começa no dia do casamento de Mustafa com Iman. Hayat conta que o tio bateu na mulher e que foi imediatamente repreendido por Karima, mulher de Mohammed. Foi ter com ele e disse-lhe que não deveria proceder desse modo. Mustafa não explicou a razão pela qual lhe tinha batido, mas disse-lhe que um dia ainda se ia arrepender de ter casado com aquela mulher. No entanto, a família de Mohammed (ou seja, as mulheres) gostava muito dela, davam-se muito bem e, embora Mustafa fosse um pouco duro com Iman, ela fora bem aceite entre as demais mulheres. Depois da sua morte precoce, Iman casou com um outro irmão, Mahdi, que vive em Casablanca e que era igualmente viúvo. Este viria, segundo me foi dito, visitá-la mensalmente. Assim, nenhum dos dois estaria sozinho, muito embora existisse uma distância física entre ambos. Iman é ainda, irmã de Badr, o marido de Kaoutar. Tinha sido trazida por Badr para conhecer Mustafa e o casamento acabou por concretizar-se.

Mas corriam as más-línguas na aldeia de que esta mulher estaria envolvida com um jovem padeiro de Hanchane, com 18 anos. Reparou-se que ela tinha começado a mudar, a vestir-se de uma forma mais desinibida, e um dia Adel vinha para casa à noite e um vizinho, que estava sentado à porta de casa, bêbado disse-lhe: «Eu estou bêbado, mas sei o que é que os meus olhos viram. Viram um homem entrar na casa do teu irmão Mustafa».

Adel não sossegou. Muito embora tivesse insultado o homem e a sua bebedeira, a verdade é que já tinha ouvido coisas parecidas na vila. Com Hamid, decidiram montar guarda-nocturna, para descobrir a verdade. No terraço da casa de Mohammed esperaram para ver se alguma coisa acontecia, quem entrava e saía da casa. Numa noite de chuva,

Adel viu um homem a sair da casa do dito tio, onde vive Iman. Daí saltou do terraço para tentar agarrá-lo mas ele fugiu. Iman queria fazer queixa de Adel. Mohammed, Nadir e Abdeljalil (todos irmãos de Mustafa e Mahdi) foram falar com ela, mas Iman recusou qualquer conversa, retorquindo que ninguém tinha nada a ver com a vida dela. Karima tratava-a como uma filha, mas nesse dia afirmou que essa filha tinha morrido. As relações cortaram-se. Reza ainda a história que Iman ficou a viver isolada naquela casa, com os seus quatro filhos, que mantêm, de forma mais ou menos desigual, relações com o resto da família. A seguinte conversa, retirada das notas de campo mostra como a Iman foi entendida pelas demais mulheres da família:

«Hafeza, a irmã da Hayat casada com um francês, que vive metade do ano aqui e outra metade em França, disse-me que em França as pessoas não ligam, mas aqui, é uma aldeia pequena, e é a ‘nossa casa’, ela não tinha direito de fazer isso e trazer aqui um homem, principalmente com as crianças em casa. Ela que fizesse longe daqui, sem as crianças. Disse-me ainda que o marido era muito autoritário com ela e que talvez por essa razão, quando ele morreu, se encontrou em liberdade e tentou aproveitar, mas não foi correta. Ela aceitou um casamento com um outro tio da Hayat, de Casablanca, que só vem temporariamente a Hanchane. Na verdade, eles ainda são casados, porque Hayat disse-me que ele tinha dito, que depois desta história, que ela nem ficaria divorciada nem casada, como consequência do que tinha feito. Trazer um homem à noite para sua casa, a mesma casa onde vivia o tio (Mustafa) e onde viviam as crianças, frutos desse casamento. No fim, a Hayat e a Hafeza disseram-me que quem sofria com toda aquela história eram as crianças, principalmente as maiores, que tinham percebido o que se passava.»

Esta história, talvez a mais rocambolesca do complexo Lahmar, veio trazer uma série de alterações no *modus vivendi* destas pessoas, particularmente entre as mulheres. A forma como a história é contada indicia, desde a altura do casamento, uma espécie de pré-aviso sobre o que iria acontecer no futuro. Uma mulher que apesar de ser acarinhada, que é feita «filha», quebra os laços de confiança e de proximidade que lhe são dados pela mulher do irmão do seu marido. Sabe-se que Badr cortou igualmente relações com Iman, sua irmã, repreendendo assim o seu comportamento. Kaoutar e outros ainda ajudam esta mulher, já que se sentem de alguma forma responsáveis pelas quatro crianças, filhos de um irmão falecido.

Iman parece ter feito parte de um universo compartilhado de afectos. Ela sofre agora as consequências. Havia desrespeitado, numa vila onde o mexerico corre rápido e onde a sua atitude era comentada, não só a memória de um homem falecido, mas da sua família. Não é que as necessidades e vontades desta mulher não tivessem preocupado

estas mulheres, principalmente Hafeza. Iman poderia precisar de afecto, sobretudo após o falecimento de um marido que era autoritário (facto que as mulheres repetem), mas nunca deveria tê-lo feito de uma forma que mostrasse tanta indiferença em relação à família.

A ideia de uma identidade de grupo, concretizada na proximidade tanto física como familiar, é posta em causa e «exposta» perante o exterior. Estas casas convergem para que essa identidade seja reforçada, evidenciando a forma como os marroquinos expressam os seus laços familiares. Neste caso, embora duas mulheres irmãs destes homens tenham decidido construir as suas próprias casas, contrariando assim a ideia de que as mulheres não usufruem da herança em termos de distribuição de propriedade, as demais mulheres vieram de outros lugares, de aldeias vizinhas, para morarem nos terrenos dos seus maridos. Não quer isto dizer que elas sejam estrangeiras àqueles lugares, porque mesmo que a confluência residencial seja a do parentesco dos seus maridos, muitas delas vieram novas e construíram as suas vidas naquele universo residencial. Mas o que o caso do Iman nos ajuda a compreender é que o grupo é vigilante face aos seus comportamentos.

Por essa mesma razão, Karima afirma ter perdido uma «filha». Porque esta ligação afectiva é marcada pela aceitação que Karima, enquanto mulher mais velha e há mais tempo naquele complexo familiar, veio a fazer de uma mulher nova, tanto na idade como na residência naquele complexo. Ela é aceite como se fosse uma «filha», ou seja, a sua ligação àquele complexo residencial é naturalizada. No momento em que Iman mostra o seu desrespeito pelas regras implícitas, rompe-se o elo de ligação que a tornava «como se fosse uma filha». É como se fosse a morte que tivesse chegado, quando na verdade se trata de relegar para um estatuto de «inexistência» uma mulher que não soube manter as relações privilegiadas que tinha com outras mulheres. Muito provavelmente permitiram que Iman permanecesse ali pelo facto de ter quatro filhos que são descendentes de um dos irmãos.

É um facto que o comportamento feminino é altamente vigiado em Marrocos e frequentemente associado ao caos e à falta de controlo sexual. Vários provérbios populares parecem revalidar esta mesma ideia, como por exemplo o que afirma que quando uma mulher sai sozinha o *Cheitan* (satã) a persegue. Estes estereótipos femininos, analisados por Fatima Sadiqi (2011) e Mokhtar Harras (2000), são indicativos de uma imagem social que induz determinados comportamentos sociais e

culturais. Estas imagens oscilam entre um imaginário das mulheres como mães e cuidadoras do lar e como amantes e sexualmente descontroladas.

Leila Abu-Lughod explorou a forma como a modéstia sexual feminina é particularmente valorizada e integrada num código de honra entre os beduínos do Egipto. As mulheres beduínas devem, principalmente em frente de homens mais velhos da sua linhagem ou estranhos, recusar qualquer traço que evidencie a sua sexualidade. Associadas mais frequentemente à sexualidade e às actividades reprodutivas (devido à menstruação e à gravidez) e, portanto, a um menor controlo e autodomínio (tão valorizados na cultura beduína), as mulheres correspondem ao código de honra masculino, legitimando-o através da sua modéstia. Se por um lado a modéstia feminina tem a sua justificação no ideal religioso expresso pelo Alcorão, em termos práticos ela acaba por manifestar-se na conformidade com os valores de honra masculina, de pertença familiar e de submissão a estes:

«Esta análise da relação entre a modéstia sexual e a deferência por aqueles que são mais responsáveis permite-nos reinterpretar um fenómeno que durante muito tempo intrigou os estudiosos das relações sociais árabes: a desonra trazida à família pela má conduta sexual de uma mulher. [...] No entanto, se virmos a castidade da mulher como uma faceta da sua deferência, podemos perceber que os beduínos interpretem as infracções como actos de insubordinação e insolência. Uma vez que a posição dos homens na hierarquia é validada pela deferência voluntária expressa pelos seus dependentes, retirar este respeito desafia a autoridade dos homens e enfraquece a sua posição. Aos olhos de outros, a rebelião de um dependente desonra o seu superior, porque coloca em questão o seu valor moral, que constitui a base da sua autoridade.» (Abu-Lughod 1988:158)

A falta de modéstia de uma mulher na sociedade beduína tem por isso duas consequências: por um lado, a não deferência àqueles de quem é dependente e a insubmissão ao código moral vigente e, por outro, a desonra que os seus parentes sofrem perante os outros. Parece que no caso de Iman, num contexto como o marroquino onde também a modéstia sexual feminina é altamente valorizada, a sua atitude pôs em causa a sua consideração pela família do marido e expô-la perante a vila. Por isso Hafeza, filha de Karima e Mohammed afirmava «ela não tinha direito de fazer isso e trazer aqui um homem», «podia ter feito longe daqui», de forma a não por em causa estatuto daquele complexo.

É a importância da modéstia da mulher para o grupo que levou Adel a montar guarda noite após noite para descobrir a veracidade do boato. Não era só a postura de

Iman que estava a ser posta em causa, era toda a força daquele complexo residencial familiar, particularmente dos que circulam no espaço público, os homens.

Os castigos foram, por um lado, cortar as relações com a mulher naquele espaço residencial e a ambiguidade da sua situação: ao continuar formalmente casada com o tio de Casablanca (Mahdi, ver carta genealógica 2, quadro no canto inferior direito, em anexo, p.297), Iman não usufruiu das garantias do casamento, as afectivas e monetárias; não sendo divorciada não pôde encontrar um novo marido, o que poderia garantir a sua sustentabilidade emocional e material e das suas crianças (o que possivelmente seria difícil naquela vila). Num contexto como este, onde as mulheres são frequentemente domésticas e onde o seu estatuto social se define na base do seu estado civil, Iman tem poucas possibilidades de acção.

Tudo isto leva a que, entre as casas desta fileira, a casa de Iman seja a mais inacabada e a que tem apenas um andar térreo. Sozinha e sem apoio familiar expresso, a casa marca a descontinuidade desta unidade familiar e a adversidade em que é mantida.

## AS FILHAS

Entre os filhos de Mohammed, pode-se dizer que as estratégias de residencialidade e de matrimonialidade são bem diferentes das dos seus pais e de alguns dos seus tios. Como já foi dito, o seu nível educacional é também muito mais elevado do que a anterior geração, algo de que Mohammed se orgulha de ter conseguido fazer. Rahma e Latifa vivem actualmente em Agadir e Rabat, respectivamente: a primeira conheceu o marido quando frequentava a faculdade em Agadir e aí se fixaram; Latifa trabalhou durante anos na administração do colégio em Hanchane, onde conheceu o marido. Este foi colocado em Rabat e fixaram-se nos arredores da capital. Ambas deixaram de trabalhar, uma depois de casar e outra depois de ter a primeira filha, algo que, como vimos, é comum entre as mulheres marroquinas.

A ideia de que o marido deve ser o provedor da casa e da família é, como já se viu, comum em Marrocos. Sobre os maridos recaem as responsabilidades de manutenção da nova família. Ouvi várias vezes, homens marroquinos dizerem que não se importavam que as mulheres continuassem a trabalhar depois de casadas, mas que o dinheiro que ganhariam seria exclusivamente para as suas despesas pessoais (roupa, maquilhagem...) e desde que continuassem a cumprir com a sua obrigação de esposas, preocupando-se com a casa e com os filhos. Talvez mais do que referindo-se à

realidade, este discurso pretende reiterar o papel do homem como provedor da família, um papel que legitima a sua posição de comando sobre o agregado familiar, uma posição que é complexa tanto do ponto de vista religioso como do ponto de vista jurídico<sup>114</sup>.

Os filhos fazem parte desse projecto de vida, e as mulheres assumem a responsabilidade de cuidá-los. Tanto Rahma como Latifa sentem-se satisfeitas por abdicarem da sua vida laboral/profissional para tomar conta dos filhos, uma actividade que consideram bem mais digna e necessária do que uma realização profissional ou um salário. Também começaram a utilizar o véu e a preferirem a *jilāba* às roupas «ocidentais», o que é descrito como um sinal de respeito pelos seus maridos, uma vez que o uso da *jilāba* e do véu esconde as formas do corpo e do cabelo, evitando assim os olhares indesejados de outros homens.

Muito embora nem sempre este tipo de discursos corresponda à realidade, a verdade é que muitas mulheres falaram-me desta transformação após o casamento. Depois deste passam mais tempo em casa, cuidando dos afazeres domésticos (e recebendo visitas das vizinhas, com as quais bebem um chá verde com menta cheio de açúcar) e dos filhos. Frequentemente comentam, de forma brejeira e divertida, olhando para as fotografias da adolescência e juventude, a forma como deixaram de poder usar os *jeans* e as camisas (que já não lhes servem), para poder apenas usar a *jilāba*, que esconde as gorduras de que tanto afirmam envergonhar-se<sup>115</sup>.

---

<sup>114</sup> Do ponto de vista religioso, existe um verso do Alcorão que atribui ao homem uma superioridade sobre a mulher (sura 2 versículo 228), muito embora diferentes significados surjam nas traduções. Por exemplo, na tradução do Alcorão de Bento de Castro (1964), a passagem é traduzida assim: «As mulheres têm direito a serem tratadas com bondade pelos homens, os quais têm sobre elas preeminência». Na tradução de José Pedro Machado (1980) pode ler-se: «...elas devem proceder com os próprios maridos como estes agiram com elas, com honestidade. Mas os maridos conservam sobre elas grau de superioridade.» Outra tradução, a do Alcorão distribuído actualmente na Mesquita Central de Lisboa a mesma passagem: «E elas têm direitos iguais às suas obrigações, convenientemente. E há para os homens um degrau acima delas.» (Tradução de Nasr Helmi s/d) Uma nota de rodapé é incluída nesta versão para referir que esta superioridade se deve ao privilégio do divórcio, já que o verso discute esta questão e que não deve ser generalizável a todas as esferas da vida. Como se pode ver, existem variações nas traduções do árabe e apesar deste troço ser utilizado por alguns crentes para justificar a superioridade masculina, o verso refere-se às prescrições relativas ao divórcio, precedido e sucedido por outros que o referem igualmente. Do ponto de vista jurídico, a antiga Mudawwana regulamentava o homem como chefe do casal, coisa que veio a desaparecer no código de 2004. No entanto, não se anulou a prestação monetária que o homem é obrigado a pagar à mulher a partir do momento em que se casa e até ao fim do período de *'idda* (termo religioso e legal que se refere ao período que a mulher – viúva ou divorciada – deve observar após a morte do marido ou o divórcio sem que possa contrair novo casamento).

<sup>115</sup> Durante o ano que estive em Essaouira vi multiplicarem-se as mulheres que vão andar e correr na praia, ou ainda na subida à vista panorâmica que existe sobre Essaouira, a aproximadamente seis quilómetros da cidade. Também se multiplicaram os ginásios, alguns organizados por sexo nos diferentes dias da semana, uns dias para homens e outros para mulheres. Existe uma crescente preocupação, tanto entre os homens como entre as mulheres, com a saúde e o bem-estar físico, e as mulheres comentam

Hafeza e Hayat, também filhas de Mohammed e Karima, casaram-se ambas com franceses. A primeira reside uma parte do ano em França, onde trabalha em fábricas de conservas de peixe; a segunda vive, como já foi dito, em Essaouira com o marido e trabalha na biblioteca da Alliance Française. Nestes dois casos, o casamento em nada representou um abandono das suas vidas profissionais. Hayat não manifestou qualquer intuito de abandonar o seu trabalho e Hafeza concilia meio ano de trabalho em França com meio ano de descanso em Marrocos. Embora as profissões de cada uma sejam de diferente qualificação e remuneração (Hayat que trabalha numa biblioteca em Essaouira recebe um salário menor do que o da irmã numa fábrica de conservas de peixe em França), ambas referem a importância de contribuírem para o seu agregado familiar e de não dependerem economicamente dos maridos.

Hafeza e Pascal conheceram-se por carta. Numa história contada romanticamente, Hafeza disse-me que nunca na sua vida tinha pensado em casar-se com um francês, talvez tentando distanciar-se de uma amiga sua que conheci e que, segundo me informaram, casou com um Franco-italiano muito mais velho que ela na expectativa de melhorar as suas condições de vida.

O facto de Marrocos ser sobretudo um país de emigração e não de imigração, faz com que a conjugalidade mista, ainda que não seja uma realidade recente, seja frequentemente receada e negativamente avaliada. Um estudo feito sobre as trajectórias conjugais de casais mistos (um de nacionalidade marroquina e outro de uma nacionalidade estrangeira) indica como em Marrocos este tipo de casamentos é frequentemente visto como uma transacção e não como uma união amorosa (Therrien, 2009), ao serem mediados por um interesse económico ou de legalização no país de origem de um dos cônjuges.

Ao afirmar que nunca tinha tido intenções de se casar com um francês Hafeza distancia-se assim dessa imagem recorrente do imaginário social, em que qualquer casamento é visto como um interesse<sup>116</sup>. Para as mulheres, esse casamento é, em termos

---

frequentemente a necessidade de fazer desporto para recuperar as formas e perder peso, algo que acontece depois de se casarem. No entanto, ao mesmo tempo, referem que os homens marroquinos gostam sobretudo de mulheres mais cheias e com formas. Os contrastantes padrões de beleza são indicativos de mudanças de noções estéticas e de saúde na sociedade marroquina.

<sup>116</sup> Numa situação em que visitei uma amiga que trabalhava numa loja entrou um homem marroquino que a conhecia, e que rapidamente começou a fazer perguntas sobre mim. Para me proteger (dando a entender ao homem que eu não estaria solteira), a minha amiga disse-lhe que eu era casada com um homem marroquino, ao que, depois de muitas perguntas, o homem afirmou: «ele casou-se com ela por causa do dinheiro!». Esta afirmação foi repetida e reelaborada pelo homem, que estava certo de que a única razão para um marroquino casar com uma estrangeira ser o dinheiro.

de associações simbólicas, ambíguo e pior encarado do que o casamento de um marroquino com uma estrangeira. Uma mulher muçulmana não se pode (tanto em termos legais como religiosos) casar com um homem não muçulmano. A legislação e o Islão criam já por si esta limitação, que leva os marroquinos a tecerem considerações em relação à educação dos filhos. A proibição religiosa apoia-se numa visão patriarcal da sociedade, onde o homem passa a sua religião aos filhos e não a mulher.

Ao mesmo tempo, estas mulheres usufruem de um estatuto social (sobretudo entre outras mulheres), já que têm oportunidades de viajar para países estrangeiros, vivem economicamente desafogadas e porque se avalia os homens estrangeiros (sobretudo os europeus) como menos rígidos e autoritários do que os marroquinos, não impondo limites aos seus movimentos de acção e maneiras de vestir.

O casamento entre Hafeza e Pascal não é particularmente bem visto pelos pais. Pascal é um bretão grande e expansivo (um camionista que me contava sobre as suas viagens a Portugal há trinta anos atrás), que exhibe um discurso de algum desprezo face aos marroquinos (por exemplo sobre a sujidade das ruas), orgulhoso da sua condição de francês. Se é verdade que a sua vivacidade anima os serões em família, particularmente entre as irmãs de Hafeza, Pascal é igualmente conhecido pela sua agressividade face à mulher e a forma desrespeitosa com que reage às práticas religiosas desta.

Por parte dos pais, a reacção não foi por isso boa quando Hayat, dezoito anos mais nova que a irmã, disse que estava também ela interessada em casar com um francês. Grandes discussões se iniciaram, ilustradas pelas dificuldades vividas pela irmã Hafeza em França, longe da família e de um meio social mais confortável; a mãe parecia não estar disposta a aceitar um outro casamento com um francês. No entanto, o facto de Pierre viver em Essaouira há quinze anos, aliado à boa impressão que causou quando conheceu Mohammed e Karima, ajudaram à aceitação. Aqui, a proximidade física do novo casal parece ter contribuído para uma maior quietude.

Entre as pessoas do nível geracional de Mohammed é mais fácil encontrar casamentos que advêm de relações de proximidade ou de parentesco entre si: Mahdi por exemplo casou primeiramente com a filha do primeiro casamento da mulher (Afifa) de seu irmão Tareq (ver carta genealógica 2, quadro explicativo em baixo, à direita. Em anexo, p. 297), vindo depois a casar com Iman, viúva de seu irmão Mustafa. Iman é irmã de Badr, que é marido de Kaoutar. Mohammed veio também ele a casar com a filha do seu primo paterno. Aqui, as estratégias de casamento estavam intimamente ligadas a uma confluência e a uma manutenção de proximidade, que veio de certo modo

a desaparecer na geração seguinte. Nesta, pude analisar em particular os filhos de Mohammed e Karima que conheci pessoalmente, mas também os filhos de Abdelmalik e de Khadija, residentes em Casablanca, que parecem ter seguido estratégias matrimoniais diversas. A grande diferença geracional parece ser o nível educacional da terceira geração, a maior inserção das mulheres no mercado de trabalho e o desinteresse em viver numa pequena terra como Hanchane, onde não há qualquer possibilidade em habitar numa propriedade que é exígua. Como se pode verificar, trata-se não só de uma mobilidade social através da educação. As mudanças sociais de Marrocos influenciaram profundamente as estratégias de casamento onde os interesses tanto familiares como pessoais se alteraram.

A casa de Mohammed e Karima e a casa que estão a construir em cima desta, e que Mohammed me disse, «é uma casa para os meus filhos», pretende ser um espaço que reproduz a relação de uma família com um local, uma ligação afectiva a um terreno e à família. Os filhos fixaram-se noutros sítios, mas terão sempre um espaço onde se podem reunir – sobretudo nas festas religiosas, no ramadão – onde há um forte apego e noção de família a operar. Numa propriedade onde a partilha de parcelas para a geração seguinte é irreal e impossível de conceber, e onde o interesse é de reprodução social e emocional da família, as casas funcionam como pontos de agregação daqueles que partiram.

## VOLTANDO A VELHOS TEMAS...

As casas são, pelo menos no contexto marroquino, portas de entradas para entender a operacionalidade das relações familiares e como se constituem. No complexo residencial Lahmar diferentes noções de «casa» parecem sobrepor-se: por um lado, a casa enquanto grupo de descendência, ou seja, o próprio complexo residencial como unidade espacial constituída por casas de vários irmãos; por outro, a casa enquanto unidade doméstica singularizada, constituída por famílias de tipo nuclear. Por fim, a casa enquanto local de agregação daqueles que já se fixaram noutros locais de Marrocos ou do mundo.

A primeira noção obriga a olhar para os princípios de patrilinearidade e patrilocalidade. É verdade que estes princípios estruturam a organização da propriedade, concebida de uma forma horizontal, em que todos os irmãos são herdeiros. As possibilidades culturais desta distribuição e organização permitem que, num primeiro

momento, a distribuição seja feita igualitariamente, contrariando assim alguma literatura que indica a exclusão das mulheres da herança ou a preferência pelo casamento endogâmico. As relações de proximidade e parentesco reiteram-se através de casamentos preferenciais entre pessoas que têm diferentes relações entre si e não definidos através de uma regra pré-determinada, como seria a preferência do casamento com a prima paralela, apesar de tudo, relativamente comum em Marrocos. Este princípio de horizontalidade em nada anula a possibilidade de, noutro momento, as partilhas diferenciarem homens e mulheres. Mostra também que alguns irmãos optaram por migrar para Casablanca e acabaram por preferir vender a sua parte do terreno. Procuraram melhores condições de vida, já que a propriedade não era em si mesma uma fonte de rendimento.

A segunda noção, relativamente à casa enquanto unidade doméstica, leva-nos a observar os usos quotidianos, a ocupação do espaço entre homens e mulheres e as relações entre casas e entre as mulheres. O complexo residencial Lahmar é uma unidade espacial que agrega famílias de tipo nuclear com relações de parentesco entre si. A propriedade existe enquanto projecto de relações entre casas, de vicinalidade, como «grupos de unidades sociais primárias, física e socialmente aproximadas, cujos cabeça de família são irmãos/ãs ou primos» (Pina-Cabral 1991:185). As casas vazias (ou melhor, não regularmente habitadas) no complexo correspondem às duas irmãs, que vieram a constituir unidades domésticas noutras cidades e que aproveitam para alugar as suas casas a pessoas de fora. No terreno, vivem as unidades domésticas dos irmãos e de um sobrinho (e filho), o que demonstra que a deslocação das mulheres para novas unidades residenciais e domésticas é uma realidade. Entre mulheres, as relações de proximidade e distância encontram-se relacionadas com a proximidade familiar, a idade, as visitas, o comportamento socialmente esperado e aceite. Vimos como as relações são quebradas quando não se cumpre com o necessário; e como outras são particularmente fortes e de apoio mútuo, como entre Karima e Asma.

A terceira noção de casa obriga a ver a forma como a dispersão territorial acaba por acontecer à medida que as cidades se tornam destinos atraentes e que a educação se alarga a mais camadas sociais. A casa passa a ser vista como um lugar que pode juntar pessoas em épocas especiais e manter ligações emocionais que a distância física afasta. O que este estudo de caso demonstra é que a utilização da palavra «casa» é polissémica e depende do contexto em que é utilizada pelos sujeitos. Tal como Lima (2003) demonstrou no seu estudo, onde a utilização do conceito de família depende daquilo que

os sujeitos pretendem descrever. No caso das famílias ligadas a grandes empresas, como as do seu estudo, os sujeitos podem referir-se à unidade conjugal, à família alargada, ou para descrever um conjunto de parentes de diversos ramos que descendem de um casal fundador (cf. Lima 2003:97). Neste estudo pode dizer-se que a «casa» é um conceito que pode descrever e englobar vários tipos de unidades domésticas, desde que os sujeitos se considerem como parte integrante desse universo.

Dentro destas casas, as estratégias matrimoniais diversificam-se, abrangendo vários tipos de entendimentos do que é o casamento. Este estudo de caso é indicativo das alterações das estratégias matrimoniais, mas da persistência da ideologia da descendência agnática, que continua a ser importante na descrição que os sujeitos fazem das relações familiares. Em 2004, Harras introduzia sumariamente a questão, com base num questionário realizado na cidade de Fez sobre a família:

«a separação residencial das novas famílias não implica necessariamente que a ideologia patrilinear deixe de afectar as relações conjugais no seio de novas células nucleares e os valores em que os seus membros se inspiram para educar os filhos, mantendo um certo tipo de laços com o grupo familiar mais amplo. Também não implica que as fronteiras entre grupos domésticos autónomos e o parentesco se tenham tornado impermeáveis, ou que a família nuclear não funcione, em certas circunstâncias, como uma família extensa. A dinâmica da mudança gera transformações ao mesmo tempo que resistências e ‘continuidades’». (Harras 2004:35)

O exemplo da família Lahmar demonstra que a ideologia de descendência agnática continua a estar presente nas concepções de família em Marrocos e isto é concomitante com mudanças demográficas estruturais, como a redução do número de filhos por unidade doméstica, o crescimento das unidades de tipo nuclear, o recuo da idade média para o primeiro casamento, tanto para homens como para mulheres, e a diminuição do divórcio. O que este estudo de caso revela é que a persistência de uma ideologia de descendência agnática convive e interage com outros princípios. Ora, esta abordagem vem na continuidade da discussão sobre casamento nas sociedades mediterrânicas que Goody realiza, onde argumenta que é necessário «especificar o contexto em que ocorre o reconhecimento, se tem a ver com a pertença a um grupo de parentesco (por exemplo, a «descendência»), a sucessão num cargo, a herança de propriedade, ou um contexto mais geral de filiação» (Goody 1983:226). O autor defende que a existência de um sistema de linhagens ou clãs agnáticos não exclui a presença activa do parentesco bilateral, sendo necessário atender às circunstâncias em que diferentes discursos e

acções tomam lugar, contrariando a prevalência que alguns estudos atribuem à patrilinearidade como princípio estruturante da realidade social árabe. Ou seja, é preciso não esquecer que estas dinâmicas estão presentes e que também elas intervêm na constituição das relações de género.

Vejamos, no próximo capítulo, que a persistência destas ideologias só pode ser entendida se olharmos para as políticas nacionais marroquinas mais vastas, atribuindo novos sentidos para uma teoria antropológica que as contemple e que as analise à luz das realidades contemporâneas.

## **CAPITULO IX**

### **VELHOS TEMAS DA ANTROPOLOGIA, NOVOS SENTIDOS: PERTENÇA, DESCENDÊNCIA AGNÁTICA, ESTADO E DIREITOS HUMANOS**

Este capítulo final tem por objectivo demonstrar a relação entre o estudo da família e a análise do poder monárquico, responsável pela veiculação e demarcação de tendências sociais e culturais que têm repercussões na organização da família. A monarquia marroquina contribuiu para a legalização, concepção e reprodução de modelos de sociedade definidos como patrilineares ou agnáticos ao mesmo tempo que tem incorporado concepções de família consideradas modernas. Esta relação entre monarquia, legalidade e práticas familiares é fértil para reflectir sobre a importância da análise do parentesco na Antropologia, sobretudo em contextos onde abundam os estudos sobre o género, mas que nem sempre incluem uma perspectiva mais integrada, que abranja as dinâmicas familiares. Estas são fundamentais para compreender como homens e mulheres se relacionam entre si.

Quando se escreve sobre sociedades maioritariamente muçulmanas é difícil sair de um discurso *exoticizante*, por vezes amedrontado, que vitimiza (ou culpabiliza) ou por vezes acaba por ser demasiado relativista. «Patriarcado», «submissão», «violência» são utilizados para descrever o modo como as mulheres são tratadas, pensadas e como eles vivem nestas sociedades. No entanto, embora estes termos possam de facto ser usados para descrever muitas das realidades das mulheres (e dos homens) em vários locais do mundo, é através de um enquadramento histórico e de uma análise das relações sociais que é possível compreender como as diferenças de género se reproduzem e se articulam entre continuidade e mudança. Só assim se pode compreender como homens e mulheres se pensam, imaginam e como vivem essas diferenças na sua vida quotidiana, para lá da constatação da existência de estruturas repressoras.

Num primeiro momento, introduziremos uma discussão em torno da codificação da Lei da Família em 1957. Pode-se afirmar que a persistência de determinadas configurações sociais surge relacionada com a forma como o Estado (e a monarquia) se implementou em Marrocos. De seguida, pretende-se reflectir sobre o facto de essa persistência ser o resultado de um jogo político com consequências ao nível das concepções de conjugalidade. Neste sentido, valores sociais como a endogamia demonstram, por exemplo, a pertinência de revisitar antigas máximas da Antropologia do parentesco, ainda que situando e recolocando a discussão. O parentesco foi um dos principais campos de análise da Antropologia, mas também aquele que sofreu uma maior crítica. Hoje, é fundamental expor a utilidade e a importância teórica daquilo que Sahlins chamou de «mutualidade do ser» («mutuality of being») (Sahlins 2011; ver Pina-Cabral 2013), impedindo que as relações de parentesco se situem num «limbo de indeterminismo» (Sahlins 2011:5), característico de algumas abordagens antropológicas pós-modernas.

Através destas secções, pretende-se assim concluir o debate que esta tese tentou suscitar, estabelecendo uma relação entre dimensões fundamentais da investigação antropológica: relacionar as dinâmicas mais localizadas com as mais globais e estabelecer uma articulação entre estes universos de forma contextualizada, que reduza a possibilidade de *exotização*. Para compreender os processos de hierarquia e assimetria sociais (entre pessoas de diferentes sexos, idades, proveniências, profissões, graus de literacia e classes sociais) é necessário analisar como vão sendo construídos (e destruídos, reinventados), por vezes violentamente, outras vezes através de noções como o cuidado, a protecção, a reverência e até mesmo a justiça social.

## NOMES E SENTIDOS DA BUROCRACIA

Quando falámos dos seus filhos, Mohammed mostrou-me o «Livrete de família» (ou «Livrete do Estado Civil»), onde estão descritas todas as informações do seu estado civil e dos seus filhos. O Livrete de Família é um documento que copia o *livret de famille* francês, entregue por ocasião do casamento<sup>117</sup>. Karima, a esposa de Mohammed, apenas se encontra referida no livro, sem nenhuma informação sobre o seu estado civil e sem fotografia (como para os demais membros, pai e filhos/as). Perguntei por que razão

---

<sup>117</sup> Após a independência de Marrocos, muitas das práticas administrativas e burocráticas introduzidas pelos franceses durante o Protectorado foram mantidas, e o Livro de Família é uma delas.

era assim e Mohammed respondeu-me que ela estava incluída no Livro de Família do pai dela. Esta resposta indicava que, conjuntamente com a prática da nomeação (as mulheres mantêm o nome de família e não adquirem o nome do marido), os procedimentos burocráticos em Marrocos apoiam-se num modelo social baseado na endogamia agnática, onde as mulheres mantêm uma vinculação (através do nome e também de uma pertença «civil») à sua linha paterna.

Em Marrocos, Gellner (1969) analisou o parentesco e a organização tribal como formas a-estatais de constituir a vida social e de atribuir às pessoas posições mais ou menos definidas, e comparou tais mecanismos com o papel que as burocracias desempenham nos Estado-Nação nas sociedades europeias. No entanto, por mais isoladas que estivessem as regiões montanhosas de Marrocos onde preponderavam as dinâmicas tribais, a burocracia foi-se expandindo no período da ocupação francesa. A administração foi, aliás, um dos modos principais de estabelecimento de um Estado colonial (cf. Mlih 1990). No período que se seguiu à independência do país, muitas dessas estruturas foram aproveitadas pela nova nação, embora reflectindo as ideologias que depois preponderaram politicamente.

No pós-independência, a monarquia viu-se obrigada a jogar cautelosamente, de forma a granjear o apoio político necessário à sua consolidação. Foi um período turbulento. Por um lado, a burguesia urbana (apoiada por uma crescente classe proletária<sup>118</sup>), que havia exaltado o rei como símbolo de libertação nacional, procurava agora a introdução de um sistema de tipo parlamentar, onde o rei seria um símbolo da nação, sem quaisquer poderes políticos. O partido Istiqlal projectava uma sociedade moderna onde as solidariedades partidárias e sindicais se impunham sobre as solidariedades tribais, resultado de um sistema visto como antiquado e tradicionalista. Por outro lado, os notáveis rurais receavam perder o poder que detinham localmente (político e económico), resultado de um modo de funcionamento instaurado pelos franceses, que governavam indirectamente, mantendo as lideranças tribais ao nível local.

Contrariamente à política que a administração francesa levou a cabo nos países vizinhos (Argélia e Tunísia), em Marrocos as divisões tribais foram reforçadas durante o período colonial, quando o Protectorado francês percebeu que a falta de unidade

---

<sup>118</sup> Durante os anos cinquenta, são os jovens militantes do Istiqlal de origem popular que tomam a direcção do movimento de libertação nacional (Abderrahim Bouabid, Mehdi Ben-Barka, Mohammed Ibrahim), visto que os militantes da burguesia se encontravam presos ou auto-exilados (Harrak 2008).

nacional e as divisões *blād al-siba*, *blād al-Makhzin* permitiam um maior controlo sobre as populações (Charrad 2001, Leveau 1985). Desta forma, em muitas zonas do país, as dinâmicas tribais continuaram a ser preponderantes; a sua dissidência em relação ao poder do sultão continuou a existir e a ser alimentada pelos franceses, que tentavam assim fazer frente aos movimentos de libertação nacional, que cresciam nos principais centros urbanos. Em muitos sentidos, as zonas rurais e montanhosas de Marrocos mantiveram-se relativamente isoladas na gestão da vida quotidiana, algo que interessava aos franceses (cf. Gellner 1972, Leveau 1985).

Na realidade, o Protectorado Francês aproveitou um sistema de organização já existente em Marrocos, através do poder atribuído aos *qaīd*-s, que se exercia tanto institucional como informalmente nas *jemaas* (as assembleias de notáveis) (cf. Leveau 1985). Após a independência, o mundo rural marroquino viu-se obrigado a tomar posições e a redefinir lealdades, sujeitas a uma avaliação de situações concretas e não tanto enquanto o resultado de fidelidades ideológicas. Não é que o mundo rural na sua totalidade se mantivesse aliado ao Protectorado Francês. Na verdade, só a partir da década de quarenta é que os franceses conseguiram realmente «pacificar» (a penetração francesa no interior de Marrocos foi apelidada de *Pacification*) muitos dos territórios marroquinos. Em 1930, o famoso *Dahir Bérbere*, imposto pelos franceses, estabelecia um sistema jurídico consuetudinário para as populações berberes e outro muçulmano para as populações árabes, o que veio lentamente a contribuir para a criação de um sentimento de unidade nacional face à presença estrangeira, acusada de considerar as populações berberes menos muçulmanas e mais facilmente convertíveis ao cristianismo (Gellner 1972, Charrad 2001) e, por isso, podendo usufruir de um sistema jurídico extraordinário.

No entanto, esta unidade nacional face à presença estrangeira não impediu que, após o regresso do sultão a Marrocos e à independência, os diferentes projectos sociais e a distribuição de recursos criassem tensões. Estas faziam-se sentir mais acentuadamente devido às diferentes realidades marroquinas: o litoral e as cidades, onde tinha crescido uma classe operária, sindicalizada e que lutava por melhores condições de vida em contraste com o mundo rural e montanhoso, onde as solidariedades tribais e as relações clientelares eram o modo de relacionamento preponderante. O Rei compreendeu que não podia descartar os partidos políticos, mas que lograria em estabelecer alianças preciosas com o mundo rural, sobretudo com as lideranças, agora intimidadas pela presença dos partidos políticos, que dominavam os instrumentos administrativos e

burocráticos deixados pelos franceses. É um equilíbrio difícil que o Rei tenta estabelecer:

«o rei recusa comprometer-se com os antigos notáveis. No entanto, encontra-se bem informado da realidade para poder verificar que aquele que estabeleça uma nova aliança com o mundo rural dominará o sistema político marroquino no seu conjunto. O rei permite a destruição do poder político dos notáveis, mas impede tudo aquilo que possa comprometer a sua situação económica ou que possa assemelhar-se a reformas estruturais mais vastas. No período inicial, o Palácio cria obstáculos aos esforços empreendidos pelo partido nacionalista [Istiqlal] para assegurar o controlo do mundo rural, através de uma rede que combina partido e administração. (...) Permite que se estabeleça, contrariamente às declarações oficiais, um quadro territorial que preserva as solidariedades étnicas sobre as quais se apoiava o regime anterior.» (Leveau 1985:8/9)

Os anos que se seguiram ao período pós-independência e durante o reinado de Mohammed V foram, por isso, ambíguos no que se refere à gestão das diferenças entre as realidades urbana e rural marroquinas e aos diferentes interesses políticos. O Rei tentou sobrepor-se aos partidos políticos localmente, favorecendo relações pré-existentes e não alterando a estrutura económica. As reformas estruturais do mundo rural foram, desde 1960, adiadas e o monarca tentou evitar a intervenção nos terrenos dos grandes proprietários e a introdução de projectos de modernização da produção agrícola (Leveau 1985). Ao mesmo tempo que partidos como o Istiqlal reclamavam uma reforma administrativa com eleições ao nível local, a monarquia criou uma rede administrativa de elites locais complementares aos eleitos (*Ibidem*), baseadas nas solidariedades tribais e nas redes existentes localmente. Como defende Gellner (1972), as lógicas tribais da realidade rural não se isolaram da política nacional; antes sim, os chefes tribais, ao perceberem o novo rearranjo político, tentaram tirar o melhor proveito dele.

Foram precisamente estas condições que, de acordo com Charrad (2001), contribuíram para que a codificação da Lei da Família em Marrocos representasse um triunfo da tradição maliquita, patrilinear e agnática por definição. Estas tradições são, aliás, também elas resultantes de uma série de condições, como as sociedades onde os juristas viveram (Coulson 2007 [1964]). Assim sendo, Malik Ibn Anas, que residiu em Medina, incorporou a sociedade tribal patrilinear da altura nas conclusões jurídicas a que chegou. Abu Hanifa (m.767), jurista que esteve na origem da escola Hanifita, que viveu em Kufa (Iraque), uma sociedade de classes, estabeleceu outras conclusões. Por

exemplo, enquanto Malik Ibn Anas definiu a necessidade de um tutor matrimonial para a mulher maior de idade poder contrair casamento (o que indica a importância da descendência agnática na escolha matrimonial), Abu Hanifa não tornou tal um pré-requisito (definindo que a mulher tem direito de escolher o seu cônjuge). Além disso, as mulheres em Kufa tinham acesso à herança dos parentes não agnáticos, enquanto em Medina esse direito não lhes era permitido. Estes dois exemplos mostram (assim o defende Coulson 2007 [1964]), como as conclusões alcançadas, que tinham por base o Alcorão e a *Sunna* do profeta, se relacionam também com os contextos então prevalentes. Por outro lado, a escola maliquita oferece maiores possibilidades de dissolução do casamento às mulheres, o que pode ser entendido como sendo-lhes favorável, mas que é antes o resultado da prevalência dos laços patrilineares sobre os laços conjugais. A escola Hanafita, contrariamente, reduziu as possibilidades de divórcio passíveis de serem requeridas pelas mulheres, o que contribuiu, na minha opinião, para dificultar a dissolução do casamento.

Ora, o que se pretende mostrar é que as aplicações das leis e as conclusões possíveis são sempre dependentes das circunstâncias históricas e sociais em que surgiram. Em Marrocos, quando se uniformizou a Lei da Família, figuras da elite urbana e do partido da independência marroquino defendiam alterações que fomentavam a ideia moderna de família conjugal. Allal al-Fassi, influenciado pelo reformismo islâmico, pretendia a introdução de uma ideia de família islâmica progressista e o fim da prevalência das solidariedades linhageiras e tribais. Como foi anteriormente referido, defendeu sobretudo a interdição da poligamia, a regulamentação legal do divórcio e a anulação do tutor matrimonial para a mulher maior de idade (El Ayadi 2002:21). Para Al-Fassi, a supressão da poligamia e o exame das condições da repudição permitiam reforçar os laços conjugais:

«Sem se afastar dos princípios da jurisprudência muçulmana, nem do rito *Malekite* que prevalecia no Marrocos, Allal el-Fassi agiu enfraquecendo a família agnática (dominante no mundo rural e entre as tribos) e fortalecendo a família nuclear urbana. Para realizá-lo, ele preconizou algumas medidas que visavam o reforço da posição da mulher no seio da família» (Harrak 2008 s/p)

Muito embora Al-Fassi defendesse a integração das mulheres no mundo do trabalho, considerava que esta deveria ser realizada dentro da moral islâmica. A sua preocupação progressista centrava-se nomeadamente na procura de um ideal de família e não tanto num ideal de mulher que, no entanto, tinha como principal papel e dever a vida familiar

(*Ibidem*). No entanto, a codificação da Lei da Família manteve e reproduziu um modelo de família patrilinear e não a concepção familiar que Allal al-Fassi propunha:

«A *Mudawwana*, não só seguiu a lei maliquita como identificou a doutrina de Malik como a fonte autorizada à qual recorrer em caso de ambiguidade ou incerteza. (...) Num Marrocos recentemente independente, a Lei da Família deve ser entendida como o triunfo de uma concepção de família baseada na patrilinearidade extensa, mantida por laços de solidariedade entre ágnatas. Deve também ser vista como a continuação da subordinação legal das mulheres aos homens. Esta era a concepção de parentesco que predominava particularmente nas áreas rurais, onde a monarquia encontrou valiosos aliados e um forte apoio político tanto na véspera como no período que se seguiu à independência.» (Charrad 2001:167)

Ainda antes da independência, em 1943, o sultão Mohammed V posiciona-se publicamente a favor da instrução das mulheres e, em 1947, durante uma visita à cidade de Tanger, é acompanhado por uma filha que se encontra vestida à «ocidental» e que profere um discurso em público, sem véu (Harrak 2008). Ora, muito embora estes acontecimentos reflectam um posicionamento político do Rei relativamente ao estatuto das mulheres, a codificação da Lei da Família resultou numa leitura fiel a uma concepção de família patrilinear, decorrente de uma série de circunstâncias políticas que determinados sectores conservadores conseguiram alcançar.

Neste sentido, e no que se refere ao estado civil, a burocracia marroquina é herdeira destas decisões políticas e, portanto, fiel a um modelo social patrilinear. Actualmente, os procedimentos burocráticos em Marrocos relativamente ao estado civil começam a mudar. O actual bilhete de identidade pode incluir o nome de família da mãe; a conservação do nome de família paterno após o casamento entre as mulheres é uma prática que tem sofrido algumas alterações – entre a classe média, muitas mulheres acabam por adoptar o nome dos maridos, acolhendo assim uma prática que é habitual nas sociedades europeias (onde importantes alterações em termos da nomeação também têm ocorrido); os filhos do casal, que antes tinham apenas o nome do pai, começam a incluir o nome de família da mãe.

Por outro lado, as já referidas modificações da *Mudawwana* são frequentemente entendidas como a emergência de uma noção mais pessoal de família (menos colectiva), que contribuiu para a livre escolha dos parceiros conjugais (com a anulação da tutoria matrimonial), assim como a erradicação da noção de chefe de família e da obediência como parte da relação conjugal. Tais alterações pressupõem, para alguns autores, a

passagem de uma divisão normativa dos papéis conjugais à partilha das responsabilidades domésticas e familiares (implicando a valorização do trabalho doméstico e o envolvimento dos homens) (cf. Harras 2006). Contudo, apesar das alterações que representam uma melhor adequação entre a realidade e a legalidade, a concepção de família existente na actual *Mudawwana* mantém o primado do homem, não só como provedor da família mas também como progenitor privilegiado<sup>119</sup>. Muitas associações lutam ainda hoje para que a partilha do património após o divórcio tenha em conta o trabalho doméstico realizado pela mulher durante anos a fio, contribuindo para a economia familiar e para os bens adquiridos (frequentemente em nome do marido) (cf. Zirari e Wadah, s/d).

Como se pode verificar, em termos legais, uma série de mudanças têm vindo a acontecer na sociedade marroquina, acompanhando e introduzindo outras formas de concepção da pertença e dos laços familiares e que dão conta da expansão de outras trajetórias na concepção da conjugalidade. Dão também conta de mudanças políticas, que descrevemos no capítulo VI: a reivindicação da utilização da interpretação religiosa (*Ijtihād*), a expansão de noções como igualdade e dignidade.

Por outro lado, o Rei Mohammed VI introduziu igualmente uma série de alterações na sua vida pessoal, demonstrando uma nova política da sua vida privada que valoriza a ideia de «casal» real. Além de ter feito desaparecer o harém do seu pai, apresentou a sua mulher à sociedade marroquina, pousando, em conjunto com os filhos, para as revistas e jornais nacionais (à semelhança de outras famílias reais europeias), enquanto o seu pai, Hassan II, havia mantido as suas esposas na penumbra:

«O desaparecimento do harém e a vontade de insistir no ‘casal real’, instituição sem verdadeiro fundamento cultural em Marrocos – *a fortiori* Moulay Ismael, fundador da dinastia alauita, reivindicava ter mil filhos – deriva do voluntarismo político. Depois da invenção de conceitos como ‘realeza’ ou ‘príncipe herdeiro’ em 1957, em vez de ‘sultanato’, a instituição do ‘casal real’ é a nova modernização, emprestada da tradição monárquica europeia e do mediatismo em voga.» (Vermeren 2011 :53)

Esta forma de lidar com a sua vida privada demonstra o interesse do Rei num modelo distinto de monarquia e de família. Não se pode dizer, porém, que o ideal de família extensa e patrilinear tenha sido substituído pelo de família conjugal, como alguma literatura pode fazer supor. Em suma, as modificações estruturais nas condições de vida dos marroquinos, associadas a concepções de modernidade, principalmente (mas não

---

<sup>119</sup> Como vimos no Capítulo VI, secção Fertilidade e Descendência.

só) em contexto urbano, fazem com que as relações conjugais e a descendência sejam percebidas como referentes tanto ao pai como à mãe, ao esposo como à esposa.

O que é importante reter destas mudanças é que, tal como o referem Collier, Rosaldo e Yanagisako (1991), para se compreender o que são as famílias é preciso analisar, por um lado, como estas são construídas ideologicamente e, por outro, como são vividas e pensadas. A burocracia e a *Mudawwana* contribuem para inferir e analisar a importância do Estado (e dos movimentos sociais) nas mudanças posteriormente identificadas na vida das pessoas. O conceito de família não pode, por isso, ser utilizado ingenuamente. Aliás, a utilização deste termo gerou importantes discussões dentro da Antropologia (Needham 1974, Schneider 1984), já que é um conceito enraizado numa determinada história cultural (cf. Pina Cabral 1991). Estas discussões colocaram em causa a ideia de que a família nuclear era universal e que o laço biológico era o único que unia as pessoas. Por outro lado, também questionaram se, na Europa, tal modelo era o único e se não seria sobretudo uma «preocupação burguesa pós-iluminista pelo parentesco biológico» (*Ibidem*: 114).

Estas concepções vieram não só a ter consequências na própria história do pensamento antropológico, como também noutras áreas científicas (por exemplo, a demografia) com um peso político relevante. A ideia de uma «transição demográfica» está presente em muitos dos trabalhos estatísticos e não estatísticos realizados pelo Reino de Marrocos. Neste sentido, existe uma certa abordagem evolucionista que tende a reforçar o que Pina Cabral identificou como sendo a hipótese de Maine para a Europa: «a saber, que a história da família na Europa fora marcada por um movimento unilinear, com origem em formas de vida familiar complexas e terminando com a família conjugal neolocal e, por conseguinte, levando a uma redução na abrangência dos laços de parentesco» (*Ibidem*:115). Nesta óptica, em Marrocos, transitar-se-ia de uma família extensa para uma família de tipo nuclear. Será esta abordagem a melhor para compreender os interesses, laços interpessoais e interações das pessoas em Marrocos? O presente estudo demonstra amplamente que não.

Se, por um lado, a ideia de família nuclear não pode explicar todos os laços de parentesco entre pessoas nas sociedades europeias, simplificando, por exemplo, como refere Pina Cabral (1991), as diferenças entre camponeses e burgueses, por outro não se pode ocultar que esta é parte de um discurso ideológico, tanto por parte do Estado como por parte de outros sectores da sociedade (cf. Collier et al. 1991), como partidos políticos, organizações religiosas, feministas (liberais e islâmicas), ONG e associações

nacionais e internacionais. Em Marrocos, as transformações em termos do número de filhos, do recuo da idade do primeiro casamento, a diminuição do número de divórcios, etc. estão associadas à emergência de discursos sobre a emancipação da mulher e à sua integração no mercado de trabalho assalariado. Apesar do Estado marroquino não intervir directa e concertadamente no planeamento familiar, as mudanças na Lei da Família e nos registos civis acompanham recentes reivindicações laborais que tendem a estabelecer uma concepção de família. Ela é, portanto, decorrente de mudanças sociais profundas enquadradas por uma política de «modernidade» – um discurso reforçado pelo actual Rei e por muitas feministas liberais (e até islâmicas) que reclamam a independência e autonomia das mulheres. O capítulo VII relata precisamente como decorreu esta mudança em termos de discurso e as alianças políticas que Mohammed VI estabeleceu e angariou.

Num outro contexto, em Macau, Pina Cabral (2002) observou que a classe média chinesa tinha sofrido uma série de mudanças em termos dos traços familiares identificados como modernos (a neolocalidade, a introdução da mulher no mercado de trabalho, a contribuição desta para a economia doméstica), muito embora a piedade filial (*filial piety*), o principal valor que dirigia tradicionalmente as relações entre pais e filhos, tenha persistido, adaptando-se às novas circunstâncias. As mulheres chinesas, que sempre tiveram uma posição socialmente subalterna, utilizam o seu novo estatuto social (de mulheres casadas e trabalhadoras) para contribuir financeiramente para o bem-estar dos pais:

«Ao continuar a contribuir para o bem-estar dos pais, [as mulheres] estão a cumprir os deveres essenciais da ‘piedade filial’ – aqueles que, de acordo com os Anacletos de Confúcio, constituem a própria base da moralidade humana: ‘nas complicadas relações entre os homens, a piedade filial forma a unidade primária e mais fundamental de ligação mútua entre duas ou mais pessoas’ (Hsieh 1967:171). Ao conseguirem entregar dinheiro aos seus pais, estas mulheres estão a afirmar o seu mérito, de acordo com o principal padrão de valor da sua cultura e, assim, estão a neutralizar parcialmente a sua desvantagem inata enquanto mulheres.» (Pina Cabral 2002:193).

O que acontece neste contexto é que, apesar de importantes mudanças na sociedade macaense e nos hábitos e comportamentos familiares, determinados padrões culturais continuam a ser valorizados, tal mostra, de acordo com o autor, o quão incorrecto é falar na substituição de tipos ou modelos familiares (de tradicional para moderno, ou seja, de família extensa para família nuclear). À primeira vista, os jovens casais macaenses

chineses podem parecer famílias de tipo nuclear. Só um estudo mais aprofundado das estratégias matrimoniais poderá precisamente, indiciar que, por exemplo, apesar de a neolocalidade ser prática comum, o casamento continua a ser concebido e pensado virilocalmente.

Em Marrocos, outros processos semelhantes podem ser identificados: uma determinada franja da sociedade marroquina procura uma maior independência da unidade conjugal (face à família extensa); mas isso não impede que, por exemplo, seja esta família a prestar ajuda em caso de dificuldades. As mulheres não aceitam conviver em extrema proximidade com as sogras, mas aceitam viver em edifícios onde cada andar corresponde a uma unidade doméstica conjugal. Algumas mulheres podem procurar obter uma autonomia económica face aos maridos ao mesmo tempo que aceitam mudar a sua corporalidade e expressão física quando se casam, não só porque as protege publicamente mas também porque se acomodam à ideia de uma vivência corporal feminina da conjugalidade. Na família Lahmar, que analisámos no capítulo anterior, a organização espacial da propriedade obedece a princípios de descendência agnática onde as mulheres partem e seguem os maridos, mas mantêm a sua propriedade; por outro lado, as escolhas matrimoniais diversificam-se ao longo das três gerações.

Neste sentido, é neste jogo entre a ideologia de uma família nuclear como símbolo de modernidade e a continuidade histórica (e politicamente informada) de determinadas tendências sociais (e familiares) que se pode, por um lado, tecer considerações mais elaboradas sobre as diferenças de género e os seus processos de dominação, evitando análises simplistas e frequentemente islamofóbicas e, por outro, olhar para os processos culturais e sociais como algo mais do que o resultado de uma hegemonia europeia (ou «ocidental»), cujas consequências são uma homogeneização e uma debilitação da diversidade cultural. A emergência de famílias de tipo nuclear poderia ser analisada como o resultado da hegemonia europeia (sobretudo francesa) sobre a sociedade marroquina. Mas alguns autores marroquinos, sobretudo Chekroun (1996) e Harras (2004), demonstram que a ocorrência de tais comportamentos não deve ser vista como anulando outros:

Que a tendência para o isolamento das unidades cresça não impede, necessariamente, que certas ‘desconexões/reconexões’ não se possam fazer segundo as circunstâncias de um modo familiar alargado. A oposição demasiado clara entre um modo de funcionamento das famílias extensas e das unidades nucleares actuais comporta o risco de diminuição da atenção aos processos de ‘reconexão’ das famílias extensas e a persistência de uma trama de relações.» (Chekroun 1996 :84).

Seria analiticamente inválido pensar que o modo de funcionamento das sociedades obedece a modelos de transição social. Se tivemos algo a ganhar com as abordagens pós-modernas na Antropologia foi, precisamente, o reforço da ideia de que a fluidez é uma marca distintiva da vida social, mesmo quando existem estruturas historicamente continuadas que definem as possibilidades de acção e as improvisações (cf. Sahlins 1990). Neste sentido, em Marrocos, como em qualquer outro lugar do mundo, as pessoas vão re-articulando, ainda que nem sempre com total percepção e consciência, os instrumentos sociais e culturais que têm à sua disposição para encontrar soluções para as suas vidas.

### LAÇOS PERSISTENTES

Um dos irmãos de Maryam, Abdelatif, o mais rico entre eles, tinha casado com Nacira, filha do seu tio-avô materno (ver carta genealógica 4, em anexo, p. 300). Por seu lado, Fathi, irmão de Nacira, casou-se com Fatima, irmã de Maryam e de Abdelatif. Outro irmão de Maryam, Aziz, casou-se ainda com uma prima, Mina, filha de um tio materno. Wafa, mãe da Maryam, tinha-se casado com Saïd, filho do irmão do seu pai (ver a mesma carta, p.300)

Maryam explicava-me as (para mim, confusas) relações entre as esposas/esposos dos seus irmãos/irmãs e, em tom de brincadeira, dizia-me que apenas ela e o seu irmão Rafid eram os únicos entre os irmãos a casar fora da família e, por isso, os seus casamentos não tinham dado certo. Rafid tinha sido emigrante, tinha-se casado com uma estrangeira e depois divorciou-se. No ano que estive em Essaouira, voltou a casar com uma marroquina, sem qualquer ligação de parentesco com ele. Maryam tinha conhecido o seu ex-marido através de um anúncio de jornal e apenas o viu duas vezes antes de contratualizarem o casamento. Também ela se tinha divorciado.

A observação de Maryam, feita com a mesma jocosidade que caracterizava grande parte dos seus comentários, remeteu-me imediatamente para uma série de discussões suscitadas na Antropologia sobre a endogamia e o casamento preferencial com a prima paralela (*bint al-'amm*). Na realidade, nem todos os irmãos de Maryam tinham casado com pessoas com quem era possível estabelecer laços de parentesco (tratava-se de duas famílias – descendentes de dois irmãos – da aldeia de onde os seus pais eram originários e que tinham relações estabelecidas através da descendência e de

afinidade). No entanto, esses casamentos não tinham trazido o mesmo tipo de problemas que o dela e o de Rafid. Para Maryam, esses não precisavam de ser referenciados.

A endogamia praticada nas sociedades árabes suscitou debates dentro da Antropologia, cuja particularidade era decorrente da sua natureza segmentar, onde a descendência era organizada agnaticamente. Deste modo, esta preferência era entendida como uma forma de conservação da propriedade dentro do grupo agnático, mas também um reforço da linhagem patrilinear (cf. Barth 1975) que influenciava as fissões e fusões dos segmentos. A Antropologia do parentesco, marcada num determinado momento pela abordagem estrutural-funcionalista, fascinou-se por este tipo de casamento que «escapava aos ciclos característicos das estruturas elementares do parentesco» (Cuisinier 1962:82). Para Lévi-Strauss (1976), criador da teoria da aliança, todas as estratégias matrimoniais estavam relacionadas com o princípio do intercâmbio (as sociedades tinham que realizar trocas de mulheres, de bens e objectos). O casamento preferencial com a prima paralela (manifestação do carácter endogâmico das sociedades patrilineares árabes) desafiava as estruturas elementares, caracterizadas pelos casamentos entre primos cruzados (patrilineares e matrilineares) e, portanto, por uma exogamia.

Como refere Goody (1990), alguns autores consideram que uma das provas da forte presença do agnatismo nas sociedades árabes é o facto de as mulheres manterem o nome da sua família e não adquirirem a do marido, mostrando assim que a concretização de um casamento não implica uma total transferência da mulher para a família do marido, muito embora a virilocalidade fosse um ideal. O debate sobre a transferência e retenção de mulheres, associado aos diferentes tipos de dote, de transmissão de bens e herança centralizou muitas das discussões relativas ao mundo árabe.

Para esses autores (cf. Cuisinier e Miquel, 1965; Murphy and Kasdan, 1959), a retenção de mulheres era marca do forte agnatismo das sociedades árabes. Se os grupos se definiam socialmente através do casamento, onde a endogamia parecia, para o caso árabe, privilegiada, (Goody 1990), por outro lado, defendia que, e utilizando frequentemente a linguagem formalista de estudos precedentes, o carácter patrilinear de uma sociedade não pode ser completamente compreendido pela retenção ou transferência de mulheres:

«Cuisenier (1975) considera esta retenção da filha como um indicador de uma agnação mais rigorosa do que aquela que existia entre os Romanos, onde a mulher (pelo menos no casamento *manus*) entra na linhagem do marido, mas o oposto é igualmente plausível. A questão sobre se a retenção ou a transferência é um marcador de forte patrilinearidade (ou agnação) tem sido discutida pelos antropólogos (...) mas os termos do debate precisam de ser repensados. A nível social, não encontrei uma adequada evidência etnográfica de total transferência ou total retenção.» (1990:364)

Ao analisar o desenvolvimento da família e do casamento na Europa num outro livro, Goody (1983) aborda os dois lados do Mediterrâneo, dialogando com a abordagem que, à época, se preocupava em compreender uma continuidade cultural entre as várias sociedades que partilham este mesmo mar<sup>120</sup>. Ora, a ausência de evidência etnográfica a que Goody se refere é indicativa de que a preocupação com o rigor genealógico nem sempre dava conta da diversidade de usos da linguagem do parentesco, e que a retenção ou transferência de mulheres não é operacionalizável do ponto de vista do entendimento dos laços e das pertenças a que as pessoas recorrem no seu dia-a-dia. Os laços entre pessoas não obedecem estritamente a princípios genealógicos e o exemplo de Karima, a mulher de Mohammed é disso um exemplo. Tendo abandonado a sua aldeia para se fixar na aldeia do marido (entretanto transformada em vila), a sua vivência e quotidiano desenvolveu-se neste contexto e marcou o tipo de relações que ela veio a desenvolver e os laços que veio a estabelecer. Em 1959, Murphy e Kasdan, que analisaram a estrutura do casamento com a prima paralela, afirmavam: «A sociedade árabe beduína caracteriza-se, por um lado, pelo potencial de agregação massiva das suas unidades agnáticas e, por outro, por um individualismo atómico. As relações coesas entre ou dentro das secções não têm uma qualidade permanente e duradoura, são antes situacionais e oportunistas.» (1959:21).

Tal como indicámos no capítulo IV, não se pode pensar as tribos, com suas fracções e linhagens, como unidades territoriais coesas, muito embora o idioma tribal continue a marcar de forma estrutural muitas relações em Marrocos. Na secção anterior, apresentámos a importância deste idioma na constituição da Lei da Família e do Estado Civil marroquinos, que reproduziram determinadas visões, apoiadas e reforçadas pelas dinâmicas existentes no contexto rural, marcadamente tribais. Ora, esta dimensão política demonstra que determinados conceitos devem ser reactivados na Antropologia e pensados à luz de problemáticas contemporâneas. A observação de Maryam indica que,

---

<sup>120</sup> Para uma visão crítica sobre a utilização do Mediterrâneo como uma categoria de análise comparativa ver Pina-Cabral (1989).

à semelhança do que Bourdieu (2002) encontrou para a Cabilia, existem determinadas observações que são indicativas de narrativas comumente construídas e aceitas, que são investidas de interesses, que são por sua vez indicativos de visões do mundo.

Escolher-se com quem se casa, independentemente de interesses ou protecções familiares, pode ser entendido como um símbolo de modernidade. A livre escolha do cônjuge está associada à vida urbana e também às classes com maior nível de instrução (Aboumalek 1994). Esta autonomia aumenta com a instrução, muito embora represente diferenças para a escolha realizada pela mulher ou pelo homem. De acordo com Bourquia *et al.* (2005), entre os inquiridos do Inquérito Nacional sobre os Valores, 73,3% da população sem qualquer educação é favorável à autonomia da escolha da esposa e apenas 59,8% é a favor da autonomia da escolha do esposo (pelas mulheres). Quando o nível de instrução aumenta, assim se elevam as percentagens referentes a autonomia na escolha da esposa e do esposo: 78,8% contra 68% entre a população do ensino fundamental (correspondente ao ensino primário e ciclo preparatório) 88,3% contra 75,5% entre a população com ensino secundário e 95,2% contra 83,1% na população com ensino superior (*Ibidem*).

O que estes dados apontam é que esta autonomia, pelo menos em termos de discurso, é privilegiada como sendo uma possibilidade direccionada para os homens e para um grupo populacional mais instruído, o que é indicativo da excepcionalidade da opção de Maryam. Entre as três irmãs, Hamida viveu com diversos homens, tendo-se divorciado diversas vezes e estando na altura do meu trabalho de campo a viver com um homem sem ser casada, situação resultante da condição de marginalidade ligada à sua esterilidade. A outra irmã, Fatima, casou com um filho do seu tio-avô paterno. Outro factor a ter em conta é a idade: Maryam e Rafid são os mais jovens entre os irmãos; as opções tomadas ocorreram assim em momentos em que existe uma valorização da autonomia pessoal na escolha do cônjuge e, como jovens, procuraram um casamento que mais se adequasse às suas vontades pessoais. Os dados estatísticos apresentados por Bourquia *et al.* (2005) demonstram ainda que as categorias de idade mais jovens valorizam mais a autonomia de escolha dos cônjuges<sup>121</sup>, menos apreciada entre os mais velhos.

---

<sup>121</sup> 18-24: 80,7% (autonomia para escolher a esposa); 70,8% (autonomia para escolha do esposo).  
25-34: 83,6% contra 75%.  
35-44: 78,2% contra 65,8%  
45-59: 78,7% contra 60,9%  
60 e +: 71,2% contra 56,8%. (Bourquia et al. 2005:31)

Maryam viveu uma relação que não foi emotivamente satisfatória e que implicou um determinado grau de isolamento, já que se deslocou para a cidade onde o marido trabalhava, longe de qualquer uma das famílias. Aliás, Maryam justificava o desejo de se casar com a vontade urgente de sair de casa, já que se dava muito mal com uma das cunhadas, que vivia na altura em casa de seus pais e com quem tinha discussões e episódios de violência. Ao contar tais peripécias, ela mostrava o carácter urgente e pouco reflectido da sua decisão.

A fuga a situações desconfortáveis é também uma justificação recorrente entre algumas beneficiárias da AFBK que aceitaram pedidos de casamento urgentemente porque queriam fugir da autoridade de pais ou irmãos. No caso da família de Maryam, apenas ela e Rafid viveram longe de Essaouira. Hoje em dia, ela goza de uma proximidade geográfica e espacial com outras mulheres aparentadas, o que permite encontros regulares (por exemplo festas de aniversários), nos quais Maryam não participaria se residisse com o ex-marido em Casablanca. As migrações internas, frequentemente motivadas pelas oportunidades de trabalho dos homens, contribuem para esse isolamento, sobretudo quando as mulheres são domésticas.

Portanto, determinados laços são persistentes; não porque estes sejam *regra* ou princípio genealógico, mas sim porque se enquadram e se entrelaçam numa série de factores e dinâmicas sociais dificilmente destrincháveis da vida das pessoas e dos processos de mudança que estão a atravessar. Para uma mulher como Maryam, a escolha de um casamento com um desconhecido era sedutora ao início; mas a experiência dessa união representou uma série de desequilíbrios. Talvez os tivesse igualmente vivido casando com alguém próximo (aparentado). No entanto, para ela, a distância (emocional do marido e geográfica da família) e as dificuldades económicas ajudavam a explicar a razão pela qual o seu casamento não tinha dado certo. Por exemplo, a partilha de espaços de convívio e solidariedade entre mulheres, mesmo após o casamento, ajuda a atenuar os desequilíbrios e amarguras da vida conjugal. Tal demonstra que se, por um lado, as relações privilegiadas que as mulheres mantêm entre elas, mesmo após o casamento, são a marca da falta de cooperação e interesses partilhados entre os cônjuges (cf. Mernissi 2011 [1985] e outras), por outro, atenuam os sofrimentos e as dificuldades da vida conjugal. Neste sentido, a endogamia permite, pelo menos num plano imaginário, manter uma relação com as mulheres do seu grupo familiar e uma maior integração.

Por isso, perante as dificuldades económicas de muitos homens e mulheres, determinadas práticas podem contribuir para uma maior segurança pessoal. É verdade que muitas mulheres (e homens) procuram autonomia, porque esta é sinal de maior decisão e escolhas pessoais mas, sobretudo entre as classes populares, maioritárias em Marrocos, tal atitude tem consequências que nem sempre são previsíveis. Se é verdade que, à semelhança do que Bourdieu (2002) tão sabiamente demonstrou, os homens e as mulheres constroem as genealogias diferentemente, também é verdade que homens e mulheres atribuem diversos significados às preferências e estratégias matrimoniais, dependendo da posição em que se encontram e da experiência já adquirida. Neste sentido, a intervenção dos familiares mais velhos nas opções matrimoniais dos mais jovens encontra-se por vezes relacionada com este tipo de ponderações, justificadas e ancoradas em noções de autoridade gerontocrática.

Em Marrocos, os dados estatísticos referem que a endogamia ou o casamento entre primos não representam a maioria dos casamentos. De acordo com Inquérito Nacional à Família de 1995, 16,1% das mulheres casaram-se pela primeira vez com um membro da família agnática e 11,8% contraíram o primeiro casamento na família uterina (cognática). Estes valores demonstram que, apesar de minoritários, estes casamentos têm representação estatística. O casamento preferencial com a prima paralela paterna apenas atinge 5,3% dos casamentos e entre primos maternos paralelos é ligeiramente inferior (4,2%) (Lfarakh 1998). O mesmo estudo indica que a probabilidade de se casar fora do grupo de parentesco aumenta com o recuo da idade de entrada na primeira união (68,3% quando a mulher se casa antes do vinte anos e 81,5% quando tem pelo menos 25), assim como com o nível de instrução e aptidão de ler e escrever (30,1% das mulheres iletradas casaram-se com uma pessoa do seu grupo de parentesco contra 17,5% entre as que têm um nível de instrução secundário ou superior). Estes dados revelam que a existência de mais recursos disponíveis (a educação, e o recuo da entrada na primeira união, frequentemente associada) permite a abertura do leque de possibilidades de escolha do cônjuge.

A endogamia nas sociedades árabes e muçulmanas continua a constituir um idioma importante na organização da vida das pessoas. Não se trata de aderir a casamentos preferenciais porque eles constituem uma regra ou um princípio genealógico, mas sim porque existe um «sentido» historicamente constituído para o fazer. Esse sentido histórico é herdeiro de uma organização tribal da sociedade, mas também da posição social da mulher, que se modificou drasticamente ao longo dos

séculos XX e XXI. Por outro lado, o etnólogo deverá, assim advertia Bourdieu (2002), diferenciar o parentesco oficial do parentesco usual: a maior parte dos casamentos «pertencem à classe dos comuns, feitos as mais das vezes por iniciativa das mulheres» (2002:104); mas não são esses que são recolhidos, lembrados e memorizados pelas narrativas do parentesco oficial, sobretudo masculino, e com interesses políticos e económicos evidentes (e que foram, num determinado período histórico, os recolhidos pelos antropólogos). O que realmente é estrutural nas escolhas matrimoniais dos marroquinos é a importância que um número de variáveis tem nas escolhas e estratégias matrimoniais, como a profissão, a instrução, as origens geográficas, sociais e culturais; todas elas se entrelaçam com noções de parentesco, de pertença, de proximidade. Existe uma tendência homogâmica em termos de origem geográfica (mais importante quando os cônjuges são originários de contextos rurais) e de nível de instrução. A observação de Maryam deve ser entendida desta forma: é a continuidade de um princípio de descendência agnática que continua a mapear os discursos de muitos marroquinos, muito embora as escolhas sejam diversas e entrelacem outras variáveis.

Neste sentido, a descendência agnática é uma forma conceptual que muitos marroquinos têm para organizar o mundo em seu redor, sem com isso querer dizer que seja a única forma de estabelecerem conexões e de organizarem património comum, heranças e pertenças. As relações de parentesco obedecem a diferentes interesses e à maximização das possibilidades. Manter o espectro de relações o mais aberto possível permite rentabilizá-lo e, nesse caminho, estabelecer relações de proximidade que facilitem a comunicação, que construam pontes de interesse comum, que façam a pessoa sentir-se melhor. Para Maryam, determinadas práticas, das quais ela se tentou muito certamente evadir, têm hoje um outro sentido. O seu exemplo expõe a importância que determinadas redes continuam a ter na sociedade marroquina e como elas se podem tornar preponderantes quando outras opções são mais arriscadas e visivelmente menos viáveis.

O abandono do parentesco como objecto de estudo implicou, em larga medida, o abandono do estudo destas dinâmicas e da forma como elas são construídas. Para Collier e Yanagisako (1987), o declínio nos estudos do parentesco esteve associado às abordagens estruturais-funcionalistas, que contribuíram para que perdessem um papel central nas etnografias e um lugar privilegiado no debate teórico sobre as estruturas sociais mais amplas. Hoje, os aspectos emocionais, criativos e dinâmicos (cf. Carsten 2000) são parte integrante e necessária dos estudos das relações familiares e as regras

não podem ser entendidas a não ser através das ideologias, do poder do Estado, da naturalização das diferenças de género (como naturais, biológicas, inscritas numa vontade divina, etc.). Neste sentido, o exemplo dado mostra como determinados laços persistem e que é impossível analisá-los sem considerar a interacção entre ideologias dominantes, factores estruturais e experiências de vida pessoais.

## DESCENDÊNCIA AGNÁTICA, LAÇOS CONJUGAIS SECUNDARIZADOS E ISLÃO POLÍTICO

Needham (1974) é um dos autores que teve uma importância fulcral nos estudos do parentesco, defendendo que este não constitui uma classe específica de fenómenos ou um tipo distinto de teoria e que se relaciona (pelo menos *no mínimo*) com a alocação de direitos e com a sua transmissão de uma geração para outra. Estes direitos englobam a pertença ao grupo, sucessão de cargos, herança de propriedade e tipo de ocupação. São, no entanto, as preocupações de comparação e de generalização da teoria antropológica que levam Needham a analisar criticamente o estudo do parentesco e os seus conceitos. Aquilo que se descreve sumariamente como casamento pode ter implicações sociais e culturais díspares em diferentes sociedades e locais do mundo; daí, a importância de compreender que noções lhe estão associadas:

«Em geral, os etnógrafos não enunciam os termos indígenas para casamento, nem investigam as conotações desses termos, mas não é preciso ir muito longe para ver como estes podem ser reveladores. Por exemplo, no alemão moderno, *Ehe* deriva de MHG *ē*, *ēwe*, lei, estatuto, e o seu sentido recente mais estrito destaca apenas o casamento como uma das mais importantes instituições jurídicas. O inglês *marriage* e o francês *mariage*, no entanto, vêm do latim *marītus*, marido, que usualmente se refere ao IE [Indo-Europeu] \*mer- \*mor, representado por várias palavras que significam ‘homem jovem, mulher jovem’. Torna-se imediatamente evidente que até duas tradições europeias podem expressar, etimologicamente, duas ideias bastante diferentes sobre o casamento. (...)

Por isso ‘casamento’ é uma palavra para-todo-o-serviço: muito conveniente para todo o tipo de frases descritivas, mas mais do que enganosa quando comparada, e sem uso real na análise.» (Needham 1974:43 e 44)

Utilizo a observação de Needham para afirmar que o termo casamento pode ser empregue no sentido descritivo, por uma economia de palavras necessária à ciência antropológica. No entanto, o seu uso implica uma descrição ampla do significado. A

utilização do termo «relação conjugal» tem sido preferida neste trabalho para dar conta de algo que pode ser entendido, em português, por casamento. Mas o que se tem vindo a demonstrar é que em Marrocos, essa vida de casado/a, de conjugalidade, tem a sua história e se enreda numa série de circunstâncias que se relacionam com a sociedade marroquina (e suas diferenças e distinções sociais). O casamento não é, à medida do que foi durante muito tempo na Europa Ocidental, um laço santificado e indissolúvel.

Linguisticamente, em árabe clássico, o termo *zāij*, utilizado para definir casamento, contem em si a noção de par, o que aliás, no árabe marroquino veio dar origem ao número dois (*jūj*):

«É verdade que em árabe clássico existe apenas um termo – *zāij* – para designar qualquer metade de um par por referência a outro. É assim que é designado indiferentemente a esposa ou o marido, numa relação expressamente homóloga à do Sol com a Lua, à de dois sapatos que compõem um par, ou à do número par com o ímpar: a delícia dos estruturalistas. A plenitude do termo encontra-se na ideia múltipla de complementaridade recíproca entre as duas metades e no par resultante dessa mesma complementaridade: melhor ainda para os estruturalistas.» (Silva 1999:76).

Como indica Silva, esta noção, por implicar uma ideia de complementaridade, agradaria muito certamente os estruturalistas. Aqui, a leitura que faremos deste conceito será outra. Numa aula de árabe dialectal marroquino perguntei ao professor como se expressava a ideia de casal (usei a expressão *couple* em francês). Segundo me explicou, semelhante conceito não existe no árabe dialectal marroquino, embora exista no árabe moderno padrão, *zāijān*, que tem implícita a noção de par. No árabe moderno padrão, a palavra para casado é *mūtaẓūj* (fem. *mūtaẓūja*), que em árabe dialectal se transformou em *mjūj*. O *couple*, em francês, ou casal, em português, parecem não ser categorias operatórias para o árabe falado. Por norma, quando as pessoas se querem referir a um determinado casal, mencionam fulano e a sua mulher, ou a fulana e o seu marido.

A noção de complementaridade inerente ao conceito de *zāij* é demonstrativa de uma concepção partilhada sobre a complementaridade feminina e masculina. Cultura e língua não são sinónimos; no entanto, compreender os usos e significados da língua pode ajudar a compreender determinadas recorrências e significados que compõem a vida social. Rosen (2002), por exemplo, mostra que o vocabulário do árabe dialectal marroquino expressa frequentemente ambivalência, que considera como uma característica do comportamento social dos marroquinos. Para o autor, a noção de par incluída num único termo contempla frequentemente o seu contrário, justificativo dessa

ambivalência: «Significados em pares abrangidos por um único termo incluem ‘trazer perto/afastar’, ‘ter muitas dívidas/muitos devedores’, ‘juntar/separar’, ‘ser sincero/dizer coisas inúteis, ‘duvidar/ter a certeza’, ‘ser justo/injusto’» (2002:30). *Zaūj* não é um termo ambivalente; no entanto, contem em si a ideia de unidade e de par, ou seja, de dualidade. Ao mesmo tempo inclui a ideia de homem e mulher.

Noutra aula de árabe dialectal marroquino na associação, estudamos as terminologias da família. Existem três termos para família: os dois primeiros são originários do árabe moderno e o último, diz-se, do francês (Quitout 2011). Assim, para a família no sentido mais alargado existe a noção de *'a'yla* e para a família no sentido nuclear – pais e filhos – utiliza-se o termo *usra*, que é, aliás, o utilizado no Código da Lei da Família: *Mudawwana al-Usra*, ou seja, o código de leis que governa a família no sentido mais estrito, entre ascendentes e descendentes e entre cônjuges. Esta noção de *usra* não é utilizada no quotidiano pelos marroquinos. Os marroquinos utilizam frequentemente o termo *famila* para se referir à família num sentido amplo e não pormenorizado.

Como já foi sobejamente demonstrado, várias autoras referem que o laço conjugal é fraco em diferentes contextos árabes. Abu-Lughod (1999 [1988]) defende que, entre os beduínos do Egipto, os laços de parentesco agnático são reforçados, impedindo ou reduzindo a independência e separação do casal da unidade familiar mais vasta. Por esta razão, a relação matrimonial não é santificada e não é vista como indissolúvel; o divórcio é comum e não comporta estigma social (para homens ou para mulheres) (cf. 1999:149). Jansen (1987) refere que, na Argélia, a noção de casal não existia nos meios tradicionais e cita um novelista argelino, Lounes, que afirma que «o casal ainda tem que ser inventado» (1987:169). Muito embora eu própria considere que estas observações são extremadas, à luz da minha experiência de terreno posso afirmar que, em Essaouira, a relação conjugal só dificilmente é reconhecida enquanto tal.

Ora, este tipo de relações não têm que ser necessariamente antagónicas: não é necessário reduzir a importância das relações conjugais para que outras relações sejam igualmente importantes, nem é preciso que a instabilidade das relações matrimoniais seja única e exclusivamente dependente da estabilidade das relações com a família extensa, também ela, fonte de desencantamentos, mudanças e rearranjos ao longo do ciclo de vida das unidades familiares. É verdade que existem conflitos e que aqueles que exemplifiquei são sobretudo activados por questões económicas e de autoridade. Mas existe, de alguma forma, um erro epistemológico semelhante ao que aconteceu no

passado, com base no pressuposto de que a relação conjugal deve ser estável, duradoura e apoiada em determinados tipos de comportamentos (igualdade, escolha livre...), pressupostos reivindicados na Europa Ocidental. Na realidade, a literatura que tende a considerar os laços conjugais como secundários na vida das pessoas revelou-se incapaz de demonstrar o impacto que tal relação tem na vida das pessoas. Para muitas delas, apesar de a conjugalidade não ser um laço concebido enquanto eterno, ela tem implicações reais nos seus sentimentos, expectativas e desencontros, como aliás vimos ao longo deste trabalho.

Por esta razão, pode-se olhar acriticamente para tal relação. Por exemplo, Mernissi, por ser uma intelectual feminista marroquina politicamente engajada, trata a família nuclear de forma acrítica:

«O papel que desempenham a segregação sexual, o casamento arranjado, a importância da mãe na vida do seu filho, tudo isto parece fazer parte de um sistema que desencoraja as relações heterossexuais do casal até dentro da unidade conjugal.

A modernização, por outro lado, encoraja a dessegregação, a escolha independente do parceiro conjugal e a mobilidade da família nuclear. Torna-se evidente tanto pelas cartas de pedido de aconselhamento como pelas entrevistas com mulheres que este choque aberto de ideologias leva à confusão e à ansiedade.» (Mernissi 2011 [1985]:17)

A autora conclui que a mudança de expectativas causa confusão e ansiedade, mas que o que é procurado (sobretudo pelas mulheres) é um «casal conjugal» baseado numa relação igualitária:

«apesar das dificuldades e tensões, apesar dos dolorosos confrontos por que homens e mulheres passam agora em Marrocos, está a emergir um novo fenómeno: o casal conjugal composto por um homem e uma mulher ('sem a mamã'). Está lentamente a ganhar legitimidade. As mulheres entrevistadas em 1971 – independentemente da classe social, do nível de instrução e da actividade – reivindicavam o casal igualitário, baseado na solidariedade, como a base de uma família saudável e como uma oportunidade única para criar gerações de indivíduos mais realizados, tanto emocional como intelectualmente.» (Mernissi 2011 [1985]:179)

As mulheres entrevistadas por Mernissi procuravam, muito certamente, uma vida conjugal harmoniosa e saudável. Mas o reforço de uma unidade conjugal de tipo nuclear não implica necessariamente uma unidade mais igualitária, nem que os esquemas familiares historicamente constituídos não continuem a ter importância e força, ainda que a diferentes níveis. Na realidade, muitas vezes as opções tomadas têm em conta noções de sacrifício e de cuidado que assentam numa noção ampla de reciprocidade

conjugal e doméstica que pode ser desigual. Muitas mulheres procuram dedicar-se inteiramente ao universo doméstico, o que implica uma menor independência económica. Fazem-no porque acreditam que a relação conjugal implica interesses comuns que não passam necessariamente por contribuições pessoais iguais. Os homens consideram que garantir o sustento às mulheres e aos filhos é uma forma de expressarem o seu cuidado e afecto<sup>122</sup>. Os sacrifícios que ambos fazem são vistos como a construção de um projecto comum, muito embora ao longo da vida vão existindo conflitos e até mesmo interesses distintos. É uma reciprocidade que implica mudanças ao longo do tempo, em que existem interesses comuns e díspares. Na existência de outros (filhos, pais, irmãos), surgem interesses divergentes e por vezes incompatíveis.

A existência da mediação é uma prática expandida em Marrocos o que mostra que a relação conjugal tem importância e que são procuradas soluções para a resolução de conflitos<sup>123</sup>. O advogado da associação realizava reuniões de mediação que incluíam outros membros da família e onde um novo contrato era redigido, estipulando regras para ambos os cônjuges (e respectivas famílias). Estas situações são indicativas do interesse (dos cônjuges e das famílias) em manter os laços conjugais. Estes acordos e sacrifícios em nome do casamento estão envolvidos em concepções de género que, por sua vez, definem o que é ser pessoa e que legitimam diferentes graus de obediência e autoridade para homens e para mulheres. Na realidade, é tão importante analisar como estas relações se constituem hierarquicamente (o que tentámos fazer ao longo deste trabalho), como também perceber que não se tratam de relações unilineares. As pessoas mudam à medida que as relações vão também elas mudando e acomodam experiências e informações que reorganizam a sua acção.

A operacionalização do conceito de «hierarquia» *à la* Dumont (1979) é válida para o caso marroquino. Ao teorizar em torno da ideia de «englobamento do contrário» (*englobement du contraire*), Dumont refere que o todo (o conjunto) contém em si mesmo algo que lhe é consubstancial e idêntico e, ao mesmo tempo, distinto e oposto (cf. *Ibidem*:397). Para exemplificar a natureza desta relação, Dumont utiliza o modelo da criação bíblica de Adão e Eva. Eva foi criada da costela de Adão que, de sexo

---

<sup>122</sup> Num contexto social radicalmente diferente, como o dos Tumpinambá de Olivença no Brasil, Viegas (2007) mostra que é precisamente no acto de dar sustento, de cuidar, de «agradar» que as relações de parentesco são constituídas. É o cuidado continuado entre pessoas e a persistência da vida diária que constituem a base do afecto e da sociabilidade como marca distintiva do parentesco.

<sup>123</sup> A mediação é uma prática recorrente, não apenas no que se refere às relações familiares, mas sim a todo o mundo social marroquino. Ver Gellner (1969), por exemplo, e a importância dada aos marabutos na mediação política.

indiferenciado, passa a representar a espécie humana e o protótipo dos indivíduos masculinos dessa espécie. Eva, por outro lado, é o contrário do homem, mas surge deste e é-lhe consubstancial. Por isso, seguindo esta lógica, Dumont alerta:

«Podem muito certamente declarar os dois sexos iguais, mas quanto mais isso for bem-sucedido, mais se destrói a sua unidade (no casal ou na família) porque *o princípio de tal unidade encontra-se fora deles e, por isso, hierarquiza-os necessariamente um por relação ao outro*. É preciso acrescentar também que esta não é mais do que uma verdade incompleta e que o mesmo princípio hierárquico que submete um nível ao outro introduz, ao mesmo tempo, uma multiplicidade de níveis que permite que a situação se reverta: a mãe de família (por exemplo, indiana), por muito inferiorizada que seja pelo seu sexo, não domina menos relações no interior da família. (Dumont 1979 :398, *itálicos no original*)

Esta observação não deve obviamente obliterar que as relações entre sexos, sobretudo num âmbito familiar e conjugal, podem constituir formas de dominação expressamente violenta. Deve, antes sim, incluir a possibilidade de que as relações hierárquicas entre homens e mulheres se rejam por noções comumente aceites de diferença que, no entanto, têm níveis e permeiam a vida quotidiana diversamente: é por fazerem parte do conjunto, da relação conjugal, e reconhecerem que contribuem para tal, que muitas mulheres aceitam relações que implicam um desnivelamento face aos seus maridos. Ou seja, em muitas situações estas mulheres são obrigadas a aceitar relações de desigualdade porque vivem numa sociedade que lhes impede ressurgirem-se ou revoltarem-se perante situações de subalternidade. Por isso, muitas mulheres informadas e instruídas lutam diariamente para mudar leis e práticas: porque acreditam e desejam que, mesmo nos lugares mais recônditos, os homens devem ser punidos pelas agressões que praticam sobre as mulheres. Lutam para que as mudanças legais e políticas contribuam, a longo prazo, para a mudança de comportamentos sociais.

Por outro lado, existem determinados valores e comportamentos que são decorrentes de longos processos históricos. Demonstrámos, por exemplo, a importância do ideário religioso na constituição de hierarquias entre pessoas. Indicámos como as noções de protecção e cuidado se encontram ancoradas em noções partilhadas de diferença entre géneros e entre faixas etárias. Actualmente, a emergência de discursos globalizados sobre o Islão permite uma panóplia de visões: desde aquelas que reclamam um Islão igualitário e defensor dos direitos humanos, àquelas que o vêem como uma

resposta à hegemonia e imperialismo ocidentais (europeus e americanos) situados dentro de um ideário islâmico.

A teoria de Dumont é útil precisamente porque esclarece que as relações hierárquicas são atravessadas por uma série de relações, factores e variáveis que as tornam legítimas e naturais para os sujeitos. Tenta explicar a existência das castas na Índia, cuja ideologia se fundamenta na noção religiosa de pureza (e por oposição de impureza), o que permite, por um lado, a volatilidade das castas (ou seja, a existência de um sistema que não é rígido e fechado), e por outro, a constante validação social do princípio hierárquico que é inerente ao termo, a pureza de uns e a impureza de outros (cf. Leirner 2003). A prevalência de um princípio religioso contribuiu, segundo Dumont, para que a hierarquia seja entendida como um todo cosmológico, muito embora, outras abordagens demonstrem que este elemento (o religioso) tenha sido sobrevalorizado quando comparado com outras dimensões como as políticas e económicas (cf. Dias 2009).

A sociedade marroquina não é baseada no pressuposto de que as pessoas individuais são todas iguais. Tal é frequentemente justificado em termos religiosos, através da máxima que indica a igualdade de todos os seres humanos perante Allah, mas a sua diferenciação em termos de «funções» sociais<sup>124</sup>. A estrutura social é, como vimos, baseada em marcadores de diferenciação social muito fortes: genealógicos, de carisma, de classe social, de pertença, de género e de idade, que contribuem para justificar e compreender as diferenças entre pessoas. Como vimos no capítulo IV, estes marcadores articulam-se com a forma como as relações sociais e políticas se foram constituindo historicamente em Marrocos. A ambivalência é a forma encontrada para lidar com diferentes graus de autoridade, de submissão, permitindo, ao mesmo tempo traçar a sua constituição e operacionalidade tanto ao nível político mais alto como no nível das relações quotidianas da generalidade dos marroquinos. A autoridade é enquadrada em noções religiosas, que são uma importante fonte de compreensão das dinâmicas sociais (embora obviamente, não a única). Ora, o que é relevante pensar é como as diferenças de género se articulam com estas particularidades históricas e sociais da sociedade marroquina e interagem com discursos tão em voga sobre a igualdade e a liberdade. A multiplicação das ONG tem introduzido noções como a

---

<sup>124</sup> Utiliza-se o termo funções porque muitas vezes a vida dos seres humanos é justificada em termos de uma função, que é a de reproduzir a espécie humana e consequentemente de servir a Alá. Muitas das acções humanas são, entre os crentes, concebidas desta forma.

igualdade de géneros, a defesa do fim da corrupção, a importância da cidadania. As ONG feministas (liberais e até islâmicas), as mudanças legais e estes discursos têm contribuído para a proliferação e aceitação de comportamentos baseados na autonomia pessoal, na igualdade de acesso para todos independentemente da origem social.

No entanto, uma série de razões contribuem para que estas, embora ganhem importância, continuem a ser secundárias: o facto de a alfabetização ser ainda deficiente, da inexistência de um Estado-providência que garanta à maioria da população boas condições de saúde e habitação; a dificuldade de acesso ao emprego formal e a ausência de uma legislação do trabalho operante, um sistema de segurança social para todos. Estes factores relacionam-se com outros, como a importância do carisma social e religioso na criação de redes de dependência usadas precisamente para cooptar esses recursos escassos. A classe política e económica marroquina é um espelho do funcionamento deste tipo de mecanismos que, por muito que sejam criticados pela maioria dos marroquinos, são também utilizados por eles à mais pequena escala, inclusivamente dentro das suas relações familiares.

## DESFECHO

Conheci a Najla no autocarro entre Marraquexe e Essaouira, dias antes do *'Id al-Kabīr*, o primeiro que festejei em Marrocos. Ela vivia com o marido em Meknès, onde era professora de espanhol. Falámos em castelhano, já que Najla queria praticar a língua que ensinava. Combinámos encontrar-nos novamente alguns dias depois para passear um pouco. Chovia, por isso convidei-a para irmos à Pastelaria Driss, a mais famosa de Essaouira. Foi aí que me contou a sua história de amor.

Quando estudava na faculdade de Agadir, há dez anos, tinha-se apaixonado por um colega seu. Ele namorava outra rapariga, o que não dissuadiu Najla de procurá-lo. De acordo com Najla, ele parecia gostar de ambas. Uma noite chegaram a estar sozinhos num apartamento, onde me garantiu, que nada aconteceu entre eles (nenhuma relação sexual), muito embora ambos o desejassem. Na altura, não estava segura das intenções dele (ou seja, desconhecia se ele queria realmente casar com ela) e sabia que as relações extraconjugais podem manchar o nome de uma rapariga, especialmente ainda solteira. Os azares do destino levaram o rapaz a casar com uma outra mulher, segundo me assegurou, por escolha familiar. Najla casou também ela de acordo com uma prospecção familiar, uma decisão que acabou por acatar. Mas, depois de dez anos, Najla ainda

estava apaixonada pelo seu colega de faculdade. Em segredo, trocavam telefonemas e mensagens, alimentando um amor não concretizável.

Os dias do *Id* eram particularmente difíceis para ela, sobretudo nesse ano, já que tinha decidido ir passar a ocasião festiva com a sua família (e não acompanhada pelo marido). Recebia por isso telefonemas agressivos por parte da sogra que a insultava por ter preferido passar a festividade em Essaouira (onde viviam os seus pais) e não, como é habitual para as mulheres casadas, com a família do marido. Najla afirmava que as diferenças económicas e culturais entre as duas famílias motivavam a agressividade por parte da sogra, que se sentia diminuída e ameaçada pelo facto da mulher do filho ser de uma família mais próspera que a sua e a do seu marido. Por outro lado, Najla criticava o marido que era incapaz de defendê-la perante a sogra. Não o amava, mas tinha-se habituado a viver com ele. Qualquer coisa seria suportável para ela, afirmava, se estivesse com um homem que amasse.

Najla e o marido não tinham filhos, muito embora sentissem essa pressão familiar. Fazia uso da contraceção feminina, tentando adiar a situação, na esperança de poder juntar-se ao homem que amava. Sabia que seria impossível divorciar-se tendo filhos (porque um novo casamento implica legalmente a perda da guarda da criança por parte da mãe). O homem de que gostava tinha um filho, e na sua versão, esse era o grande obstáculo para que se pudessem juntar.

Esta história, introduzida como desfecho, contém diversos elementos que foram sendo abordados ao longo desta tese e outros tantos que ainda se poderiam desenvolver: as preferências familiares, os problemas relacionados com a hipergamia da mulher, a importância da filiação, a virgindade, as expectativas das mulheres face aos comportamentos dos maridos (perante as sogras), a independência económica da mulher, as concepções práticas que entram em jogo quando se trata de pensar no divórcio, e finalmente o amor romântico e o sacrifício. É, simultaneamente, um exemplo de que a existência de relações de poder, marcadamente desiguais para homens e para mulheres, não invalida respostas que desafiem essas relações e que estas devem ser necessariamente situadas: Najla era professora e originária de uma família de classe média, o que possivelmente lhe permitia desafiar as exigências da sogra e até do marido. Por isso, continuava a alimentar a esperança da vivência de uma história de amor, muito embora conseguisse identificar os fortes impedimentos para que tal acontecesse. Acreditava, no entanto, que esse amor teria uma força que ultrapassaria quaisquer ameaças e dificuldades (por exemplo, a autoridade da sogra). Por outro lado, não

colocava em risco o casamento que preferia manter perante uma possibilidade incerta. Tinha aceitado a opção do pai em casá-la com um homem que não era de uma família rica ou instruída, mas sim por ser de uma família pia<sup>125</sup>, muito embora atribuisse agora os desentendimentos com a sogra ao desnível social que existia entre ambas.

Os elementos acima descritos são estruturalmente fundamentais para a compreensão da conjugalidade marroquina. Nesta secção queremos situá-los dentro de um debate recente em torno dos direitos e da emancipação feminina. Nos contextos maioritariamente muçulmanos, muitos movimentos feministas e dos direitos humanos utilizam a linguagem da igualdade e da liberdade para discutir e pensar os direitos das mulheres e Marrocos é um dos locais onde essas reivindicações, sobretudo realizadas por uma classe média citadina, tiveram algum impacto na mudança de leis, de trâmites burocráticos e até mesmo, na difusão de um debate em torno ao género. Nem sempre estes discursos tiveram uma grande profusão social, mas eles foram talvez readequados localmente. Tal permite que Najla se considere no direito de desafiar determinadas lógicas e tendências ao mesmo tempo que adere a outras.

Associações como a AFBK têm uma importância fulcral na profusão social de determinados valores. São elas que, em locais mais remotos do país, em cidades e aldeias de difícil acesso, contribuem para que as mulheres, mesmo aquelas com menor instrução e independência económica, estabeleçam contacto com estruturas que estão para além da sua realidade mais imediata. À semelhança da maioria das mulheres que recorrem à AFBK, muitas não se identificam, certamente, com os discursos sobre a igualdade de géneros ou aspiram à alteração estrutural dos papéis de género nas relações conjugais e familiares. Antes sim, conseguem reconhecer a existência de ferramentas práticas que lhes permitem dar conta de uma série de situações em que podem estar numa posição desprotegida e fragilizada. São instrumentos que permitem renegociar uma subalternidade que, em si mesma, nunca é colocada em causa. Na AFBK, as mulheres podem utilizar gratuitamente os serviços de um advogado, um préstimo que a presidente da associação reclama como sendo da obrigação do Estado. Na verdade, os seus discursos reclamam a existência de um Estado social, algo que demonstra a procura ou o interesse na existência de uma entidade que possa cuidar dos mais carenciados.

Em Marrocos, muitas associações como a AFBK proliferaram por todo o país, resultado de uma política de democratização do actual Rei. Para alguns comentadores e

---

<sup>125</sup> De acordo com os inquéritos realizados em Casablanca, o critério moral do cônjuge e da família é considerado de extrema importância para um bom casamento (Aboumalek, 1994:171-174)

analistas, esta estratégia é um ludíbrio e mera propaganda. Quando cheguei a Essaouira, foi-me dada uma lista de todas as associações legalmente existentes na cidade. Em pouco tempo fiquei a saber que muitas apenas existiam no papel. As entrevistas que realizei nesse primeiro momento exploratório repetiam essa informação e confirmavam que, em Marrocos, o movimento associativo parece maior do que realmente é. No entanto, a existência de uma associação como a AFBK demonstrou-me que nem sempre estas associações são exclusivamente mobilizadas pela corrupção ou por interesses exclusivamente pessoais (financeiros, de influência...), como muitas vezes se faz crer. As pessoas nelas envolvidas têm interesses reais e concretos na melhoria da vida das dos seus congéneres. Isso não implica, claramente, que deixem de ter o seu modo de funcionamento, que obedece a lógicas hierarquicamente estabelecidas e que se baseia em noções de diferenciação social que nem sempre estão em consonância com as suas reivindicações democráticas.

Na realidade, outros problemas estruturais emergem na altura de discutir a questão da igualdade de género: o acesso das mulheres à educação e a cuidados de saúde, as dificuldades económicas alargadas e vividas pela generalidade da população, a cada vez maior recorrência de discursos politizados sobre o Islão, que muitas vezes pretendem redefinir, concomitantemente com o Estado ou o universo político, os papéis de género e familiares. Estas questões (sobretudo as da educação feminina e de um Islão politizado) têm ganho relevância e projecção internacional devido ao ataque talibã de que foi alvo Malala Yousafzai no Paquistão ou, ainda mais recentemente, através do rapto de duzentas alunas pela organização Boko Haram na Nigéria. Não se pode negar a manipulação ideológica que estes dois casos sofrem nos meios de comunicação, reforçando a imagem mediática de um Islão fundamentalista. No entanto, eles são exemplificativos de que a questão do género é usada por vários grupos para reclamar, exigir e por vezes impor determinadas visões do mundo que alguns pretendem transformar em sistemas políticos. Talvez fosse igualmente importante discutir as dificuldades de muitos homens (e mulheres) em sustentar as suas famílias, apesar da pressão social e familiar a que estão sujeitos. Também é preciso incluir que, para muitas mulheres, o acesso ao trabalho em condições precárias e mal pagas não implica necessariamente que se tornem mais emancipadas, igualizando trabalho com independência económica e autonomia pessoal.

Na realidade, a expansão de uma economia de trabalho, que inclui as mulheres como assalariadas, é uma experiência angustiante e ambígua para muitas delas. As

difíceis condições de vida não podem ocultar outros ganhos, como a possibilidade de mobilidade espacial ou ainda, a menor dependência económica dos maridos. Elas esperam manter os benefícios dessa conquista e, ao mesmo tempo, ultrapassar a necessidade que as obriga a trabalhar (cf. Macleod 1991), o que mostra a coexistência de valores conflitantes e por vezes contraditórios.

A questão dos direitos femininos justapõe-se a outras ideologias e discursos, como a suposta universalidade dos Direitos Humanos, concebidos na sequência de acontecimentos específicos da história europeia e que são, por isso, herdeiros de um pensamento e de valores culturalmente situados<sup>126</sup>. Fatima Mernissi refere que, enquanto no «Ocidente» o movimento pela libertação das mulheres se foca numa reivindicação pela sua igualdade com os homens, nos países muçulmanos ter-se-á que abordar sobretudo o modo de relacionamento entre os dois sexos, e que será levado a cabo tanto por homens como por mulheres. Ainda que na Europa e/ou nos Estados Unidos da América seja impossível reivindicar mudanças nos direitos das mulheres sem alterar o modo de relacionamento entre os sexos, a observação de Mernissi revela que as histórias e contextos são diferentes, obedecendo a lógicas específicas. Neste sentido, é preciso ter cuidado quando se compara direitos, acções e reivindicações, acautelando, não obstante, posições demasiado relativistas.

Talvez a tarefa da Antropologia seja, apesar de tudo, outra. É preciso que se estudem os universos masculinos, a construção da masculinidade. É preciso analisar situações de interacção quotidiana entre homens e mulheres, adultos e crianças, para além das ideologias e discursos veiculados. Em suma, só desta forma se pode constituir um conhecimento que ajude a definir outras possibilidades de emancipação e outros trajectos, permitindo às mulheres e aos homens que vivem em contextos maioritária ou minoritariamente muçulmanos (mas marcados por esta matriz), encontrar soluções para lidar com estruturas que têm implicações reais e concretas nas suas vidas.

Não se pode negar, certamente, a influência que a circulação de pessoas de diferentes origens e nacionalidades têm nas associações como a AFBK. Como vimos no capítulo V, as relações entre mulheres marroquinas e estrangeiras são marcadas por uma série de características socioeconómicas que as diferenciam enormemente. Mas, uma cidade como Essaouira permite também que as interacções entre estas pessoas aconteçam e que essa experiência seja profícua. Para as marroquinas e para muitas

---

<sup>126</sup> Reflexões em torno às questões da universalidade dos direitos humanos e ao reconhecimento dos direitos culturais podem ser encontradas nas obras editadas de Wilson (1997) e Wilson e Mitchell (2003).

estrangeiras é na interacção que muitos estereótipos (mútuos) se vão desconstruindo e é também através dessa experiência que se vão constituindo novas concepções do que é ser-se pessoa. No caso da AFBK, a presença constante de mulheres e benévoloos estrangeiros contribuiu enormemente para que as mulheres locais tivessem acesso a outros discursos e maneiras de viver (claro que com diferenças económicas e sociais importantes) e que se apropriassem daquilo que, sendo novidade e vindo de fora, possa vir a ser do seu interesse (como por exemplo, discursos que reconheçam a sua autonomia económica). Recentemente, a realização de um livro de culinária (já referido nesta tese) com as receitas das mulheres que trabalham no *atelier* de pastelaria, organizado, pensado e divulgado por uma voluntária francesa, contribuiu para a valorização e reconhecimento públicos do trabalho destas mulheres. Estas actividades, tal como a formação de cozinha, podem nem sempre ter os efeitos desejados na vida das beneficiárias, mas contribuem para que a sua experiência e auto-estima se valorizem. Tal permite que se sintam confiantes e com capacidade de reivindicar determinados direitos.



## GLOSSÁRIO

*ʿAdl* - Notário

*ʿA ʿyła* – Família extensa

*ʿAwra* – Pudor

*ʿAin* – mau-olhado

*Amīr al-Mumīnīn* – Comandante dos Crenes

*Assādis* – o sexto

*Bāb* - Porta

*Banāt* – Raparigas / Filhas

*Baqshīsh* – gorjeta

*Bay ʿaa* – Aliança

*Bint* – Rapariga / Filha

*Bghrir* – Crepe

*Blād* – país ; campo

*Bint al ḥūma* – Filha do bairro

*Bint min blād* – Rapariga do campo

*Bint min madīna* – Rapariga da cidade

*Chaykh* – Sábio / líder espiritual

*Cherif* – Descendente do Profeta Mohammed

*Dār* – Casa / grupo doméstico

*Dahir* – Decreto Real

*Dīn* – Religião

*Douar* – Conceito administrativo para descrever um agrupamento de casas mais pequeno que uma aldeia

*Dunyā* - Profano

*Faqīh* – Jurista Islâmico

*Fiqh* – Jurisprudência

*Fitna* – Caos, tentação

*Fuwqiyya* – Indumentária masculina

*Ghasl* – Ablução maior

*Ḥachūma* – Vergonha

*Hadga* – Mulher doméstica; qualidade para a limpeza doméstica

*Ḥadīth* – Dito do Profeta Mohammed

- Ḥaḍāna* – Guarda da Criança  
*Ḥājj/Ḥājja* – Peregrino/Peregrina  
*Ḥammām* – Banhos públicos  
*Ḥāyik* – Indumentária tradicional feminina típica do Norte de África  
*Ḥijāb* – Lenço/véu  
*Ḥarām* – Acto ilícito  
*Ḥubb* – Amor  
*Ḥuffādh* – Recitadores do Alcorão  
*‘Id al-Aḍḥa* ou *‘Id al-Kabīr* – Festa do Sacrífico / Festa Maior  
*‘Id al-Fiṭr* ou *‘Id al-Ṣghir* – Festa da ruptura do Jejum / Festa Menor  
*‘Imāra* - Prédio  
*Lḥya* – Barba, «Barbudo»  
*Madhab* – Escola de Jurisprudência Islâmica  
*Madīna* – Cidade  
*Makhzin* – Elite Real  
*Makrūh* – Acto repreendido  
*Mandūb* – Acto recomendado  
*Mellah* – Bairro Judeu  
*Mubāḥ* – Acto permitido ou indiferente  
*Muqaddim* – Cargo administrativo que corresponde ao Presidente da Junta de Freguesia  
*Muṣallā* – Oração congregacional pública  
*Musammen* – Crepe de massa folhada  
*M‘allim* – Mestre /Mestre de Escola  
*Nafaqa* – Sustento / Pensão Alimentar  
*Niqāb* – Lenço ou vestimenta que cobre o rosto  
*Niyya* – Intenção, no sentido da crença religiosa  
*Qāḍī* – Juizes Costumários  
*Qarāba* – Próximo, pessoa próxima  
*Qaṣr* - Aldeia  
*Qiwāma* – Guarda do Marido  
*Quṣṭan* – Vestimenta feminina habitualmente usada em casamentos  
*Qurrāa* – Leitores do Alcorão  
*Rak‘a* – Ciclos ou movimentos prescritos que se realizam durante a oração marcando a mudança de postura do corpo e daquilo que é recitado

*Rghīf* – pão feito de trigo e milho

*Riyād* - tipo de construção arquitectónica comum no Norte de África

*Ṣalāt al-jumu‘a* – Oração congregacional de sexta-feira

*Sihr* – Feitiçaria

*Sunna* – Ditos e feitos do Profeta Mohammed

*Ṣāhib-ṣāḥba* – Amigo/Amiga

*Taqṣīm* – Divisão da herança entre herdeiros

*Ṭarīq* - Caminho

*Ṭājīn* - Panela de barro cozido constituída de duas peças, a base e uma tampa em forma cónica, que dá o nome aos pratos que nela são confeccionados.

*Ṭāqiya* – Gorro

*Ulema* – Sábios religiosos

*Umma* – comunidade dos crentes

*‘Umra* – Pequena Peregrinação a Meca

*‘Urs* – Cerimónia/Festa de Casamento

*Usra* – Família conjugal

*Wājib* – Acto obrigatório

*Wali* – Tutor

*Wild/Wlād* – Filho/Filhos

*Wilāya* – Tutela

*Wuḍū* – Ablução menor

*Zawāj al-fātiḥa* – Casamento com a recitação da primeira Sura do Alcorão

*Zinā* - Fornicação

*Zyāra* – Pequena peregrinação a santos locais

*Zaij* – Casamento

*Zāwiya* – Santuário



## BIBLIOGRAFIA

Aaddouni, Houda. 2003. «Stérilité au féminin: enjeux du corps, enjeux de la mémoire !», *Face à Face*, 5, 2003, <http://faceaface.revues.org/418>

AAVV. 1960. *Encyclopédie de l'Islam*. Paris: Leyde E.J.Brill

AAVV. 1998. *Encyclopédie de l'Islam*. Leiden : E.J. Brill

Aboumalek, Mostafa. 1994. *Qui épouse qui. Le mariage en milieu urbain*. Casablanca: Afrique Orient

Abu-Lughod, Lila. 1999 (1988). *Veiled Sentiments. Honor and Poetry in a Bedouin Society*. Berkeley: University of California Press

Abu-Lughod, Lila. 1989. «Zones of Theory in the Anthropology of the Arab World». *Annual Review of Anthropology*, vol. 18: 267-306

Abu-Lughod, Lila. 1990. « The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power through Bedouin Women». *American Ethnologist*, Vol. 17, nº 1 Feb 1990:41-55

Abu-Lughod, Lila. 1998. «The marriage of Feminism and Islamism in Egypt: Selective repudiation as a dynamic of postcolonial cultural politics». In *Remaking women: Feminism and Modernity in the Middle East*, ed. Lila Abu-Lughod. Cairo, Egipto: The American University in Cairo Press

Abu-Lughod, Lila. 2002. «Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others». *American Anthropologist* 104(3):783-790

Aghacy, Samira. 2004. «What About Masculinity?». *Al Raida*, revista do Institute for Women's Studies in the Arab World (IWSAW), Volume XXI, Nº 104 e 105, Winter/Spring 2004, <http://iwsaw.lau.edu.lb/publications/al-raida/al-raida-what-about-masculinity.php>

Aherdan, Mahjoubi e Abdelkarim al Khatib.1999. « Notre mise au point concernant le plan d'action...», *Reporter*, 9 au 15 Décembre 1999, in Centre Tarik Ibn Zayd (edição), «Droits de la femme, Un débat de société» 2003 p. 41

Altorki, Soraya. 1986. *Women in Saudi Arabia. Ideology and Behavior Among the Elite*. Columbia University Press

Amir-Moezzi, Mohamed Ali, dir. 2007. *Dictionnaire du Coran*. Paris: Éditions Robert Laffont

Appadurai, Arjun. 1986. «Theory in Anthropology: Center and Periphery», *Comparative Studies in Society and History*, vol. 28, N° 2, Apr. 1986, pp. 356-361

Argenti, Nicolas. 2002. «Youth in Africa: a major resource for change». In *Young Africa: Realizing the Rights of Children and Youth*, edt. Alex de Waal e Nicolas Argenti. Trenton, NJ and Asmara: Africa World Press

Augé, Marc et. al. 1975. *Os domínios do Parentesco*. Lisboa : Edições 70

Ayadi, Mohamed. 2002. « La femme dans le débat intellectuel du Maroc » *Prologues, La réforme du droit de la famille, Cinquante années de débats*, Études et analyses, hors-série n° 3, Casablanca 2002

Badimon, Montserrat Emperador. 2009. «El movimiento de los diplomados en paro de Marruecos: desafíos a la improbabilidad de una acción colectiva». *Revista Internacional de Sociología (RIS)*, Vol.67, n° 1, Enero-Abril, 29-58

Barth, Fredrik. 1975. «Descent and Marriage Reconsidered». In *The Character of Kinship*, edt. Jack Goody. Cambridge: Cambridge University Press

Bauer, Susanne, Anton Escher e Sebastian Knieper.2006. « Essaouira, 'The Wind City' as a «Cultural Product», *Erdkunde*, Band 60/2006, pp. 25-39

Bennani-Chraïbi, Mounia. 1995. *Soumis et rebelles: Les Jeunes au Maroc*. Casablanca : Éditions Le Fennec

Bento de Castro. 1964. *Alcorão*. Versão Portuguesa. Lourenço Marques

Bertai, Abderrahim .2006. « Projet Inventaire du Patrimoine architectural des medinas, Medina de Essaouira ». Royaume du Maroc, Ministère de la Culture, Décembre 2006

Bloch, Maurice. 2008. «Truth and sign: generalizing without universalizing». *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.), pp. 22-32

Bonte, Pierre e Y. Ben Hounet. 2009. «Introduction». *Études rurales*, Juillet-Décembre 2009, 184:13-31

Bouhdiba, Abdelwahad. 1975. *La sexualité en Islam*. Paris: Quadrige/Puf

Bourdieu, Pierre. 1971. «O sentimento de honra na sociedade Cabília». In *Honra e Vergonha: valores das sociedades mediterrânicas*, ed. J. G. Peristiany, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian

Bourdieu, Pierre. 2010 (1979). *A Distinção: uma crítica social da faculdade do juízo*. Lisboa: Edições 70

Bourdieu, Pierre. 2002. *Esboço de uma teoria da prática precedido de três estudos de etnologia Cabila*. Oeiras: Editora Celta

Bourquia, Rahma, M. El Ayadi, M. El Harras e H. Rachik. 2000. *Les Jeunes et les valeurs religieuses*. Casablanca : Eddif-CODESRI

Bourquia, Rahma, M. Charrad e N. Gallagher, dir. 2000a. *Femmes, Cultures et Société au Maghreb*. Vol I. Culture, Femmes et Famille. Casablanca : Afrique Orient

Bourquia, Rahma, M. Charrad e N. Gallagher dir. 2000b. *Femmes, Cultures et Société au Maghreb*. Vol II. Femmes, Pouvoir Politique et Développement. Casablanca : Afrique Orient

Bourquia Rahma. 2000c. « Habitat, femmes et honneur. Le cas de quelques quartiers populaires d'Oujda ». In *Femmes, culture et société au Maghreb*, vol. 1, dir. Rahma Bourquia et. Al. Casablanca : Afrique Orient

Bourquia, Rahma et al. 2005. *Rapport de synthèse de l'enquête nationale sur les valeurs, 50 ans de Développement Humain & Perspectives 2025, Cinquantenaire de l'Indépendance du Royaume du Maroc*. Visitado a 23 de Abril de 2014 no sítio [http://www.ondh.ma/Pdf\\_doc%5Cvaleur474pages.pdf](http://www.ondh.ma/Pdf_doc%5Cvaleur474pages.pdf).

Bourquia, Rahma, 2005. *Société, Famille, Femmes et Jeunesse*. Rapport Thématique, 50 ans de développement humain & perspectives 2025. Visitado a 10 de Agosto de 2014 no sítio <http://www.abhatoo.net.ma/maalama-textuelle/developpement-economique-et-social/developpement-social/societe/societe-generalites/societe-famille-femmes-et-jeunesse>

Bowman. Glenn. 2012. «Refiguring the Anthropology of the Middle East and North Africa». In *The SAGE handbook of social anthropology* (Vols. 1-2), eds. Fardon, R., Harris, O., Trevor H. J. Marchand, Nuttall, M., Shore, C., Strang, V., & Richard A. Wilson. London: SAGE Publications Ltd.

Buitelaar, Marjo.1992. *Feasting and Fasting in Morocco, Women's Participation in Ramadan*. Oxford: Berg Publishers

Butler, Judith. 2008 (1990). *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*. Nova Iorque: Routledge

Buskens, Léon. 2003. «Recent debates on Family law Reform in Morocco: Islamic Law as politics in an emerging public sphere», *Islamic Law and Society* 10, 1 pp.70-131

Carabelli, Romeu (1999). *Evolution des vestiges portugais. Quelle intégration dans le Maroc Contemporain?* Thèse pour l'obtention du titre de docteur de l'Université de Tours

Carsten, Janet. 2000. «Introduction: cultures of relatedness». In *Cultures of relatedness: new approaches to the study of kinship*, ed. Janet Carsten. Cambridge: Cambridge University Press

Charrad, Mounira M. 2001. *States and Women's rights. The Making of postcolonial Tunisia, Algeria and Morocco*, Londres: University of California Press

Chebel, Malek. 2001. *Dictionnaire des symboles musulmans*. Paris : Albin Michel

Chekroun, Mohamed. 1996. *Famille, État et Transformations socio-culturelles au Maroc*. Rabat : Editions Okad

Chlyeh, Abdelhafid. 1998. *Les Gnaouas du Maroc: Itinéraires initiatiques transe et possession*. Casablanca : Éditions La Pensée Sauvage/Le Fennec

Collier, Jane e Sylvia Yanagisako. 1987. «Introduction». In *Gender and Kinship: Essays toward an unified Analysis*, ed. Jane Collier e Sylvia Yanagisako. Standford: Standford University Press

Collier, Jane, Michelle Rosaldo e Sylvia Yanagisako. 1991. «Is there a family ? New anthropological views». In *The Gender/sexuality reader*, ed. R. Lancaster e M. di Leonardo. Londres: Routledge.

Combs-Schilling, M.E. 1989. *Sacred performances, Islam, Sexuality, and Sacrifice*. Nova Iorque: Columbia University Press

Corrochano, Elena H. *Mujeres y familia en el Marruecos Modernizado*, Ediciones Cátedra, Universitat de València, Instituto de la Mujer.

Courbage, Youssef. 1998. «Solidarité entre générations à l'épreuve de la modernité » in Royaume du Maroc, *Population et développement : Chapitre 3 La famille, ses droits, sa composition et sa structure*. Centre d'études et de Recherches Démographiques, Royaume du Maroc, [http://www.hcp.ma/downloads/Demographie-Population-et-developpement-au-Maroc\\_t13065.html](http://www.hcp.ma/downloads/Demographie-Population-et-developpement-au-Maroc_t13065.html)

Coulson, N. J. 2007 (1964). *A history of Islamic Law*. Edinburgh University Press

Crapanzano, Vicent. 1973. *The ḥamadcha: A Study in Moroccan Ethnopsychiatry*. Berkeley: University of California Press

Crapanzano, Vicent. 1985. *Tuhami: Portrait of a Moroccan*. Chicago University Press

Crawford, David. 2005. «Royal Interest in Local Culture: The Politics and Potential of Morocco's Imazighen» in Maya Shatzmiller (ed.) *Nationalism and Minority Identities in Islamic Societies*, Montreal, McGill-Queens University Press

Cuisenier, Jean. 1962. «Endogamie et exogamie dans le mariage arabe». *L'Homme*, 1962 Tome 2 n°2 :80-105

Cuisenier Jean e André Miquel. 1965. «La terminologie arabe de la parenté. Analyse sémantique et analyse componentielle». *L'Homme*, tome 5 n° 3-4 :17-59

Davis, Susan Schaefer. 1987. *Patience and Power: Women's lives in a Moroccan village*. Rochester, Vermont : Schenkman Books, Inc.

Daoudi, Lahcen. 1998. « Appui socio-économique à la Famille», In *Population et développement : Chapitre 3 La famille, ses droits, sa composition et sa structure* Royaume du Maroc, Centre d'études et de Recherches Démographiques, [http://www.hcp.ma/downloads/Demographie-Population-et-developpement-au-Maroc\\_t13065.html](http://www.hcp.ma/downloads/Demographie-Population-et-developpement-au-Maroc_t13065.html)

De Boeck, Philip e Alcinda Honwana, ed. 2005. *Makers and Breakers: Children & Youth in Postcolonial Africa*. Oxford : African World Press

Dialmy, Abdessalam. 2008. «La masculinité au Maroc entre traditions, modernité et intégrisme», Uchendu Egodi, *Masculinities in Contemporary Africa*. Dakar: CODESRIA

Dias, Nuno. 2009. *Remigração e Etnicidade: mobilidade hindu no trânsito colonial entre a África de Leste e a Europa*. Tese de Doutoramento em Ciências Sociais, Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Lisboa

Diouf, Mamadou. 2003. «Engaging Postcolonial Cultures: African Youth and Public Space». *African Studies Review*, Vol. 46, No. 2 (Sep., 2003), pp. 1-12

Dirèche, Karima. 2010. « Les Murchidât au Maroc. Entre islam d'État et islam au féminin », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* [online], 128, décembre 2010, <http://remmm.revues.org/6857>

Driouchi, Ahmed, Mohamed Derrabi e Mustapha Azelmad. 2002. *Essaouira : Economics and Impacts of Tourism*. Ifrane: Al Akhawayn University

Dumont, Louis. 1979. *Homo Hierarchicus. Le système des castes et ses implications*. Tel Gallimard

Durham, Deborah. 2000. «Youth and the social imagination in Africa: introduction to parts 1 and 2». *Anthropological Quarterly*, Jul2000, Vol. 73 Issue 3, pp: 113-120

Eickelman, Dale F. 1974. «Is there an Islamic city? The Making of a quarter in a Moroccan town». *International Journal of Middle East Studies* 5, no3 (July 1974):289-93

Eickelman, Dale F. 1985. *Knowledge and Power in Morocco The Education of a Twentieth-Century Notable*. Princeton University Press

Eickelman, Dale F. 1997. «Reading and writing anthropology in the Middle East», *Ethnologia*, nº6-8, 1997, pp. 65-71

Eickelman, Dale. 2002 (1981). *The Middle East and Central Asia, An Anthropological Approach*. New Jersey: Prentice Hall, 4ª Edição

Ennaji, Moha. 2008. «Steps for the Integration of Moroccan Women in Development». *British Journal of Middle Eastern Studies*, 35:3, pp.339-348

Ennaji, Moha. 2011. «Violence against women in Morocco: Advances, Contentions and Strategies to Combat it». In *Gender and Violence in the Middle East*, ed. Moha Ennaji e Fatima Sadiqi. Routledge

Ennaji, Mohammed. 2007. *Le sujet et le mamelouk Esclavage, pouvoir et religion dans le monde arabe*, Mille et une Nuits

Escher, Anton & Sandra Petermann. 2013. « 3. Facteurs et acteurs de la gentrification touristique à Marrakech, Essaouira et Fès ». In *Médinas immuables?*, Elsa Coslado, Justin McGuinness et Catherine Miller, dir. Rabat : Centre Jacques Berque

Esposito, John L. 1998. *Islam, the straight path*. Oxford e Nova Iorque: Oxford University Press, 3ª Edição

Evans-Pritchard, E.E. 1973. *The Sanusi of Cyrenaica*. Oxford: Oxford University Press

Evans-Pritchard, E.E. 1940. *The Nuer. A description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic People*. Nova Iorque e Oxford: Oxford University Press

Fabian, Johannes. 2001. «Ethnographic Misunderstanding and the Perils of Context », In *Anthropology with and attitude*, ed. Mieke Bal & Hent de Vries. Standord : Standford University Press

Fernea, Robert A e James M. Malarkey. 1975. Anthropology of the Middle East and North Africa: A critical assessment, *Annual Review of Anthropology*, Vol. 4 pp. 183-206

Foucault, Michel. 1975. *Surveiller et punir, Naissance de la prison*. Paris : Éditions Gallimard

Freire, Francisco. 2009. *Narrativas naçrānī-s entre os bidān do sudoeste da Mauritânia*. Tese de Doutoramento, FCSH - Universidade Nova de Lisboa

Freire, Francisco. 2014. *Tribos, Princesas e Demónios. Etnografias do encontro pré-colonial no Sudoeste do Saara*. Lisboa: Edições Colibri

Gable, Eric. 2000. «The Culture Development Club: Youth, Neo-Tradition, and the Construction of Society in Guinea-Bissau». *Anthropological Quarterly*, Vol. 73, No. 4, Youth and the Social Imagination in Africa, Part 2, Oct., 2000, pp. 195-203

Geertz, Clifford. 1968. *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*. The University of Chicago Press

Geertz, Hildred. 1979. «The meaning of family ties», in Clifford Geertz, Hildred Geertz and Lawrence Rosen, *Meaning and Order in Moroccan Society*, Cambridge: Cambridge University Press

Gellner, Ernest. 1969. *Saints of the Atlas*. London: Weidenfeld and Nicolson

Gellner, Ernest. 1972. «Patterns of rural rebellion in Morocco during the early years of independence». In *Arabs and Berbers*, ed. Ernest Gellner e Charles Micaud. Londres: Duckworth

Gellner Ernest e Charles Micaud, ed. 1972. *Arabs and Berbers*. Londres: Duckworth

Gellner, Ernest e Henry Munson Jr. 1995. «Segmentation: Reality or Myth?». *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 1 N° 4, Dec. 1995, pp.821-832

Goody, Jack. 1983. *The development of the family and marriage in Europe*. Cambridge: Cambridge University Press

Goody, Jack. 1990. *The Oriental, the Ancient and the Primitive*. Cambridge: Cambridge University Press

Grelet, Patricia. 1999. *Territorialités au quotidien et alterité citadine des jeunes du quartier industriel d'Essaouira au Maroc*. Tese de Mestrado, Université François Rabelais

Hammoudi, Abdellah. 1997. *Master and Disciple: The cultural foundations of Moroccan Authoritarianism*. Chicago: The University of Chicago Press

Harrak, Fatima. 2008. «A *Salafiya* marroquina e a questão feminina: leitura de l'Autocritique de Allal el-Fassi». *Cadernos Pagu* (30), Janeiro-Junho de 2008:53-74

Harrak, Fatima. 2009. *The History and Significance of the New Moroccan Family Code* Institute for the Study of Islamic Thought in Africa (ISITA) Working Paper Series Working Paper No. 09-002 March 2009  
[http://www.cics.northwestern.edu/documents/workingpapers/ISITA\\_09-002\\_Harrak.pdf](http://www.cics.northwestern.edu/documents/workingpapers/ISITA_09-002_Harrak.pdf)

Harras, Mokhtar. 2000. «Feminité et Masculinité dans la société rurale Marocaine : Le cas D'Anjra». In *Femmes, culture et société au Maghreb*, dir. Rahma Bourqia, Mounira Charrad, Nancy Gallagher, vol. 1. Casablanca: Afrique Orient

Harras, Mokhtar. 2004. «Marruecos: la diversificación de las estructuras y de las relaciones familiares». In *Atlas de inmigración Marroquí en España*, ed. Taller de Estudios internacionales Mediterráneos, Madrid

Harras, Mokhtar El. 2006. *Les mutations de la famille au Maroc*, RDH 50, <http://www.albacharia.ma/xmlui/handle/123456789/31436>

Harras, Mokhtar e Fatna Serhane, coord. 2005. *L'application du code de la famille, acquis et défis*. Casablanca : AMVEF

Hart, David. 1970. «Conflicting models of a berber tribal structure in the Moroccan

Rif: the segmentary and alliance system of the Aith Varyaghar», *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, nº 7 pp.93-99

Herzfeld, Michael. 1980. «Honor and shame: some problems in the comparative analysis of moral systems». *Man* 15:339-51

Hirschkind, Charles. 2006. *The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counterpublics*. Nova Iorque: Columbia University Press.

Imbert, Frédéric. 2008. *L'arabe dans tous ses états! La grammaire arabe en tableaux*. Paris : Ellipses Édition Marketing SA.

Inhorn, Marcia C. 1996. *Infertility and Patriarchy: The Cultural Politics of Gender and Family Life in Egypt*. University of Pennsylvania Press

Inhorn, Marcia C. 2003. *Local Babies, Global Science: Gender, Religion, and In Vitro Fertilization in Egypt*. Londres e Nova Iorque: Routledge Press

Inhorn, Marcia C. 2012. *The New Arab Man: Emergent Masculinities, Technologies, and Islam in the Middle East*. Princeton University Press

Inspection Régional de l'habitat, de l'Urbanisme et de l'Aménagement de l'Espace de la Région Marrakech-Tensift-Al-Haouz. 2009. *Région Marrakech-Tensift-Al Haouz : Territoire, Hommes et Activités*.

Jansen, Willy. 1987. *Women without men*. Leiden: E.J. Brill

Jelloun, Tahar Ben. 2005. *Amores Feitiçeiros*. Lisboa: Cavalo de Ferro

Jiménez, Mercedes. 2011. *Intrusos en la Fortaleza. Menores migrantes marroquíes en la Frontera Sur de Europa*. Tese de Doutoramento em Antropologia, Departamento de Antropología Social y Pensamiento Filosófico Español. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Madrid.

Jones, Lindsay. ed. 2005. *Encyclopedia of Religion*. Detroit, Nova Iorque e São Francisco: Thomson Gale. 2ªEdição

Joseph, Suad, ed.1999a. *Intimate Selving in Arab Families, Gender Self and Identity*. Syracuse University Press

Joseph, Suad. 1999b. «Brother-sister relationships: Connectivity, love, and power in the reproduction of Patriarchy in Lebanon». In *Intimate Selving in Arab Families, Gender Self and Identity*, Suad Joseph, ed. Syracuse University Press

Joseph, Suad. 1999c. «My son/Myself, My Mother/Myself: Paradoxical relationalities o Patriarchal Connectivity». In *Intimate Selving in Arab Families, Gender Self and Identity*, Suad Joseph, ed. Syracuse University Press

Khatibi, Abdelkébir. 2008. *Œuvres de Abdelkébir Khatibi. Tome III. Essais* Paris : Éditions de la Différence

Kurzac-Souali, Anne-Claire. 2013. «Les médinas marocaines, un nouveau type de gentrification ? ». In *Médinas immuables?*, Elsa Coslado, Justin McGuinness et Catherine Miller, dir. Rabat : Centre Jacques Berque

Killian, Caitlin. 2003. «The other side of the veil. North African Women in France respond to the Headscarf Affair». *Gender and Society*, vol. 17 n° 4, Agosto 2003:567-590

Lakhdar, Omar. 2006. *Sur les Traces de Castello Real à Amagdoul: Une contribution à l'histoire de Mogador*. Rabat : GÉOgraphie

Lamrabet, Asma. *Femmes, Islam, Occident. Chemins vers l'universel*. Casablanca : La Croisée des Chemins

Langford, Wendy. 1999. *Revolutions of the Heart, Gender, Power and Delusions of Love*. Londres: Routledge

Lfarakh, Abdellatif. 1998. «Structures familiales et stratégies matrimoniales». In *Population et développement : Chapitre 3 La famille, ses droits, sa composition et sa structure* Royaume du Maroc, Centre d'études et de Recherches Démographiques, [http://www.hcp.ma/downloads/Demographie-Population-et-developpement-au-Maroc\\_t13065.html](http://www.hcp.ma/downloads/Demographie-Population-et-developpement-au-Maroc_t13065.html)

Lapassade, George. 2000. *Regardes sur Essaouira*. Traces du présent

Laroui, Abdallah. 2009. *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912)*. Casablanca : Centre Culturel Arabe. 3ª Edição

Leirner, Piero de Camargo. 2003. *Hierarquia e Individualismo*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar Editor

Leveau, Rémy. 1985. *Le Fellah Marocain, défenseur du trône*. Paris : Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques

Lévi-Strauss. 1967(1976). *As estruturas elementares do Parentesco*. São Paulo: Editora Vozes

Lima, Maria Antónia Pedroso de. 2003. *Grandes Famílias, Grandes empresas*. Lisboa: Dom Quixote

Lucas, Joana. 2013. «Orientalism and Imperialism in French West Africa. Considerations on travel literature, colonial tourism, and the desert as a 'commodity' in Mauritania». In *Tourism in the Global South: heritages, identities and development*, eds. João Sarmiento e Eduardo Brito-Henriques. Lisboa: Centre for Geographical Studies

Machado, José Pedro. 1980. *O Alcorão. Tradução directa do árabe e anotações*. Lisboa: Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 2ª Edição

Macleod, Arlene Elowe. 1991. *Acommodating Protest. Working Women, the New Veiling and Change in Cairo*. Nova Iorque: Columbia University Press

Maher, Vanessa, 1974. «Divorce and Property in the Middle Atlas Morocco». *Man*, New Series, Vol. 9 N° 1, Mar. 1974, pp. 103-122

Maher, Vanessa, 1974. *Women and Property in Morocco: Their Changing Relation to the Process of Social Stratification in the Middle Atlas*. Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology. Cambridge University Press

Maher, Vanessa, 1984. «Possession and dispossession: maternity and mortality in Morocco». In *Interest and emotion. Essays on the study of family and kinship*, ed. Hans Medick e David Warren Sabean. Cambridge University Press

Mapril, José. 2012. *Islão e Transnacionalismo: Uma etnografia entre Portugal e o Bangladeche*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais

Martins, Filipe. 2013. *Entre projecto e convivência. Ser jovem nas periferias pobres do Midelo, Cabo Verde*. Tese de Doutoramento em Antropologia, ISCTE-IUL, Lisboa

Merad, Ali. 1992. *L'Islam Contemporain*, Coleção Que sais-je? Paris : Presses Universitaires de France, 4ª Edição

Mernissi, Fatima. 2003. *L'Harém Européen*. Casablanca : Editions Le Fenec

Mernissi, Fatéma. 2007. *L'Amour dans les pays musulmans*. Casablanca : Éditions Le Fenec

Mernissi, Fatema. 2011 (1985). *Beyond the Veil: Male – Female dynamics in Muslim Society*. Cambridge: Saqi Books

Messous, Ouafa. 2013. « Le mellah d'Essaouira, un quartier marginalisé Formes et mutations de la revendication sociale », *Confluences Méditerranée*, 2013/2 n° 85, pp. 141 -152

Minces, Juliette. 1980. *La femme dans le monde arabe*. Éditions Mazarine

Mir-Hosseini, Ziba. 2000 (1993). *Marriage on Trial: Islamic Family Law in Iran and Morocco*. Londres: I.B. Tauris Publishers

Mir-Hosseini, Ziba (n/d). «Towards Gender Equality: Muslim Family Laws and the Shari'ah», Wanted: Equality and Justice in the Muslim Family». [http://www.musawah.org/sites/default/files/WANTED-EN-2edition\\_0.pdf](http://www.musawah.org/sites/default/files/WANTED-EN-2edition_0.pdf)

Mir-Hosseini, Ziba, Kari Vogt, Lena Larsen, Christian Moe. 2013. *Justice through Equality. Building religious knowledge for Legal Reform in Muslim Family Laws. A Report on the Oslo Coalition's Muslim Law project*. Oslo: The Oslo Coalition on Freedom of Religion or Belief, Norwegian Center for Human Rights

Mlih, Abdellah Ben. 1990. *Structures Politiques du Maroc Colonial, Histoire et Perspectives Méditerranéennes*. Paris : L'Harmattan

Mouaqit, Mohammed. 2007. « Modernisation de l'État, modernisation de la société, réforme de la *Moudawwana* », *L'année du Maghreb*, Edição 2005-2006, Dossier Femmes, famille et droit, CNRS, Paris

Mounir, Omar. 2011. *La Moudawana Droit de la famille au Maroc Essai analytique et texte intégral du code*. Éditions Marsan

Munson, Henry, Jr. 1993a. *Religion and Power in Morocco*. New Haven and London Yale: University Press,

Munson, Henry Jr. 1993b. «Rethinking Gellner's Segmentary Analysis of Morocco's Ait 'Atta», *Man*, New Series, Vol. 28 N° 2, Jun. 1993, pp. 267-280

Murphy, Robert F. e Leonard Kasdan. 1959. «The Structure of Parallel Cousin Marriage», *American Anthropologist*, New Series, vol. 61, N° 1: 17-29

Naamane-Guessous, Soumaya. 2001 (1988). *Au-delà de toute pudeur*. Casablanca : Éditions Eddif

Nasr, Helmi. Tradução do sentido do Nobre Alcorão para a Língua Portuguesa. Complexo do Rei Fahd para a impressão do Alcorão Nobre, com a colaboração da Liga Islâmica Mundial em Makkah Nobre

Needham, Rodney. 1974. *Remarks and Inventions: sceptical essays about kinship*. London: Tavistock

Nelson, Cynthia. 1974. «Public and Private Politics: Women in the Middle Eastern World». *American Ethnologist*, vol. 1 nº 3, Aug 1974, pp.551-563

Neno Leite, Ana Sofia. 2012. « Histoire, idéologie et indépendance au Maroc à travers des représentations du passé colonial portugais. In *Le Maghreb et l'indépendance de l'Algérie*. CRASC / IRCM org. Paris : Karthala

Ossman, Susan. 1994. *Picturing Casablanca. Portraits of Power in a Modern City*. Berkeley: University of California Press

OMCT. 2003. *Violence against women in Morocco*. Report prepared for the Committee on the Elimination of Discrimination against Women, Geneva

Ottmani, Hamza Ben Driss. 1997. *Une Cité sous les alizés. Mogador. Des origines à 1939*. Editions La Porte

Park, Thomas. 1988. «Essaouira: The formation of a new Elite 1940-1980». *African Studies Review*, Vol 31, Number 3, 1988, pp. 11-132

Pereira, Hugo. 2013. *Protestos Sociais em Marrocos*, Dissertação de Mestrado em Antropologia, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, Maio 2013

Persistiany, J. G. edt. 1971. *Honra e Vergonha: valores das sociedades mediterrânicas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian

Pina Cabral, João de. 1989. «The Mediterranean as a Category of Regional Comparison: A Critical View», *Current Anthropology*, Vol. 30, No. 3, Jun. 1989, pp. 399-406

Pina Cabral, João de. 1991. *Os contextos da Antropologia*. Lisboa: Difel

Pina Cabral, João de. 2007. «A pessoa e o dilema brasileiro». *Novos Estudos*, 78, Julho 2007: 95-111

Pina Cabral, João de. 2002. *Between China and Europe. Person Culture and emotion in Macao*. School of Economics, Monographs on Social Anthropology. Londres: Continuum

Pina Cabral, João de. 2012. *Canoas da Bahia, uma oferta ergológica*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais

Pina Cabral, João de. 2013. «The two faces of mutuality: contemporary themes in anthropology» in *Anthropological Quarterly* 86 (1), pp. 257-274.

Pina Cabral, João e Vanda Aparecida da Silva. 2013. *Gente Livre. Consideração e Pessoa no Baixo Sul da Bahia*. São Paulo: Terceiro Nome

Pitt-Rivers, Julian. 2012 (1977). «The law of hospitality». *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 2(1):501-517

Quitout, Michel. 2001. *Parlons l'arabe dialectal marocain*. Paris: L'Harmattan

Rabinow, Paul. 1975. *Symbolic Domination Cultural Form and Historical Change in Morocco*, Chicago e Londres: University of Chicago Press

Rabinow, Paul. 2007 [1977]. *Reflections of fieldwork in Morocco*. Berkeley: University of California Press

Rachik, Hassan. 2012. *Le Proche et le Lointain: Un siècle d'Anthropologie au Maroc*. Marselha : Éditions Parenthèses, Maison Méditerranéenne des Sciences de l'Homme.

Ramírez, Ángeles. 1998. *Migraciones, género e Islam. Mujeres marroquíes en España*. Editorial: Agencia Española de Cooperación Internacional (Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe y el Mediterráneo)

Ramírez, Ángeles. 2004. «¿Oriente es oriente? Feminismo e Islamismo en Marruecos», *Revista Internacional de Sociología*, nº 39, Setiembre-Diciembre, 2004 pp. 9-33. Disponível em <http://revintsociologia.revistas.csic.es>

Ramírez Ángeles 2006. «Other Feminisms? Muslim Associations and Women's Participation in Morocco», *Etnográfica*, vol.10 no.1 Lisboa May 2006

Ramírez, Ángeles. 2007. «Paradoxes et consensus : le long processus de changement de la *Moudawwana* au Maroc», *L'année du Maghreb*, Edição 2005-2006, Dossier Femmes, famille et droit, CNRS, Paris

Rassam, Amal. 1980. «Women and Domestic Power in Morocco». *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 12 No. 2, Sep. 1980, pp. 171-179

Rosen, Lawrence. 1978. «The Negotiation of Reality: Male-Female Relations in Sefrou, Morocco». In *Women in the Muslim World*, ed. Lois Beck e Nikki Keddie. Cambridge: Harvard University Press

Rosen, Lawrence. 1984. *Bargaining for Reality. The Construction of Social Relations in a Muslim Community*. Chicago: The University of Chicago Press

Rosen, Lawrence. 2002. *The culture of Islam: Changing Aspects of Contemporary Muslim Life*. Chicago: The University of Chicago Press

Ross, Eric, John A. Shoup, Driss Maghraoui, Abdelkrim Marzouk. 2002. *Assessing Tourism in Essaouira*. Ifraïne, Marrocos : Al Akhawayn University

Royaume du Maroc. 1963. *Code Pénal*. Bulletin Officiel n° 2640 bis du mercredi 5 Juin 1963

Royaume du Maroc. 1997. *Etude Monographique de la province d'Essaouira*. Programme de Développement Humain Durable et de lutte contre la pauvreté.

Royaume du Maroc. 1998. *Population et développement: Chapitre 2 Accroissement et structure de la population*, Centre d'études et de Recherches Démographiques, Royaume du Maroc, [http://www.hcp.ma/downloads/Demographie-Population-et-developpement-au-Maroc\\_t13065.html](http://www.hcp.ma/downloads/Demographie-Population-et-developpement-au-Maroc_t13065.html)

Royaume du Maroc. 1998. *Population et développement: Chapitre 3 La Famille, ses droits, sa composition et sa structure*, Centre d'études et de Recherches Démographiques, Royaume du Maroc, [http://www.hcp.ma/downloads/Demographie-Population-et-developpement-au-Maroc\\_t13065.html](http://www.hcp.ma/downloads/Demographie-Population-et-developpement-au-Maroc_t13065.html)

Royaume du Maroc. 2004. *Recensement General de la Population et de l'Habitat. Caracteristiques Demographiques et Socio-Economiques de la Population*. Rapport National, Haut-commissariat du plan, Royaume du Maroc

Royaume du Maroc. 2005. *Famille au Maroc: les réseaux de la solidarité familiale*, Etudes Démographiques, Centre d'Etudes et de Recherches Démographiques, [http://www.hcp.ma/downloads/Demographie-Famille-au-Maroc-les-reseaux-de-la-solidarite-familiale\\_t13086.html](http://www.hcp.ma/downloads/Demographie-Famille-au-Maroc-les-reseaux-de-la-solidarite-familiale_t13086.html)

Royaume du Maroc. 2006. *Activité, emploi et chômage en 2006, rapport de synthèse*. Haut-commissariat du Plan, Direction de la Statistique, [http://www.hcp.ma/downloads/Activite-emploi-et-chomage-rapport-de-synthese-annuel\\_t13037.html](http://www.hcp.ma/downloads/Activite-emploi-et-chomage-rapport-de-synthese-annuel_t13037.html)

Royaume du Maroc. 2008. *La femme Marocaine en Chiffes, tendance d'évolution des caractéristiques démographiques et socio-professionnelles*. Haut-commissariat du plan, Journée Nationale de la Femme 2008, Royaume du Maroc

Royaume du Maroc. 2010. *Code de la famille, Français/Arabe*. Rabat, Marrocos: Dar Al Inma Attaquafi

Royaume du Maroc. 2011a. *Enquête Nationale sur la Prévalence de la Violence à l'Egard des Femmes. Principaux résultats*. Haut-commissariat du Plan, Royaume du Maroc

Royaume du Maroc. 2011b. *La nouvelle Constitution du Royaume du Maroc 2011*. Éditions Emaliv

Royaume du Maroc. 2013. *La femme Marocaine en Chiffes, tendance d'évolution des caractéristiques démographiques et socio-professionnelles*. Haut-commissariat du plan, Journée Nationale de la Femme 2013, Royaume du Maroc

Sadiqi, Fatima. 2003. *Women, Gender, and Language in Morocco*

Sadiqi, Fatima. 2010. «Domestic Violence in the African North». *Feminist Africa* 14, pp. 49-62

Sadiqi, Fatima. 2011. «Women and the Violence of Stereotypes in Morocco». ». In *Gender and Violence in the Middle East*, ed. Moha Ennaji e Fatima Sadiqi. Routledge

Sahlins, Marshall. 1987 (1990). *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor

Sahlins, Marshall. 2011. «What kinship is (Part One) ». *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 17 pp. 2-19

Sbyea, Salah. 1999. « Cette Homme est contre l'émancipation des femmes, c'est son droit. L'ennui, c'est qu'il est ministre », *Liberation*, Vendredi 25 Juin 1999 in Centre Tarik Ibn Zayd (edição), «Droits de la femme, Un débat de société» 2003 pp. 12-14

Schielke, Samuli. 2009. «Being good in Ramadan: ambivalence, fragmentation and the moral self in the lives of young Egyptians». *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.):*24-40

Schneider, David. 1984. *A critique of the study of kinship*. University of Michigan Press

Schroeter, Daniel. 1988. *Merchants of Essaouira, Urban Society and imperialism in Southwestern Morocco, 1844-1886*. Cambridge Middle East Library

Scott, James. 1990. *Domination and the Arts of Resistance, Hidden Transcripts*. New Heaven e Londres: Yale University Press

Silva, Maria Carneira da. 1996. *Redes e Enredos na Rua de Mul Habib: Táticas e Enunciados da Contemporaneidade entre as Mulheres da medina de Salé*, Tese de Doutoramento em Antropologia, Universidade Nova de Lisboa

Silva 1997a. «Etnografias de alfândega: exercícios simples com vista a uma desterritorialização do trabalho de campo», *Ethnologia*, nº 6-8 pp. 147-162

Silva, Maria Carneira da. 1997b. «O Islão Plástico. Transformações da intimidade em contexto popular marroquino». *Etnográfica*, Vol. I (1), pp.57-72

Silva, Maria Carneira da. 1999. *Um Islão Prático. O quotidiano feminino em meio popular muçulmano*. Oeiras: Celta Editora

Silva, Maria Carneira da. 2003. «O Hammām alguns anos depois: revisitação etnográfica de um contexto marroquino». *Etnográfica*, Vol. VII (1), 2003, pp. 187-205

Silva, Maria Carneira da. 2008. «As mulheres, os outros e as mulheres dos outros : feminismo, academia e Islão». *Cadernos pagu*, (30), Janeiro-Junho 2008:137-159

Silva, Maria Carneira da, Org. 2013. *Castelos a Bombordo: Etnografias de Patrimónios Africanos e Memórias Portuguesas*. Lisboa: CRIA

Strathern, Marilyn. 1988. *The Gender of the Gift*. Berkeley: University of California Press

Sourdel, Janine & Dominique Sourdel. 2007. *Dictionnaire Historique de l'Islam*. Paris :  
Quadrige / Puf

Télléz, Virtudes. 2011. *Contra el estigma: jóvenes españoles/as y marroquíes  
transitando entre la ciudadanía y 'musulmaneidad'*, Tese de Doutoramento em  
Antropologia Social, Universidade Autónoma de Madrid

Thierren, Catherine. 2009. *Des repères à la construction d'un chez-soi: trajectoires de  
mixité conjugale au Maroc*. Tese de Doutoramento em Antropologia, Faculdade de  
Ciências sociais, Universidade de Montreal.

Toren, Christina. 1990. *Making sense of Hierarchy, cognition as social process in Fiji*.  
Monographs on Social Anthropology, London School of Economics. London: The  
Athlone Press

Tourabi Abdellah e Souleïman Bencheikh. 2009. «Le premier Imam», *Tel Quel*, 2009,  
pp: 42-51

Tourabi Abdellah e Souleïman Bencheikh. 2009. «L'ébullition», *Tel Quel*, 2009, pp:  
52-59

Tozy, Mohamed. 1999. *Monarchie et islam politique au Maroc*. Paris : Presses de  
Sciences Po

UNESCO. 2010/11. *Données mondiales de l'éducation. Maroc*. UNESCO.  
<http://www.ibe.unesco.org/fr.html>

Vacchiano, Francesco. 2014. «Para além das fronteiras e dos limites: adolescentes  
migrantes marroquinos entre desejo, vulnerabilidade e risco». *Saúde Social*, Vol. 23 nº  
1:17-29

Vacchiano, Francesco e Mercedes Jiménez. 2012. «Between agency and repression: Moroccan children on the edge». *Children's Geographies*, Vol. 10 N° 4, Novembro 2012:457- 471

Vermeren, Pierre. 2002. *Histoire du Maroc depuis l'indépendance*. 3ª Edição. Paris : La Découverte

Vermeren, Pierre. 2011. *Le Maroc de Mohammed VI, La transition inachevée*. Paris : La Découverte

Viegas, Susana de Matos. 2007. *Terra Calada. Os Tumpinambá na Mata Atlântica do Sul da Bahia*. Coimbra e Rio de Janeiro: Almedina e 7 Letras

Viegas, Susana & José Mapril. 2012. «Mutualidade e conhecimento etnográfico». *Etnográfica*, vol. 16 (3):513-524

Waterbury, John. 1970. *The commander of the Faithful. The Moroccan political elite. A Study of Segmented Politics*. Londres: Weidenfeld and Nicolson

Watson, H. 1994. «Women and the veil: Personal responses to global process». In *Islam, Globalization and Postmodernity*, edt. A. Ahmed e H. Donnan. Londres: Routledge

Webster Sheila K. 1982. «Women, sex and marriage in Moroccan Proverbs». *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 14 N° 2, May 1982, pp. 173-184

Welchman, Lynn. 2007. *Women and Muslim Family Laws in Arab states: A comparative overview of textual development and advocacy*. Amesterdão: Amsterdam University Press

Weiss, Anita M. 1994. «Challenges for Muslim Women in a Postmodern Word». *Islam, Globalization and Postmodernity*, edt. A. Ahmed e H. Donnan. Londres: Routledge

Wilson, Richard A. ed. 1997. *Human rights culture and context. Anthropological perspectives*. Londres e Chicago: Pluto Press

Wilson, Richard A e Jon P. Mitchell. ed. 2003. *Human rights in global perspective. Anthropological studies of rights, claims and entitlements*. Londres e Nova Iorque: Routledge

Zerari, Hayat. 2006. «Femmes du Maroc : Entre hier et aujourd'hui : Quels Changements ?». *Recherches Internationales*, n°77, 4, pp.65-80

Zirari, Hayat e Saâdia Wadah, coord. s/d. *Code de la famille au Maroc: Egalité de genre dans le partage du patrimoine*. Casablanca: AMVEF

Zirari, Najia e Saâdia Wadah, coord.. 2007. *Documentation et analyse de l'offre de services aux femmes victimes de violence fondée sur le genre : Cellules et unités d'accueil des femmes victimes de violence*. Casablanca : AMVEF

Žvan, Katja. 2007. *The Politics of the Reform of the New Family Law (the Moudawana)*. Thesis submitted in partial fulfilment of Degree of Masters of Philosophy in Oriental Studies/Modern Middle Eastern Studies, Faculty of Oriental Studies University of Oxford, <http://users.ox.ac.uk/~metheses/Zvan%20thesis.pdf>

## **ANEXOS**

## CARACTERÍSTICAS DAS BENEFICIÁRIAS QUE VISITARAM A AFBK PELA PRIMEIRA VEZ EM 2011

<b>Quadro 1: Nível Escolar</b>	
Analfabetas	45
Ensino Primário	13
Ensino Preparatório	12
Ensino secundário	8
Ensino secundário + formação	4
Total	82

<b>Quadro 2: Idades</b>	
-18	
18-25	20
26-35	34
36-45	16
45 +	12
Total	82

Quadro 1 e 2: Nível escolar e faixas etárias das mulheres que vão ao Centro de Escuta da AFBK. Estatísticas do Centro de Escuta 2011, AFBK

<b>Quadro 3: Situação Familiar</b>	
Solteiras	4
Casadas	63
Divorciadas	10
Viúvas	1
Mães solteiras	4
Total	82

Quadros 3: Situação familiar das mulheres que vão ao Centro de Escuta. Fonte: Estatísticas do Centro de Escuta 2011, AFBK

<b>Quadro 4: Motivo da queixa</b>	
Mulher negligenciada pelo seu marido	23
Marido não subvenciona as necessidades da família	3
Violência verbal	6
Violência física	36
Marido não declara os seus filhos no registo civil	3
Mãe Solteira	4
Roubo	1
Inscrição no registo civil	1
Pedido de Trabalho	5
Total	82

Quadro 4: Motivo de procura das mulheres que vão ao Centro de Escuta. Fonte: Estatísticas do Centro de Escuta 2011, AFBK

## TIPOS DE DIVÓRCIOS PEDIDOS NO TRIBUNAL DE ESSAOUIRA EM 2010 E 2011

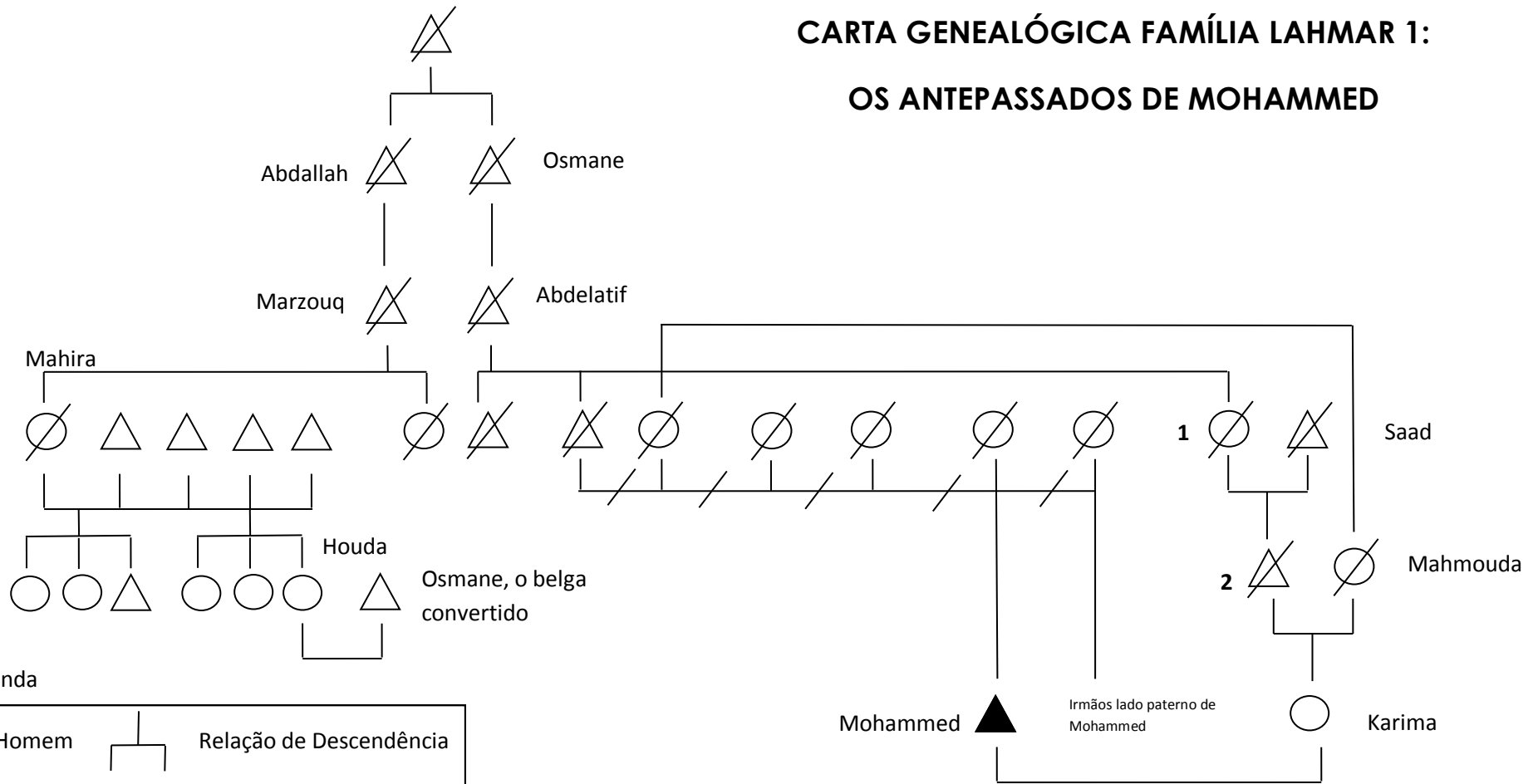
<b>Tipo de Divórcio – 2010</b>	<b>Pedidos aceites</b>	<b>Pedidos recusados</b>	<b>Conciliação</b>	<b>Total casos julgados</b>	<b>Número de pedidos feitos pelo marido</b>	<b>Número de pedidos feitos pela mulher</b>	<b>Número de pedidos</b>
Discórdia ( <i>chiqaq</i> )	192	121	53	<b>336</b>	138	306	<b>443</b>
Por compensação ( <i>khol'</i> )	76	56	6	278		138	<b>138</b>
Consentimento mútuo	20	14	25				<b>60</b>
Revogável	20	32	8				<b>59</b>
Resilição do contrato de casamento antes da sua consumação	9	11	1				<b>21</b>
Ausência	5	4		9		11	<b>11</b>

<b>Tipo de Divórcio - 2011</b>	<b>Pedidos aceites</b>	<b>Pedidos recusados</b>	<b>Conciliação</b>	<b>Total casos Julgados</b>	<b>Número de pedidos feitos pelo marido</b>	<b>Número de pedidos feitos pela mulher</b>	<b>Número de pedidos</b>
Discórdia ( <i>chiqaq</i> )	178	135	59	372	129	324	<b>456</b>
Consentimento mútuo	76	73	4	311			<b>153</b>
Por compensação ( <i>khol'</i> )	34	35	2			138	<b>71</b>
Revogável	24	16	19				<b>59</b>
Resilição do contrato de casamento antes da sua consumação	18	6	4				<b>28</b>
Ausência	7		3	10		12	<b>12</b>

Quadro 5 e 6: Divórcios registados no Tribunal de Essaouira, organizados por ordem descendente. Fonte: Tribunal de Essaouira

## CARTA GENEALÓGICA FAMÍLIA LAHMAR 1: OS ANTEPASSADOS DE MOHAMMED



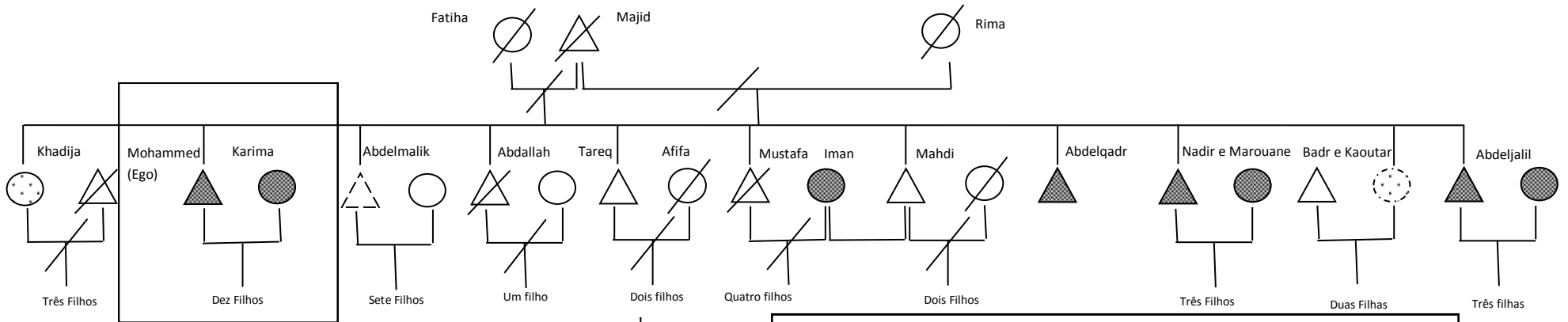
### Legenda

	Homem		Relação de Descendência
	Mulher		Relação de Afinidade
	Ego		Matrimónio
	Falecido		Relação de Afinidade terminada por divórcio ou viuvez

1. Zineb

2. Casa com Mahmouda, irmã de Khadija, a primeira mulher de Majid, pai de Mohammed

## CARTA GENEALÓGICA FAMÍLIA LAHMAR 2: O COMPLEXO RESIDENCIAL DE MOHAMMED E OS SEUS IRMÃOS



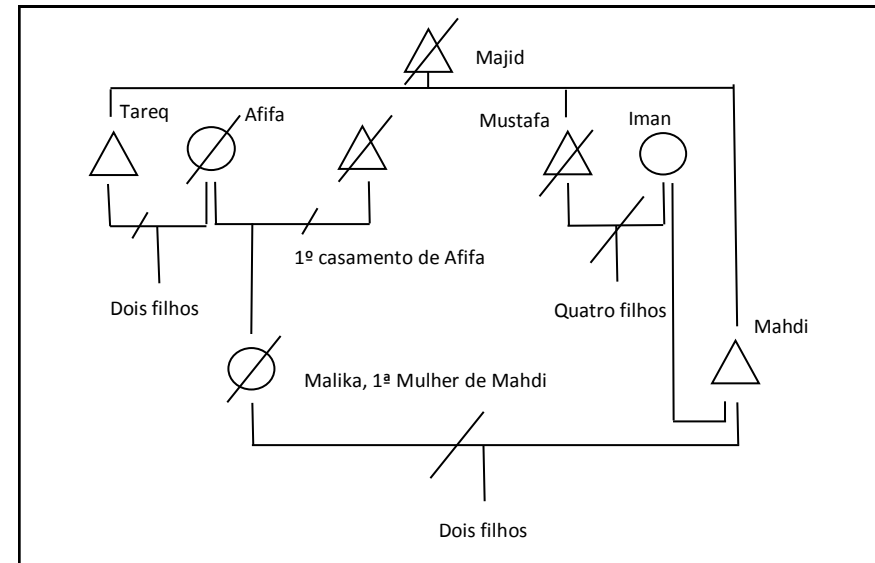
- Com casa ou residentes no complexo residencial
- Com casa mas não residentes no complexo residencial
- Com terreno não construído no complexo residencial

Tareq vende o seu terreno a um estranho à família

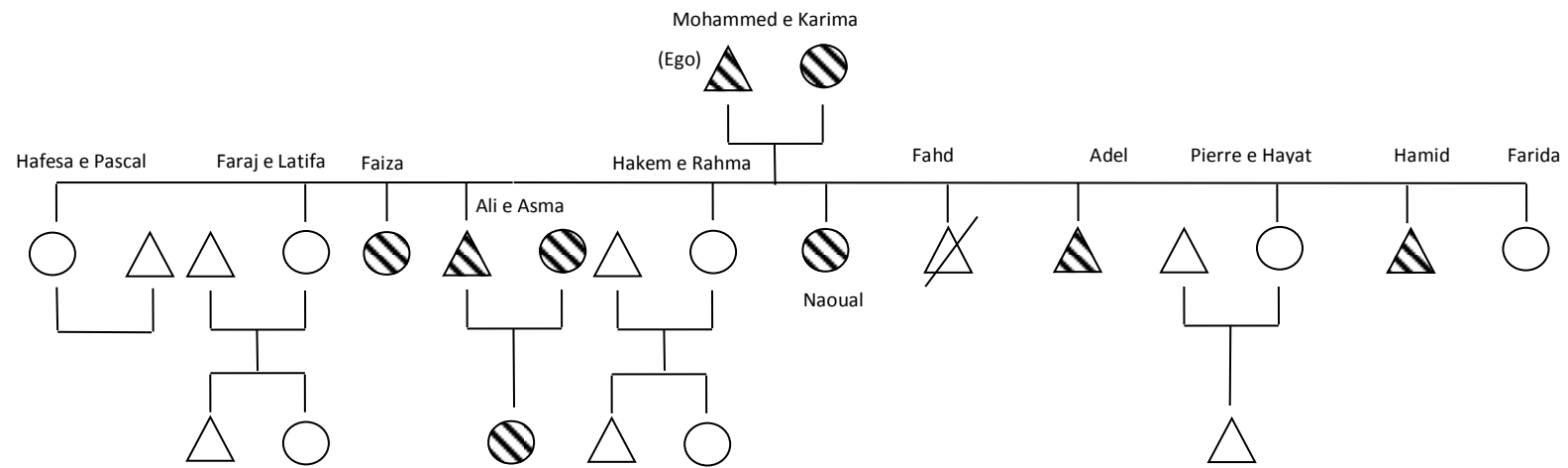
Mahdi vende o seu terreno à sua irmã Kaoutar

O terreno de Abdallah é repartido pelos irmãos da parte paterna

Kaoutar compra aos irmãos da parte materna o que herdaram da sua mãe Rima



### CARTA GENEALÓGICA FAMÍLIA LAHMAR 3: MOHAMMED E KARIMA, SEUS FILHOS E NETOS



▨ Com casa ou residentes no complexo residencial Lahmar

### FIGURA 1: COMPLEXO RESIDENCIAL LAHMAR: DISPOSIÇÃO ESPACIAL DAS CASAS

Zona sem muro a fechar a propriedade, decampado

