

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Segone Ndangalila Cossa

CORPOS UBÍQUOS:  
Estudo Etnográfico Sobre a Construção Social dos Corpos em Moçambique

Porto Alegre

2014

Segone Ndangalila Cossa

CORPOS UBÍQUOS:

Um Estudo Etnográfico Sobre a Construção Social dos Corpos em Moçambique

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Antropologia Social.

Orientadora: Prof<sup>a</sup> Dra. Ondina Fachel Leal

Aprovado em:

Banca Examinadora

---

Dr.<sup>a</sup> Ondina Fachel Leal PPGAS-UFRGS (Orientadora)

---

Dr.<sup>a</sup> Miriam Steffen Vieira UNISINOS

---

Dr.<sup>a</sup> Maria Eunice Maciel PPGAS-UFRGS

---

Dr.<sup>a</sup> Ceres Gomes Víctora PPGAS-UFRGS

Porto Alegre

2014

Para Mariana e Changamire, pelo  
carinho, afeto e amor.

## *Agradecimentos*

O meu *Khanimambo* vai para os meus amigos e amigas que sempre me acompanharam nesta jornada laboriosa e tumultuada. À minha família, especialmente para os meus pais e irmãos, vão fortes e calorosos agradecimentos pela entrega e confiança incondicional, de ambos os lados.

Não tenho palavras para definir os vínculos afetivos criados pelos membros da comunidade de moçambicanos em Porto Alegre 2012, mas quero que saibam que foram minhas bengalas, o ombro amigo e o meu suporte emocional. Sem vocês, este mestrado *fora de casa* teria sido mais difícil de suportar do que o foi.

À minha orientadora, Ondina Fachel Leal, devo a eterna gratidão, pelo carinho e apoio. Foi, aliás, continua sendo, uma mãezona para mim. A saudade que tenho do carinho das *pessoas de casa* (Moçambique) foi atenuada pelo respeito e carinho que a Professora Ondina demonstrou ter por mim. Muito obrigado, Professora.

Vai o meu *Khanimambo* aos professores do PPGAS da UFRGS, pelos ensinamentos transmitidos e pelo carinho demonstrado. Agradeço a duas professoras em particular, Dr.<sup>a</sup> Maria Eunice e Dr.<sup>a</sup> Cornelia. Essas duas mulheres singulares foram muito mais do que professoras. Desempenharam o papel de matronas e conselheiras, foram duas pessoas a quem pude recorrer em momentos em que me senti aflito, preocupado e sem norte; seus conselhos e ajuda foram extremamente relevantes.

Aos amigos que fiz em POA, David Saez, Marcos Silbermann, Larissa Maria, Luisa Dantas, Juliana Mesomo, Sara Guerra, Roberta Simon, Rafael Derois, Miguel Muhale e a tantos outros que a memória parca não trouxe à superfície seus nomes, mas o coração enorme reservou-lhes um lugar de destaque em minha vida, vai o meu obrigado, pela paciência e pela tolerância. Estou ciente que não sou uma pessoa fácil de conviver.

À Mariana, Soraya e ao Tio Júlio só me resta agradecer hoje, amanhã e depois pela permissão que me deram para entrar na vossa família e plantar uma semente de amor, respeito e amizade incondicional; amo-vos.

Agradeço imensamente o acolhimento e confiança depositada em mim pelos meus interlocutores durante a realização da etnografia nas comunidades praticantes dos ritos de iniciação feminina. A esses homens e mulheres que foram companheiros no processo de

construção de teorias antropológicas, devo esta dissertação na forma como persuado o leitor a entender Moçambique e pelo propósito político inerente a ela.

A Rose, figura sem par no PPGAS que me acolheu e sempre me ajudou nos momentos em que precisei de alguma informação e conselhos vão os meus agradecimentos mais profundos.

Meus agradecimentos especiais vão para o Professor Carlos Alberto Steil, pela recepção calorosa aos estudantes estrangeiros e pelas condições criadas para que estes consigam permanecer no PPGAS.

Para meu mano “mais velho” Aspirine Katawala. Palavras são efêmeras, repletas de pequenez, não transmitem o que fizeste para que fosse possível a elaboração desta dissertação. Obrigado, mano, pelos ensinamentos e por ter permitido que eu usasse as tuas fotos do Unyago.

Por último, mas não menos importante, agradeço ao Instituto de Bolsas de Moçambique pelo incentivo a estudar fora do país e pelo apoio material na concepção da bolsa de estudos. Sem o apoio do Instituto de Bolsas de Moçambique não seria possível realizar este trabalho.

## **Resumo**

Em Moçambique, as discussões sobre equidade de gênero e inserção das mulheres no espaço público têm ocupado cada vez mais lugar de destaque na sociedade. Motivados pela democracia (realidade recente) e pelos acordos ratificados pelo governo do país, homens e mulheres de diferentes quadrantes da sociedade desenvolvem estudos de natureza diversa, mostrando que apesar de existir um esforço por parte do governo e seus parceiros, agências multilaterais de desenvolvimento, ONGs e outras instituições da sociedade civil, a emancipação da mulher em diferentes áreas continua aquém das expectativas e dos investimentos empreendidos por estes. Amiudadas vezes os discursos que sustentam tais estudos acabam atribuindo aos preceitos e às práticas culturais “nativas” a responsabilidade pelo insucesso do governo e seus parceiros no combate à desigualdade de gênero, afirmando que tais preceitos e práticas nativas, reproduzem velhas estruturas de poder patriarcal. Esta pesquisa, sobre os ritos de iniciação feminina na região matrilinear do Norte de Moçambique, problematiza e torna complexa a visão que reduz as relações de gênero à dominação masculina. Através de processos endógenos de corporificação da memória e saberes comunitários por parte de mulheres nos ritos de iniciação feminina, a pesquisa mostra como essas mulheres estruturam o seu cosmo circundante, definem papéis sociais, constroem noções sobre corpo e sexualidade, colocando-se, através de saberes e experiências disseminadas nos ritos de iniciação, numa posição onde se afirmam como sujeitos sócio-históricos nas suas comunidades.

**Palavras-chaves:** Ritos de Iniciação feminina, Corpos ubíquos, Sexualidade, Gênero e Senioridade.

## **ABSTRACT**

In Mozambique, discussions on gender equity and participation of women in public space have occupied an increasingly prominent place in society. Motivated by democracy (recent reality) and the agreements ratified by the government of the country, men and women from different parts of society develop studies of various kinds, showing that, despite an effort by the government and its partners, multilateral development agencies, NGOs and other institutions of civil society, the emancipation of women in different areas remains below expectations and investments undertaken by them. Too often, the discourses that underpin such studies end up by assigning the precepts and the “native “cultural practices, alleging that such precepts and native practices reproduced old power patriarchal structures. This research on female initiation rites in the matrilineal region of northern Mozambique problematizes the view that reduces gender relations to male denomination, also aiming at looking at in a complex manner.

Through endogenous processes of embodiment of community memory and knowledge from the woman side in " female initiation rites", this research shows how this women structure their surrounding cosmos, define social role, and build notions about their bodies and sexuality, putting themselves, through knowledge and experiences spread in initiation rites, in a position where they stand up for their rights of being as social-historical subjects (individuals) in their communities.

**Key-words:** Rites of Initiation feminine, ubiquitous Bodies, Sexuality, Gender and Seniority.

## Lista de Figuras

Fig. 1 – Pré-ritual: A enorme moldura humana em torno das raparigas.....	71
Fig. 2 e 3 - Pré-ritual: A comunidade observando as raparigas iniciandas .....	72
Fig.4 - A festa da população na apresentação à comunidade das meninas .....	79
Fig. 5 - Momento de euforia e algazarra da população .....	79
Fig. 6 – Usando Roupas chamativas para se destacar.....	80
Fig. 7 - Anacangas e madrinhas dançando no interior do acampamento feminino.....	96
Fig. 8 - Anacangas e madrinhas preparando a refeição para as iniciadas.....	96
Fig. 9 - Anacangas dando instruções a uma inicianda.....	97
Fig. 10 - Anacanga mais velha, chefe do acampamento feminino.....	98
Fig. 11 - Exterior do acampamento feminino, amuletos de proteção.....	103
Fig.12 - Anacanga entoando um canto para as iniciandas.....	104
Fig. 13 - Jovem inicianda no despertar do novo dia de iniciação.....	105
Fig. 14 - Iniciandas posicionadas para a foto.....	106
Fig. 15 - Anacanga e iniciandas ensaiando poses.....	106
Fig. 16 - A Destruição do Kumbi.....	107
Fig. 17 - O Kumbi tomado pelo fogo.....	108
Fig. 18 - Pós-ritual. O retorno à comunidade.....	122
Fig. 19 - Pós-ritual. Matando saudades das iniciadas.....	123
Fig. 20 - Pós-ritual. A iniciada desfilando para a comunidade.....	124
Fig. 21 - Pós-Ritual. Caixas de som instaladas para celebrar a volta das iniciadas.....	125
Fig. 22 - Pós-ritual. O desfile de retorno a casa.....	126
Fig. 23 - Pós-ritual. Silêncio, introspecção .....	127
Fig. 24 - Pós-ritual. As doações da comunidade.....	127
Fig. 25 - Pós-ritual. A escolta familiar.....	128
Fig. 26 - Meninas e meninos iniciados tirando uma foto de família.....	128

## **Siglas e Acrônimos**

CDC - Convenção dos Direitos da Criança

CEDAW - Convenção para a Eliminação de todas as Formas de Violência Contra as Mulheres

CNAC - Conselho Nacional dos Direitos das Crianças

FGM - Mutilação Genital Feminina

FRELIMO - Frente de Libertação de Moçambique

INE - Instituto Nacional de Estatística

MMCAS - Ministério da Mulher e Coordenação da Ação

ODM's - Objetivos de Desenvolvimento do Milênio

OMS - Organização Mundial da Saúde

ONU - Organização das Nações Unidas

PARPA - Plano de Ação para a Redução da Pobreza

PNUD - Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento

PPGAS – Programa de Pós-Graduação Em Antropologia Social

RENAMO - Resistência Nacional Moçambicana

SADC - Southern African Development Community

SIDA - Síndrome de Imunodeficiência Adquirida

UNICEF - Fundo das Nações Unidas para a Infância

UEM – Universidade Eduardo Mondlane

UNFPA – Fundo das Nações Unidas para a População

UFRGS – Universidade Federal do Rio Grande do Sul

## SUMÁRIO

Resumo	
Abstract	
Lista de Figuras	
Siglas e Acrônimos	
1 – <b>CAPÍTULO 1</b> .....	12
1.1. - Delimitando o objeto de pesquisa: Ritos de iniciação feminina .....	12
1.2 - Os grupos étnico-linguísticos estudados.....	16
1.3 - O Contexto de pesquisa e sua relevância antropológica .....	20
1.4. Apontamentos sobre questões teórico-metodológicas relevantes no estudo.....	33
2 – <b>CAPÍTULO 2</b> .....	37
2.1 - O que a história oficial não nos conta, os silêncios nos revelam!.....	38
3 – <b>CAPÍTULO 3</b> .....	52
O Pré-ritual.....	52
3.1 - Do alheio ao próprio - Os ritos de iniciação e o saber comunitário nos Makondes.....	53
3.2 – Atos de solidariedade feminina.....	63
3.3 - O corpo da inicianda – entre o bem que se espera e o mal que se avista.....	70
3.4 - A inicianda entre mundos contrastantes.....	81
4 – <b>CAPÍTULO 4</b> .....	88
O Ritual.....	88
4.1 - Os olhares que se distanciam do familiar.....	89
4.2 - Os acampamentos femininos.....	99
4.3 - O corpo nos ritos.....	108
4.4 - O Ticular e o Othuna, as técnicas corporais nos ritos de iniciação feminina.....	112
4.5 - Os ritos e as hierarquias comunitárias.....	116

5 – <b>CAPÍTULO 5</b> .....	120
O Pós-ritual.....	120
5.1 - O caminho de reconstrução do si.....	121
5.2 - Dilemas existenciais do etnógrafo nativo: uma antropologia simétrica a partir do pensamento do nativo.....	129
5.3 - Ubiquidades dos corpos e autonomia relativa das mulheres.....	131
Considerações Finais .....	136
Bibliografia.....	140

## CAPÍTULO 1

### **1.1.Delimitando o objeto de pesquisa: Ritos de iniciação feminina**

Este trabalho é um estudo etnográfico desenvolvido em três grupos étnico-linguísticos praticantes dos ritos de iniciação feminina do Norte de Moçambique, nomeadamente, *Ajauas*, *Nhandjas* e *Makondes*. Com o mesmo, pretendo questionar a relevância do uso de conceitos e teorias criadas no ocidente para explicar desigualdades e hierarquias comunitárias com base na distinção morfológica e simbólica do sexo. Também se pretende, neste trabalho, expandir o entendimento que se tem das relações de gênero em Moçambique, trazendo à superfície categorias e conceitos êmicos que possibilitem uma ressignificação e releitura das relações assimétricas entre pessoas pertencentes ao mesmo grupo étnico/comunitário.

Em África no geral, e em Moçambique em particular, assiste-se um cenário onde a maioria das pesquisas, sobretudo as que versam sobre questões de gênero, se apoiam em quadros teóricos ocidentais sem questionar se as ontologias e epistemologias que os sustentam explicam as endogeneidades contextuais africanas (KISIANG'ANI, 2004; ADESINA, 2012). Assim sendo, em vez de contribuir para um debate científico onde se questiona e problematiza-se o lugar do ocidente como único produtor de teorias válidas sobre o *outro* não ocidental, (NGOENHA, 1993; SANTOS, 2010), esses estudos acabam por deixar intacta a divisão centro e periferia, ao reproduzir teorias ocidentais em comunidades outras com quadros normativos e simbólicos distintos dos que norteiam as relações entre os indivíduos e seus grupos no ocidente.

Um exemplo, flagrante, da reprodução acrítica das teorias e dos conceitos cunhados no ocidente é a visão dominante nos estudos sobre gênero em Moçambique, que ao

questionar as desigualdades e hierarquias na família e na comunidade o faz a partir de binômios como público/privado, cultura/natureza, sem necessariamente explicitar que tais binômios são construtos políticos, ideológicos e históricos que têm um contexto de produção peculiar e um espaço sociopolítico e geográfico específico – o ocidente.

De igual modo, como ressalva Kissiang’ani (2004) esses binômios pouco explicam outras sociedades não ocidentais, uma vez que só têm em conta a visão ocidental sobre o mundo e, esta se reflete nas metáforas e representações que os indivíduos no ocidente fazem de si e do *outro* não ocidental.

Nesta esteira de pensamento, o estudo dos ritos de iniciação feminina, em Moçambique, tem em vista trazer para o campo acadêmico ontologias, cosmologias e epistemologias nativas pouco acessíveis aos não iniciados, devido o caráter secreto e fechado dos ritos de iniciação feminina, sobre corpo, sexualidade, desigualdades e hierarquias comunitárias que possam permitir redefinir e reformular o entendimento que se tem de gênero, enquanto unidade analítica “destacável”, para o entendimento de hierarquia e poder nas comunidades em Moçambique.

Optei em estudar os ritos de iniciação feminina porque através destes se pode ter acesso à imensa teia de significados e significações êmicas sobre corpo e sexualidade que explicam como se constrói a hierarquia e o poder nas comunidades acima aludidas. Para além da compreensão da construção da hierarquia e do poder, o estudo dos ritos de iniciação feminina permite compreender um tipo de lógica inerente à enunciação de um feminino ritualmente iniciado com particularidades ontológicas e simbólicas distintas dos demais indivíduos do seu grupo étnico, colocando a iniciada como agente perpetuador de uma tradição constantemente negociada.

Os ritos de iniciação nas comunidades *Ajauas*, *Nhandjas* e *Makondes* explicam como são construídas e acessadas representações coletivas sobre categorias como corpo, mulher, homem, casa, mais velho e mais novo, evidenciando o tipo de hierarquia e desigualdade inerentes a cada uma das categorias, o que permite compreender para além das questões de gênero, quais são outras relações fulcrais para estruturar e marcar o lugar dos indivíduos nas suas comunidades ou em seus grupos étnico-linguísticos.

Com efeito, este estudo antropológico dos ritos de iniciação feminina em Moçambique pretende trazer uma compreensão “mais nuançada, mais densa e menos sociocêntrica dos fenômenos contemporâneos” (PEIRANO, 2003, p.8), mostrando que os

dados etnográficos, que aqui trago, fruto do diálogo entre antropologia e ontologias nativas, permitem expandir e reconceitualizar teorias sociológicas contemporâneas sobre gênero.

Como se tratam de grupos étnicos complexos, que vivem na interface urbano-rural, o conceito de ritual que uso é o utilizado por Peirano (2003), que toma em consideração a dimensão operativa do ritual, negando definições que concebem os ritos como amorfos e acrílicos. Segundo a autora, citando Stanley Tambiah, o ritual é:

Um sistema cultural de comunicação simbólica. Ele é constituído de sequências ordenadas e padronizadas de palavras e atos, em geral expressos por múltiplos meios. Estas sequências têm conteúdo e arranjo caracterizados por graus variados de formalidade (convencionalidade), estereotipia (rigidez), condensação (fusão) redundância (repetição). A ação ritual nos seus traços constitutivos pode ser vista como “performativa” em três sentidos: 1) no sentido pelo qual dizer é também fazer alguma coisa como um ato convencional [como quando se diz “sim” à pergunta do padre no casamento]; 2) no sentido pelo qual os participantes experimentam intensamente uma performance que utilizava vários meios de comunicação [um exemplo seria o nosso carnaval]; 3) finalmente, no sentido de valores sendo inferidos e criados pelos atores durante a performance [por exemplo quando identificamos como “Brasil” o time de futebol campeão do mundo (PEIRANO, 2003, p.11).

A concepção do ritual/ritos, da autora acima mencionada, é adequada para entender as relações entre mulheres e seus grupos étnicos em Moçambique. Esta concepção mostra que apesar de existir um contexto social que coercitivamente nomeia posturas, maneiras de agir e ser, há sempre um espaço de criação e autonomia individual, que possibilita que os atores envolvidos no processo reestremem os ritos, agregando-lhes novos elementos ou tornando-lhes mais flexíveis aos desafios e demandas sociais contemporâneas.

O estudo que aqui apresento não é um estudo etnográfico sobre os ritos de iniciação feminina, mas, sim, um estudo etnográfico através dos ritos de iniciação feminina. A locução “através de” mostra um deslocamento intelectual e epistêmico do etnógrafo que se compromete a falar dos rituais através do discurso nativo, descrevendo e traduzindo ontologias que versam sobre a construção social dos corpos femininos em comunidades que não lhe são tão próximas e nem distantes. Com efeito, em alguns momentos me coloco como um neófito que descreve ontologias que lhe são alienígenas, esmiuçando o pensamento nativo, numa tentativa quase que infeliz de encontrar equivalentes em suas línguas de termos que facilmente possam entrar em consonância, com os que habitualmente se usam num discurso científico em língua portuguesa. Em outros momentos, assumindo que o processo de negociação de tradução é também o de negociação de significados, na falta de termos em

língua portuguesa que pudessem enunciar, descrever ou retratar o contexto “todo” que cerceia os ritos de iniciação, deixei intacto no texto as expressões e termos ênicos, porém, sempre que os uso, trago no texto o entendimento que tenho destes. Assim procedo, de modo a criar simetria entre teorias antropológicas e ontologias nativas.

Ora, é flagrante que apesar da antropologia, através do estudo das diferenças, traz a pluralidade epistêmica que norteia pensamentos distintos em diferentes sociedades e apela para o respeito, tolerância e compreensão do *outro*, continua sendo “[...] um dos lugares destinados pela razão ocidental para pensar a diferença ou para explicar racionalmente a razão ou desrazão dos outros [...]” (GOLDMAN, 2006:163).

Com efeito, tive o cuidado de discutir a reinterpretação do pensamento nativo para termos e expressões em língua portuguesa com o próprio nativo. Realizei alguns grupos focais com anciãos (os mais velhos) das comunidades *Macondes*, *Nhandjas* e *Ajauas*. Junto destes, elaborei estratégias de tradução de expressões, categorias e provérbios em línguas locais para o português. Fazendo analogia ao famoso jogo de palavras em italiano *traduttore, traitore*, em português tradutor, traidor, pedi licença aos “mais velhos” para trair os significados atribuídos às expressões ênicas em línguas locais para ressignificá-las em português.

Eis um exemplo que ilustra a dificuldade de tradução: - A frase em *Nhandja* - *Mualy opande ulemo*, em português pode ser traduzida de duas maneiras – mulher mal educada ou mulher mal iniciada. Ora, educação e iniciação, segundo os meus interlocutores, são duas coisas completamente diferentes, evocam realidades, instituições e agentes sociais distintos. São raros os casos em que as pessoas usam educação como sinônimo de iniciação. Ambas as categorias – educação e iniciação – se debruçam sobre o processo de instrução, internalização, aperfeiçoamento, aprimoramento e desenvolvimento de faculdades físicas, intelectuais e espirituais do indivíduo. Neste caso, é legítimo dizer que tanto a família/comunidade quanto a escola educa os indivíduos. Mas, segundo o entendimento dos meus interlocutores, a escola traz uma matriz de enunciação de pensamento e conhecimento que contraste com a iniciação, nesta ordem de ideias, as ontologias que a escola dissemina não têm concomitância alguma com as que os ritos de iniciação disseminam. A iniciação está intimamente ligada à introdução de homens e mulheres a rituais complexos que trabalham com o corpo, sexualidade, memória, saberes comunitário e identidade étnica, ao passo que a escola, traz quase sempre, uma consciência cidadã que procura afastar o indivíduo do seu grupo étnico e o aproxima do Estado.

Ressalvo que o meu trabalho como antropólogo não foi simplesmente o de traduzir o pensamento ou teorias nativas e, muito menos o de dar robustez e substância a outros saberes – histórica, política e culturalmente – excluídos pelo ocidente, negando deste modo o *epistemicídio*<sup>1</sup> de outras ontologias e epistemologias não ocidentais (MENESES, 2004), mas o de criar uma plataforma para um diálogo polifônico.

Ainda sobre a significação e ressignificação das expressões êmicas, desde já deixo claro que sem a ajuda dos “mais velhos” teria sido difícil, se não impossível, trazer um entendimento mais próximo do utilizado por eles para explicar o que fazem e por que o fazem.

Na realização do trabalho de campo, por vezes me comportei como o neófito que, encantado com a grandeza dos conhecimentos dos mais velhos, se engasga de tão maravilhado que está e se anula como sujeito histórico. Em outros momentos, comportei-me como um etnógrafo ávido em procurar questionar só por questionar, insatisfeito com respostas simples ou com a prontidão destas. Via no oscilar, nas dúvidas, nos silêncios e na inflexão das vozes nativas, momentos verdadeiros de lucidez e coerência discursiva. Em momento algum me coloquei como alguém que sabia mais do que os “mais velhos” e quando fui apresentado a eles, antes mesmo de pronunciar o meu nome, disse que estava ali para aprender com eles, junto deles e nunca mais do que eles, sobretudo pelo caráter secreto e mágico dos rituais.

Algumas vezes fui precipitado nas interpretações, mas antes de afirmar algo como concreto e plausível, tive humildade suficiente para perguntar aos meus interlocutores se eles concordavam com as minhas inferências e, se eu estava certo.

## **1.2. Os grupos étnico-linguísticos estudados**

Ao escolher os *Makondes, Ajauas e Nhandjas* como grupos étnico-linguísticos do Norte de Moçambique, fiz propositadamente para discutir a transformação histórica, social e cultural de grupos tidos outrora como matrilineares e atualmente tidos como patrilineares – dando voz às teorias do patriarcado presentes na maioria dos estudos sobre gênero em Moçambique assumiriam que tais comunidades tornaram-se responsáveis pela reprodução de estruturas de poder centradas exclusivamente nos homens – (OSÓRIO; MACUÁCUA, 2013). Parece-me que muitos estudos encomendados por organizações da sociedade civil

---

<sup>1</sup> Paula Meneses (2004) citando Boaventura Souza Santos (1987; Santos, 2003) se refere à morte do conhecimento local perpetuado por uma ciência alienígena.

moçambicana apontam para esse processo de transformação das relações de parentesco como sendo o responsável pela exclusão sistemática da mulher das esferas de decisão política.

Sou obrigado aceitar que há uma forte relação entre matrilinearidade e matrifocalidade, porém, em Moçambique, poucos são os estudos que estabelecem esta relação e mostram seu desdobramento político, pelo contrário, sem explicitar o contexto da mudança social, política e cultural, nos casos em que se verificam, muitos são os estudos que apontam para uma lenta transformação destes grupos étnicos, assumindo que na atualidade não se verificam grupos étnicos com poder centrado nas mulheres.

Constatámos assim que tanto a organização patrilinear como a matrilinear do parentesco se assemelham quanto ao poder androcático, reforçado pelos ritos no que respeita à virilocalidade. Ou seja, se tem assumido que a ordem matrilinear contraria o papel directo dos maridos no controlo do lar e dos filhos, no controlo da terra e da produção, dando primazia ao irmão da noiva, os ritos, através dos ensinamentos aos jovens, têm estado a contribuir para a transformação dessa ordem, ao ensinarem os rapazes a serem detentores directos do poder parental e patrimonial do lar<sup>2</sup> (OSÓRIO; MACUÁCUA, 2013, p.174).

Ora, parece-me que estes estudos acabam por cometer um erro crasso, ao assumir tal como observou Batalha à dada altura nos seus estudos sobre o parentesco, que “para que exista um grupo de filiação matrilinear é preciso existir matrilocalidade” (BATALHA, 1995, p.757). Discordo completamente deste ponto, conversando com indivíduos dos grupos étnicos acima aludidos, ficou claro, apesar da escassez de estudos de parentesco sobre as transformações históricas e dinâmicas sociais dos grupos matrilineares em Moçambique, que há um tipo de sociabilidade peculiar a arranjos sociais centrados na mulher que evidenciam formas de matrifocalidade endógenas centradas num tipo de matricêntrismo (AMADIUME, 1997, p.18).

Alguns antropólogos, como é o caso de Meillassoux (1976) e Geffray (2000) defendem que estes grupos têm a sua reprodução social dependente da existência de horticulturas. As mulheres, por serem as pessoas responsáveis pelas horticulturas, ganham destaque no grupo e o parentesco acaba se estruturando através das relações que estas estabelecem entre si e com os homens do grupo étnico. Porém, este argumento não é consensual, basta lembrar que Divale (1974) diz que estatisticamente não existe uma relação muito forte entre horticultura e matrilocalidade do que entre horticultura e patrilocalidade.

---

<sup>2</sup> Nas citações de trechos de obras, textos, discursos e frases de autores moçambicanos e portugueses mantive a grafia original, de modo a não alterar o texto produzido pelos autores.

Além disso, como ressalva Batalha (1995), as causas da existência da matrilocidade devem ser explicadas nas modificações que ocorreram num grupo doméstico masculino e não na exigência de uma unidade doméstica centrada na organização das mulheres.

Ainda de acordo com o autor, as modificações num grupo doméstico masculino podem se dar em casos de guerra, caça e a troca de bens que pode se prolongar por longos meses, fazendo com que as mulheres assumam lugares importantes e funções sociais relevantes na construção de alianças entre grupos sociais. Por isso, para Batalha (1995) e Divale (1974), a matrilocidade sempre é circunstancial, temporária e efêmera, apenas um arranjo contingencial.

Fora Amadiume, autora anteriormente mencionada, discordo do posicionamento dos demais autores acima citados. Posicionamentos estes que explicam a existência de matrifocalidade na ausência forçada ou deliberada de homens. Defendo, a partir da expressão êmica “*ficar em casa*”, entendido pelas mulheres *Ajauas*, *Makondes* e *Nhandjas* como espaço de reprodução de poder feminino, que a matrifocalidade não depende da existência ou não de virilocalidade. A matrifocalidade está presente nos discursos cotidianos sobre corpo, hierarquias comunitárias, poder e sexualidade disseminados pelas matronas responsáveis pelos ritos de iniciação em suas comunidades. A matrifocalidade também está presente na ação e em cada gesto empreendido pelas iniciadas quer seja na escolha dos cônjuges ou na escolha do tipo de educação que seus filhos devem ter acesso.

A partir do que vi e vivenciei em campo, assumo que, de igual modo, pode-se vislumbrar a matrifocalidade nas redes de solidariedade entre as mulheres iniciadas, nos atos solidários de entreaajuda feminina, nos laços de gratidão criados entre as iniciadas e suas companheiras de iniciação ou entre estas e seus grupos étnicos.

Existe em antropologia um debate extenso sobre determinantes de parentesco, linhagens e grupos étnicos, alguns dos pontos sobre os quais acima me debruço se encontram ultrapassados, não me cabe, por ora, esgotar os argumentos sobre a existência de matrifocalidade em grupos patrilineares.

Em Moçambique, a história oficial diz que os grupos matrilineares em questão, como todos os outros grupos étnicos existentes atualmente no território nacional, são frutos de um processo de expansão de povos *Bantu*, encetado na orla noroeste das grandes florestas congolenses, há cerca de três mil anos, para a Bacia de Congo e África Oriental, seguido de uma rápida movimentação para o Sul há cerca de 1700 anos (PELISSIER, 2000, p.12). A palavra *Bantu* tem uma conotação exclusivamente linguística. Surgiu nos estudos linguísticos

do Alemão Bleek, entre 1851 e 1869. Segundo esse autor, a palavra assinalava o parentesco de cerca de 300 línguas, as quais utilizavam esse vocábulo para designar “os homens” (singular *Muntu*). Apesar de existirem algumas semelhanças significativas entre os três grupos étnicos aludidos, as dessemelhanças são maiores inter e intragrupo étnico. Não se tratam de entidades homogêneas, simples e *a priori* facilmente observáveis.

Os *Makondes* são um grupo étnico-linguístico do Sudoeste da Tanzânia e Noroeste de Moçambique, localizados principalmente no planalto de Mueda. Os historiadores dizem que estes resistiram as tentativas de conquistas por outros povos como foi o caso dos árabes e traficantes de escravos locais. Apenas no princípio do século XX foram dominados e colonizados pela administração colonial portuguesa, com o auxílio de *companhias majestáticas*<sup>3</sup>.

No imaginário social “moçambicano” os *Makondes* ainda hoje são tidos como pessoas ríspidas a quem se deve temer e manter certa distância. Em Moçambique, o controle das forças armadas, desde a época da declaração da independência (1975) até a exoneração em 2008 de Lagos Lidimo, ex-chefe do Estado Maior General das Forças Armadas de Moçambique, de origem étnica *Makonde*, sempre esteve nas mãos de pessoas dessa etnia. O estudo etnográfico que desenvolvi na cidade de Maputo, capital de Moçambique, foi num bairro chamado “Militar”. O nome do bairro surgiu porque os primeiros habitantes do local eram militares que viviam ao redor do quartel militar do bairro da Coop. Muitos destes militares eram da etnia *Makonde*.

Atualmente o bairro da Coop em Maputo é uma espécie de divisor de águas entre a classe média alta e as classes populares. Uma das preocupações que amigos e familiares meus tinham, quando informei que iria estudar os ritos de iniciação feminina dos *Makondes* no Bairro Militar, era que eu tivesse cuidado com o tráfico de drogas na região e com os narcotraficantes. Este bairro tem a fama de ser um grande centro consumidor e vendedor de drogas ilícitas. Além do que me foi contado por familiares próximos que conheciam a região, fui alertado por alguns moradores que os “mais velhos, nome atribuído às pessoas com idade

---

<sup>3</sup> Surgiram em 1878. Portugal decide fazer a concessão de grandes parcelas do território de Moçambique a companhias privadas que passaram a explorar a colônia, as companhias majestáticas, assim chamadas, porque tinham direitos quase soberanos sobre essas parcelas de território e seus habitantes. As principais foram a Companhia do Niassa e a Companhia de Moçambique. Como Portugal tinha sido obrigado a ilegalizar o comércio de escravos em 1842, apesar de fechar os olhos ao comércio clandestino, e não tinha condições para administrar todo o território, deu a estas companhias poderes para instituir e cobrar impostos.

avançada ou anciãos responsáveis pela comunidade, amiudadas vezes, testariam a minha paciência com brincadeiras jocosas e falas intimidadoras.

Os *Makondes* são hábeis escultores de pau preto, madeira da árvore *Mpingo*, também conhecida por jacarandá-africano; com o pau preto produzem esculturas mundialmente apreciadas pela sua beleza única. A dança tradicional deste grupo, *Mapiko*, foi proposta à Organização das Nações Unidas para Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO) pelo Ministério da Cultura de Moçambique como bem do património oral e imaterial da Humanidade.

Diferentemente dos *Makondes* que estudei em Maputo, os *Nhandjas e Ajauas*, de que falo no texto, são oriundos de Lichinga, cidade capital de Niassa, região ao Norte de Moçambique e das regiões periféricas ao redor desta. A província de Niassa é a maior do país, segundo o censo demográfico de 2007 ela tem em termos de área, 122 827 km<sup>2</sup>, porém, tem menos população em relação às demais províncias de Moçambique, apenas 1 170 783 residentes, o que naturalmente implica a menor densidade populacional do país. As pessoas com que conversei na cidade de Lichinga e ao seu redor, sobretudo nos bairros da periferia, têm pouco acesso a recursos, bens primários e serviços. A província de Niassa é considerada a mais pobre do país. A agricultura, a atividade mais dominante, envolve quase todos os agregados familiares desta província. Tem como principal língua materna o *Cyao*, segundo o perfil distrital elaborado pelo Ministério da Administração Estatal de Moçambique (2005); mais de 82% da população com cinco ou mais anos de idade não sabe falar a língua portuguesa.

### **1.3. O Contexto de pesquisa e sua relevância antropológica**

Há seis anos, em 2008, quase no término da licenciatura em Antropologia no Departamento de Arqueologia e Antropologia da Universidade Eduardo Mondlane, tinha nascido em mim o interesse e a curiosidade em compreender com profundidade porque homens e mulheres, dentro de um contexto desfavorável à prática dos ritos de iniciação feminina continuavam a depositar confiança nas instituições responsáveis pelos ritos de iniciação, enviando suas filhas para serem iniciadas. Seduzido, tal e qual Pinho (2011), pela produção acadêmica que retrata assimetrias sociais entre homens e mulheres, através da teoria do patriarcado, em sociedades não ocidentais, decidi a partir de um estudo etnográfico,

responder a seguinte questão: quais eram os dispositivos e mecanismos sociais acionados para a construção dos corpos femininos em Moçambique através dos ritos de iniciação feminina?

Os ritos de iniciação feminina nas comunidades *Nhandjas*, *Ajauas* e *Makondes* consistem, no meu entendimento, em transmitir para raparigas com idades compreendidas entre os 6 e os 14 anos conhecimentos, memória, técnicas corporais, maneiras de estar e ser na comunidade, que as definirão como mulheres aptas para se casarem, tornarem-se esposas, mães e, sobretudo, a saberem como *ficar em casa*. Muita das vezes nesses ritos de iniciação há intervenções com instrumentos perfurocortantes nos corpos das meninas, manipulação dos lábios vaginais, modificação estética dos corpos das iniciadas através de escarificações, desenhos de tatuagens e cortes.

Para algumas pessoas esses rituais são agressivos porque implicam alteração da estética do corpo feminino através de intervenções de pessoas leigas em conhecimento médico. Por conta disto, a Organização Mundial da Saúde (OMS) e a sociedade civil em Moçambique chamam a atenção que o alongamento dos lábios vaginais, como uma das etapas do processo de iniciação feminina, principalmente dos *Makondes*, constitui uma violação aos direitos humanos, na medida em que ao alongar os lábios das raparigas, se mutila os seus órgãos genitais.

O alongamento dos lábios vaginais se enquadra no tipo IV de Mutilação Genital Feminina (MGF), definida como “intervenções nefastas sobre os órgãos genitais femininos por razões não médicas, por exemplo: punção/picar, perfuração, incisão/corte, escarificação e cauterização” (OMS, 2008, p.6). É interessante notar que o signo MGF, no formato de sigla, em geral em inglês, passa a nomear, de forma genérica e, em tese, rituais de passagem na África e em países mulçumanos, independentemente das especificidades de cada grupo cultural. Rituais masculinos que incluem a circuncisão não são alvo de políticas das agências, ao contrário, a circuncisão masculina foi tomada como medida profilática, auxiliar no contexto da epidemia da AIDS em países africanos e passou a ser incentivada como política pública de saúde pela OMS.

Deste modo, estava ciente da existência de uma disputa intensa concernente à continuidade ou não dos ritos de iniciação em alguns grupos étnico-linguísticos moçambicanos. O Estado, as comunidades, as ONGs e as agências multilaterais de desenvolvimento em Moçambique disputam os corpos e os discursos que são produzidos para dar sentido a estes corpos. Os discursos em questão disseminam noções sobre sexualidade e papéis sociais baseados na divisão social do trabalho.

Assim sendo, escolhi um lado, aproximei-me do grupo de professoras que discutiam a partir de teorias feministas a questão de gênero em Moçambique. Fiquei entusiasmado e ao mesmo tempo cativado com o que se produzia de conhecimento sobre violência de gênero, desigualdades e hierarquias no contexto familiar. A maioria das professoras que desenvolvia pesquisas sobre gênero em Moçambique estava ligada à Women and Law in Southern Africa Research and Education Trust (WLSA), uma organização não governamental que desenvolve pesquisas sobre a situação dos direitos das mulheres em sete países da África Austral: Botswana, Lesotho, Malawi, Moçambique, Suazilândia, Zâmbia e Zimbábue. Estas professoras são mulheres de personalidade forte, conhecidas pelo seu tipo de pesquisa engajada e pelos serviços prestados ao Estado moçambicano na área de docência. Tive o privilégio de ter tido aulas com algumas delas.

Muito do que se produz em Moçambique sobre gênero e direitos humanos baseia-se nas pesquisas dessas professoras com mais de 35 anos de docência. Algumas das pesquisas que fazíamos na academia em Moçambique tinham nelas a principal referência de qualidade de pesquisa acadêmica ou militante. Posso afirmar, sem nenhuma reserva que se quisermos conceber a maioria dos estudantes e docentes que tinha interesses nos estudos de gênero em Moçambique, como um grupo coeso norteado por um único paradigma, que éramos uma comunidade científica regida por um único paradigma e o conhecimento que ali circulava e se produzia era intrinsecamente um produto de grupo (KUHN, 1977, p.278). Com o tempo e por motivos alheios à minha vontade, desliguei-me deste grupo. Fui trabalhar em ONGs e empresas de consultoria. Os estudos que desenvolvi ou de que participei, nesta nova fase, continuaram abordando questões de gênero e direitos das mulheres.

Mesmo estando, naquele momento, distante das minhas mentoras intelectuais, os estudos que desenvolvia retroalimentavam a visão paradigmática que tinha de gênero. Desse modo, a partir da minha experiência acadêmica, profissional e militante elaborei a proposta de dissertação de mestrado que tinha como suporte analítico e ideológico o patriarcado como responsável pela submissão universal da mulher em relação aos homens.

Essa proposta de mestrado tinha como objetivo principal mostrar, a partir de processos endógenos de corporificação da memória e saberes comunitários por parte de mulheres, como estas se silenciavam e se subalternizavam a uma ordem que tinha no homem a referência de humanidade e de ser “supremo” nas comunidades. Maravilhado com as discussões e com os movimentos que defendiam, através de teorias feministas do patriarcado, os direitos das mulheres e sua emancipação, principalmente os estudos desenvolvidos pela

WLSA, submeti em outubro de 2011, ao programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) a minha proposta de dissertação de mestrado com o título provisório “*Unyago* – os ritos de iniciação feminina sob tutela de uma ordem masculina”. Recebi em outubro do mesmo ano, em jeito de réplica ao meu pedido, à carta de aceitação do PPGAS da UFRGS.

À carta de aceitação da UFRGS, além de representar a possibilidade de conhecer novas pessoas, novas ontologias e adquirir conhecimentos com mais substância, era uma chance real de compartilhar com meus pares da academia, militantes e simpatizantes do movimento feminista no Brasil, o sofrimento das mulheres submetidas a tais rituais de passagem em Moçambique, que por vezes incluem MGF.

Estava bastante preocupado em saber como seria a locução com os professores e colegas do PPGAS da UFRGS. Se me perguntassem sobre os rituais de passagem – o que iria eu dizer? Iria dizer que para alguns é apenas folclore?! Iria informar que para outros tais rituais são *sobrevivências*<sup>4</sup> de um passado recente de sociedades intolerantes e androcêntricas?

Tais preocupações não eram fúteis, pois, havia pouco material escrito sobre os ritos de iniciação em Moçambique. Algumas monografias clássicas abordavam de forma superficial a questão. Junod (1996) mostrava o quão vital para o entendimento da vida cotidiana eram os rituais de passagem para os *Tsonga* do sul Moçambique.

O casal de antropólogos Jorge e Margot Dias (1964) elaborou uma monografia complexa e holística da cultura dos *Makondes* do Norte de Moçambique, mencionada anteriormente. Sobre os rituais, em fragmentos e memórias dispersas podem-se obter algumas informações. Algum cuidado se deve tomar ao ler a obra do casal Dias. É preciso compreender o contexto de produção da mesma e a influência do luso tropicalismo freyriano, que defendia o encontro etnográfico entre o colono português e os povos nativos de Moçambique, como sendo o marco histórico que permitiu que as culturas moçambicanas enriquecessem através das ontologias disseminadas pela cultura “superior” do colono português. Com efeito, a leitura desta obra deve ser crítica de modo a não aproximarmos alguns passos de dança executados pelos dançarinos das danças nativas *Makondes* ao sapateado dos dançarinos portugueses do Fandango.

Das obras que tinha à minha disposição na estante da sala de leitura sobre os ritos de iniciação em Moçambique a de Medeiros (2007) parecia ser a que mais pistas fornecia sobre

---

<sup>4</sup> Tylor na obra *Primitive Culture* [1913, vol.i, p.16] concebe sobrevivências como sendo crenças, processos, costumes, etc., que foram transportados pela força do hábito de um novo estágio da sociedade diferente daquele em que foram gerados. Neste sentido, são a prova viva dos estágios evolutivos humanos.

os ritos de passagem em sociedades outrora matrilineares, atualmente em transformação e num estado sempre intermitente. Fora monografias produzidas por etnólogos e missionários (JUNOD, 1996; GWEBE, 1989; BRAVO, 1989; RITA-FERREIRA, 1966), os trabalhos de final de curso de licenciatura em Antropologia e em Sociologia da Universidade Eduardo Mondlane traziam novo alento para velhas inquietações mal resolvidas. Dos trabalhos a que pude ter acesso, dois em particular chamaram-me atenção.

O primeiro foi de Lopes (2011), devido à proximidade temática e o campo de estudo. O segundo foi de Dade (2012), devido ao campo de estudo e às conclusões tiradas. Lopes (2011), com a noção de *Khun Khalamanga na mene*, expressão que para os *Makondes* significa rapariga com boa educação, permitiu redirecionar o meu trabalho e explorar dimensões e significados ênicos até então fora do meu prisma de observação. Dade (2012), na sua procura por verificar a autenticidade dos ritos e a sua permanência num contexto urbano e de “modernidade”, dentro do entendimento que o autor tem de urbanidade e “modernidade”, incitou-me a trilhar por caminhos contrários aos seus e, mostrar através de ontologias locais, que jamais foi preocupação dos *Makondes* manter a autenticidade nos seus preceitos e práticas culturais, pelo menos nos que me propus estudar. Os *Makondes* no passado celebravam a volta das iniciadas dos ritos com bebidas feitas a base de grãos e frutos locais, atualmente não são raros os *Makondes* que celebram a volta das filhas da iniciação com garrafas de Whisky com 12 anos de idade. Parece-me que Dade deve compreender o discurso dos “mais velhos” *Makondes*, como um projeto de “manutenção” da autenticidade de preceitos e práticas culturais no jogo político complexo de reinvenção, intermitência e reedificação de identidades étnicas num contexto multiétnico e multicultural correspondente ao Moçambique atual.

De igual modo, Dade fez-me questionar sobre qual é o entendimento que temos do que chamamos “modernidade”. A modernidade que Dade se refere corresponde e abarca questões identitárias e históricas contemporâneas? Será que a modernidade que o Dade se refere toma em consideração o fluxo intenso de ideias e pessoas circulando pelo mundo, tornando as culturas híbridas?

As questões levantadas a partir do posicionamento de Dade ainda se encontram sem as devidas respostas. Aliás, preferi que tais inquietações ficassem sem respostas e que me servissem apenas como referência do lugar a não ser alcançado durante a pesquisa – o de essencializar preceitos, práticas culturais e grupos étnicos – tornando o pesquisador um produtor de histórias únicas e verdades inquestionáveis.

Deixando de lado a minha discórdia intelectual com o Dade, retomando a justificativa da escolha dos ritos de iniciação como a temática motriz do meu projeto de mestrado, importa frisar que a princípio a minha proposta de dissertação abrangia apenas um ritual de iniciação feminina do Norte de Moçambique. Queria estudar *Unyago*, ritos de iniciação feminina na Província do Niassa. Normalmente quem passa pelo *Unyago* são meninas com idades compreendidas entre os 8-16 anos, pertencentes, no cômputo geral, às etnias *Nhandja*, *Ajauas*. Com o tempo, devido às inconstâncias teóricas e os deslocamentos existenciais necessários para produzir teorias sobre o *outro*, senti-me seduzido a estudar os *Makondes* no Sul de Moçambique. Sendo assim, criei condições para que pudesse observar, interpretar e estudar o *N'goma*, ritos de iniciação feminina de origem *Makonde*.

Numa postura de exorcizar fantasmas que me eram familiares, comecei por desconstruir tudo o que tinha como certo e confortável. Confrontei os estudos da WLSA com a obra de Signe Arnfred (2011). Até então, como me referi, à dada altura do texto, a minha proposta de mestrado tinha como referência o trabalho das brilhantes e talentosas estudiosas da WLSA. Como efeito das discussões, deslocamentos intelectuais e existenciais exigidos pelo PPGAS, acabei por tencionar o que tinha como certo. Antes da desestabilização epistêmica, causada pelas questões levantadas pelos professores e colegas do PPGAS, tinha a nítida sensação de que em diversas partes do mundo, independentemente das ontologias e cosmologias locais, as mulheres tinham em comum a condição de subalternidade e renúncia de seus direitos. Essas mulheres, de forma consciente ou inconsciente, submetiam-se a uma ordem que estruturava o mundo hierarquicamente, valorizando os homens em detrimento delas. Tal como eu pensava antes de ingressar no PPGAS da UFRGS, Sylvie Desautels, feminista e solidária com a causa das mulheres em Moçambique, no prefácio por ela feito da obra “Reconstruindo Vidas: estratégia de mulheres sobreviventes de violência doméstica (2006)”, deixa claro, a partir da sua vivência em Canadá, que em Moçambique, Canadá e em outras partes do mundo, a luta pelos direitos da mulher é fundamental, pois é universal. Diz-nos ela que:

Estas palavras de mulheres sobreviventes de violência abalaram-me e tocaram-me profundamente. São também palavras semelhantes às que ouvi na minha terra, o Quebeque, em Canadá. Uma vez mais, se prova que a luta das mulheres pelos seus direitos fundamentais é universal (WLSA, 2006, p.1).

Fazer uma comparação entre Moçambique e Quebeque, somente através das palavras das mulheres sobreviventes de violência doméstica em Moçambique é escamotear a história

da luta das mulheres por direitos iguais nos dois países, também é ignorar o resultado dessas lutas. De igual modo, parece-me que falta a comparação elementos históricos e sociológicos que nos permitam inferir semelhanças e dessemelhanças contextuais entre a luta das mulheres em Moçambique e em Quebeque. No entanto, a falta de dados, elementos históricos e sociológicos para inferir a existência de “algum” projeto universal comum entre a luta de mulheres em Moçambique e em Quebeque não me causa estranheza, uma vez que pensar as “realidades” sociais moçambicanas através de projetos, demandas, lutas, teorias e categorias universais, sem ressaltar o contexto e as endogeniedades locais, virou um *modus operandi* na academia moçambicana.

Em 2008 Osório e Silva lançam, sob a chancela da WLSA Moçambique, a obra “Buscando sentidos – Gênero e sexualidade entre jovens estudantes do ensino secundário, Moçambique”. Na obra em questão, sente-se uma influência de Ortner (1978), principalmente pela naturalização do binômio público/privado. Segundo as autoras, a divisão entre o público e o privado é crucial na divisão de trabalho e na formação das identidades juvenis em Moçambique. O livro aborda vários aspectos e é rico em detalhes sobre formação de identidades juvenis e sexualidade entre este público. Sobre os ritos de iniciação, estas mostram que apesar de a temática ter sido abordada com algumas reservas – devido ao caráter secreto dos rituais de iniciação feminina – pode-se depreender fazendo referência às mulheres entrevistadas que:

As que expressaram a sua opinião apresentaram uma posição de conformismo com a naturalização dos papéis de gênero, tratando como positiva a subalternização da mulher como objeto de prazer, obediente e para servir o homem, de acordo com os ensinamentos recebidos durante o ritual de iniciação [...] (OSÓRIO; SILVA, 2008, p.159).

A obra de Osório e Silva, acima aludida, novamente mostra a despreocupação com o lugar de produção das teorias. Baseando-se na teoria feminista do patriarcado, as autoras pouco afluam elementos cosmológicos e ontológicos que exaltaria a diferença das mulheres moçambicanas em relação às demais descritas no trabalho de Ortner (1978) ou Rosaldo (1974). A pergunta que não quer calar, estimulada pelas provocações levantadas em 1993 pelo pequeno artigo de Suelly Kofes “Categorias Analítica e Empírica: gênero e mulher: disjunções, conjunções e mediações” é: mulher é uma categoria universal?

Até então, identificava-me com o trabalho desenvolvido pela WLSA. Pelos debates que desenvolvia e, pela literatura a que tive acesso no PPGAS, tive que aceitar que a linha

teórica que embasava o meu pensamento não entrava em consonância com a realidade que observava e com os dados etnográficos de que dispunha. Tais dados evidenciavam formas específicas de matrifocalidade e agência feminina nos grupos étnicos em questão. Os dados mostravam-me comunidades onde as mulheres têm poder umas sobre outras e sobre alguns homens. Convivi e ainda convivo com mulheres da minha família que conhecem e vivenciam cotidianamente o *Unyago* e o *N'goma*. Essas mulheres da minha família, que brincavam, discutiam e debatiam assuntos diversificados comigo, eram pessoas tidas por mim como conformadas e subalternizadas. Acreditava, de certo modo, que as mesmas estavam alienadas a uma ordem androcêntrica, inculcada nelas durante os ritos de iniciação feminina.

Nunca havia perguntado às minhas primas se a questão da existência de uma hierarquia fundada na distinção de papéis sociais e pela diferença morfológica e social do sexo era um problema relevante para elas? Como havia assumido antes, o meu entendimento de gênero estava muito atrelado à linhagem teórica e militante que concebe a dominação masculina como algo universal. Foi preciso que me deslocasse não apenas fisicamente, mas, acima de tudo, intelectualmente, para um espaço sociopolítico diferente da academia moçambicana para que compreendesse a partir do embate de ideias, posicionamentos e linhagens teóricas distintas da minha, dentro do PPGAS da UFRGS, que não conhecia Moçambique, não da maneira que achava conhecer e que realmente os dados que eu trazia mostravam uma forma de agência feminina.

O olhar preconceituoso e de desconfiança que tinha dos ritos de iniciação feminina em Moçambique, como estáveis, fixos, atemporais, e reprodutores do patriarcado abriu espaço para um olhar que procura compreender e dialogar com o *Unyago* e o *N'goma* enquanto instituições sociais instáveis, fluídas, híbridas, com história e dinâmica própria, pois, “as culturas são como os rios: não se pode mergulhar duas vezes no mesmo lugar, pois estão sempre mudando” (SAHLINS, 2004, p.6). Os ritos de iniciação são algo muito presente na vida cotidiana dessas comunidades. Fazem parte dos valores e das ontologias que regem a vida dos indivíduos que pertencem aos grupos étnicos mencionados.

Ora, nossa vida é permeada por valores, por modelos, por quadros normativos e por símbolos que nos orientam a escolher de entre tantas posturas, maneiras de ser e de estar as que permitem vislumbrar formas diferenciadas de se afirmar como membro de um grupo específico. Os ritos de iniciação em algumas sociedades africanas desempenham um papel importante na educação sexual dos jovens e no conhecimento que os mesmos adquirem do seu corpo. Além disso, os ritos de iniciação seriam os responsáveis pela passagem da fase da

“*inocência*” para a fase adulta. *Inocência*, conforme me definiu uma das minhas interlocutoras, é o termo usado para descrever a fase onde não se diferencia os homens das mulheres, onde as crianças têm brincadeiras sem nenhum caráter sexual.

Medeiros (2007) enfatiza que a iniciação dos jovens, através dos ritos de iniciação, acima de tudo, é o que confere um estatuto diferenciado dos demais na vida adulta. A iniciação era a prova primária de que um homem estava preparado para ser pai, caçador, pescador ou marido. Os ritos de iniciação ganham feições e formas distintas variando de sociedade para sociedade, uma vez que são estruturados a partir de um aparato material, simbólico e histórico que os transformam em imperativos identitários dentro dos contextos em que são gerados.

Em Moçambique, os ritos de iniciação no geral e os de iniciação feminina em particular, desempenham um papel fundamental na construção do sentimento de pertença grupal e na atribuição de funções e papéis sociais diferenciados aos rapazes e às raparigas. Segundo Andrade et al. (1998), os rapazes, diferentemente das raparigas, são educados nas suas comunidades a serem esposos, líderes comunitários e chefes de famílias, ao passo que as raparigas são educadas a serem boas esposas, mães e donas de casas.

É no *Unyago* e no *N'goma* que, ao ver de muitas raparigas, se aprende a conhecer o seu corpo, saber onde tocar para dar e sentir prazer, o que fazer com o corpo feminino em presença de corpos masculinos. De igual modo, se aprende a destrinçar corpos a partir de categorias de gênero, gerontocracia e outras formas de hierarquia existentes na comunidade. Como expressou uma das minhas interlocutoras:

Aprendemos muito no *Unyago*, antes de entrarmos lá éramos crianças. Brincávamos na maior inocência entre homens e mulheres. Depois fomos ensinadas que existem perigos de juntar homens e mulheres nas mesmas brincadeiras. A mulher não pode sentar de qualquer maneira à frente de um homem, se não vai provocar algumas reações nele. Existem formas de se comportar, se vestir, se posicionar perante a um homem. Isso é fundamental saber, para definir o nosso lugar na comunidade (Entrevista realizada em casa de Marta, em Lichinga. 3-12-2011).

Para muitos rapazes/raparigas e comunidades os ritos de iniciação têm uma dimensão social, simbólica e política extremamente relevante para a vida cotidiana destes no seio do grupo étnico e em outros espaços de interação social. Não obstante tal visão mostrar-se pertinente para algum quadrante da sociedade moçambicana, existem outras vozes, não menos sonantes, que retratam os ritos de iniciação feminina como uma extensão de uma ordem

androcêntrica. Esta visão, que configura o mundo entre homens “dominadores” e mulheres “despossuídas” alcança outros canais e espaços através do movimento feminista, setores da sociedade civil e grupos de interesse e pressão, que defendem direitos iguais entre homens e mulheres na “sociedade” moçambicana.

O discurso que vilipendia os ritos de iniciação feminina perpassa diferentes setores e agendas de grupos distintos da sociedade civil e agências de desenvolvimento em Moçambique. Amiúde, em projetos de pesquisas, consultorias, projetos de monitoria e avaliação de programas, sob tutela destes, se enfatiza a visão segundo a qual os ritos de iniciação prejudicam a emancipação da mulher e diminuem o horizonte de possibilidades da mesma.

Na Zambézia, as raparigas e os rapazes a partir dos 10 anos fazem ritos de iniciação. Para as raparigas isso significa que após os ritos são consideradas aptas para casar e os casamentos precoces originam a saída das raparigas da escola, muitas vezes antes de completarem o primeiro grau de ensino (UNFPA, 2006, p. 10).

Os distintos grupos de pressão e de interesse da sociedade civil através de *lobbies* políticos procuram influenciar políticas e programas do governo de Moçambique. Para além da pressão da sociedade civil, existem acordos ratificados internacionalmente e a nível regional que fazem com que o governo (re)direcione, (re)elabore e repense a equidade de gênero, desigualdade e programas de incentivo para emancipação da mulher e *empoderamento*<sup>5</sup> da mesma. A constituição de Moçambique consagra direitos iguais para homens e mulheres.

O Estado moçambicano adotou a plataforma de Beijing e outras declarações multilaterais concernentes à Igualdade de Gênero e Promoção do Estatuto da Mulher com dimensão internacional e continental. Nos planos de ação para redução da Pobreza Absoluta (PARPA I e II) o governo de Moçambique prestou uma atenção especial às mulheres e crianças, por achar que estas se encontram numa situação frágil e delicada, agudizada pelas condições econômicas e pelo aparato sociocultural que as cerceiam. Em auxílio ao governo de Moçambique, muitas agências multilaterais de desenvolvimento, organizações da sociedade civil e ONGs nacionais e internacionais têm prestado apoio material e imaterial ao governo. Fornecendo-lhe as condições necessárias para implementar os acordos ratificados; deslocando

---

<sup>5</sup> Perkins e Zimmerman (1995, p. 1) definem o empoderamento como “um construto que liga forças e competências individuais, sistemas naturais de ajuda e comportamentos proativos com políticas e mudanças sociais”. No debate sobre gênero em Moçambique o termo é usado para explicar os projetos políticos e sociais que visam dar visibilidade aos discursos produzidos pelas mulheres. Nestes estudos, o termo muitas vezes aparece para explicar a necessidade que há de acabar com a hegemonia do homem enquanto produtor de cultura.

quadros e técnicos capacitados de países ocidentais, para monitorar e coordenar projetos em Moçambique e, desenhando projetos ou financiando programas que visam ajudar mulheres e crianças em situações desfavoráveis no país.

O fundo das Nações Unidas para infância (UNICEF), no relatório de avaliação do impacto do PARPA II (2006-2009), apesar de apontar melhorias significativas no combate das assimetrias de gênero mostra, no que tange ao *empoderamento* das mulheres, que o governo não registrou avanços significativos. Sobre este aspecto, o relatório nos diz:

O índice de Desenvolvimento ajustado ao Gênero (IDG) – o qual reflete o nível de desigualdade entre homens e mulheres – melhorou de 0.3 em 2003 para 0.4 em 2008, no entanto, ainda se encontra muito abaixo e longe de alcançar a igualdade do gênero no desenvolvimento humano (UNICEF, 2009, p.4).

As constatações feitas pela UNICEF são partilhadas também por agências multilaterais de desenvolvimento, por ONGs e por algumas instituições da sociedade civil moçambicana. Por conta disso, existe uma demanda enorme por estudos de cunho socioantropológicos que mostrem como sistemas normativos e ontológicos produzidos pelas comunidades, sobretudo a das regiões periféricas do país, estruturam papéis sociais com base na hierarquia de gênero.

Neste âmbito, surgem inúmeras pesquisas patrocinadas pela sociedade civil e pelas agências multilaterais de desenvolvimento, que não apenas denunciam todos os preceitos e práticas culturais que, a seu ver, condenam as mulheres a uma ordem androcêntrica, como pressionam para que tais preceitos e práticas sejam combatidos vigorosamente. Esses preceitos e práticas culturais devem ser combatidos porque, segundo a sociedade civil e as agências multilaterais de desenvolvimento, prejudicam um direito humano universal – a igualdade entre os homens e as mulheres. Porém, se observa que não é apenas este direito que está em jogo. A discussão abrange direitos humanos ligados ao respeito à infância, abusos e maltrato das crianças.

Especificamente sobre os ritos de iniciação, entendidos como uma forma androcêntrica de se ver e estruturar o mundo, discursos acadêmicos inflamados surgem em desabono dos mesmos.

Segundo Blanco e Domingos (2008), as raparigas, aquando do aparecimento dos primeiros ciclos menstruais e devidamente autorizadas pelos pais, são encaminhadas ao *Unyago*, no sentido de aprender como cuidar do seu corpo, aprender os significados e as potencialidades do corpo feminino. Ainda de acordo com as autoras, os discursos produzidos

pelos responsáveis pela iniciação procuram transmitir valores e modelos que explicam e perpetuam a hierarquia existente na comunidade – mais velhos sobre os mais novos e dos homens sobre as mulheres.

Nesta ordem de ideias, os ritos de iniciação não possibilitam que a rapariga se desvencilhe das estruturas sociais de dominação masculina que a impossibilitam de reestruturar, negociar e (re)significar, fora do modelo que perpetua a hierarquia existente na comunidade, o seu cosmo circundante. O que pode incluir a sujeição da mulher e submissão desta ao patriarcado.

Atualmente, assiste-se a radiação de discursos e teorias de gênero, com ênfase na dominação masculina, para outros campos de produção de conhecimento. A estudante da Escola Secundária de Nampula, Edna Mavila, de 18 anos, arrecadou o maior prêmio literário do ano de 2013 para estudantes com 12.º ano concluído em Moçambique. Edna narra a sua história, nos conta como depois de ser submetida aos 14 anos de idade aos ritos de iniciação, o seu pai a obrigou a casar-se. Edna conta que foi obrigada a abandonar a escola por que seus familiares já a consideravam uma mulher e não mais uma menina. Ela fala da sua história e a de mais mulheres que, como ela, foram obrigadas a desistir de seus projetos para seguirem determinadas posturas e maneiras de ser que as comunidades impõem violentamente às mulheres.

A partir do exposto acima, pode-se depreender com alguma cautela que existe uma visão, muito disseminada e debatida no campo acadêmico, político e militante, segundo a qual muitos dos preceitos e práticas culturais, dos quais os ritos de iniciação feminina são os mais visíveis e importantes, estruturam os papéis sociais atribuídos aos homens e às mulheres nas diferentes comunidades moçambicanas, reforçando as desigualdades e assimetrias entre estes. Tal visão, também sustenta que a existência desses preceitos e práticas culturais mina o esforço empreendido pelo governo, pelas agências multilaterais de desenvolvimento, pelas ONGs e pela sociedade civil na luta pelos direitos da mulher e o *empoderamento* desta em Moçambique.

A meu ver, a história de sofrimento de Edna e de outras mulheres não anula a história das que veem no *Unyago* e no *N'goma* uma possibilidade real ou fictícia de conhecer a história da comunidade e de obter conhecimentos, através dos quais se podem negociar e (re)significar posturas, maneiras de ser e agir nas comunidades. A história de Edna não representa a de primas e amigas minhas que a partir do *Unyago* e do *N'goma* tiveram a possibilidade de conhecer os símbolos e os significados compartilhados pelas mulheres

iniciadas de seus grupos étnicos, o que lhes possibilitou que entrassem no *ficar em casa* e tivessem acesso a mecanismos e dispositivos simbólicos de manutenção do poder feminino em seus respectivos grupos.

De igual modo, sou impelido a aceitar que tais debates e visões sobre gênero em Moçambique reduzem explicações, entendimentos, cosmologias e sistemas de valores locais a meras “sobrevivências” de períodos históricos onde mulheres eram silenciadas e não tinham nenhum poder de decisão. Retratar o *Unyago* e o *N’goma* como reprodutores de uma ordem androcrática parece-me academicamente incoerente e redutor, acaba por ser hermeneuticamente pouco relevante, uma vez que generaliza, classifica e tipifica as ações dos indivíduos sem necessariamente explicitar que esse exercício, no caso concreto, acadêmico e militante, é apenas uma de tantas possibilidades de contar histórias sobre corpos femininos, sexualidade e construção de identidades étnicas em Moçambique. Na mesma linha de pensamento, assumir que imputar determinadas funções aos ritos de iniciação, como se existissem apenas para manter uma hegemonia, contra-hegemonia, dominação ou subordinação, acaba por reduzir a explicação existencial destes, impossibilitando um entendimento mais holístico dos mecanismos através dos quais se estruturam os ritos de iniciação na atualidade e que importância estes têm para as pessoas das comunidades nas quais são praticados.

Assim sendo, suportado pelos diferentes entendimentos sobre a questão de gênero em Moçambique, acredito, a título de contribuição ao trabalho feito pelas investigadoras da WLSA Moçambique, que se precisa, assumindo um termo usado por Pinho (2012), descolonizar o feminismo em Moçambique. Sendo um pouco mais ousado que Pinho, direi que se precisa também descolonizar os pressupostos fundantes da categoria de gênero em Moçambique, de modo a pensarmos se as desigualdades e hierarquias entre homens e mulheres, vistos na perspectiva de relações de gênero, constituem problemas para as pessoas que estudamos ou são problemas criados e projetados pelo(a) investigador(a) na vida desses sujeitos?

Portanto, no presente trabalho, através de um estudo etnográfico em comunidades matrilineares praticantes dos ritos de iniciação feminina em Moçambique, problematizo o debate sobre as questões de gênero em Moçambique. Também discuto a relevância da aplicação de teorias, conceitos e expressões analíticas cunhadas no ocidente para explicar contextos outros, onde existem formas outras de construir identidades e papéis sociais a partir

de noções como a de *ficar em casa*, expressão fulcral para entender agência feminina nas mulheres Makondes.

#### **1.4. Apontamentos sobre questões teórico-metodológicas relevantes no estudo**

Alguns conceitos e categorias foram acionados na explicação das ontologias e epistemologias que dão sentido à vida cotidiana dos *Ajauas, Nhandjas e Makondes*. Por ora, importa salientar qual é o significado atribuído a dois deles, que frequentemente menciono no texto: *comunidade e culturas intermitentes*.

Uso o conceito de *comunidade* no texto como um artifício para dar forma à investigação de aglomerados humanos (BRANDÃO; FEIJÓ, 1984). Nesta ordem de ideias, assumo que ao invocar o conceito não pretendo, de modo algum, transmitir a ideia de algo fechado, imutável, atemporal. Pelo contrário, refiro-me a um construto analítico, sociopolítico que serve para descrever, explicar e entender como membros de aglomerados humanos se autodefinem como pertencentes a uma entidade dinâmica, com história e identidade étnica.

O conceito de *culturas intermitentes*, por mim empregado, designa a imposição às comunidades de modelos de desenvolvimento alienígenas pelo Estado e ONGs/agências multilaterais de desenvolvimento. Estes modelos desenvolvimentistas surgem através de programas de desenvolvimento humano, políticas de saúde pública e ideais humanistas universais que passam a serem aplicadas às comunidades locais sem necessariamente observar se estas estão dispostas a aceitá-los ou não. Esses modelos desenvolvimentistas também surgem através de acordos ratificados entre o governo e os seus parceiros nacionais e internacionais. No computo geral, são discursos produzidos pelas ONGs e agências de desenvolvimento em Moçambique sobre quais práticas culturais locais são aceitáveis ou não. Normatividades construídas a partir da atual conjuntura sociopolítica mundial, que tem nos direitos humanos um mostruário de cidadania e boas práticas de governança de coletividades e indivíduos.

O adjetivo *intermitente* foi cuidadosamente selecionado para designar algo interrupto, intervalado, descontínuo e sem concomitância, produto de imposição exterior à comunidade, que faz com que preceitos e práticas culturais se encaixem a curto espaço de tempo a ideologias, políticas, planos, modelos administrativos que por vezes são implementados e impostos nas comunidades em simultâneo, em substituição, em oposição ou, em casos em que se admite a falência do modelo, em correção um do outro, em períodos

pouco expressivos – 3, 5, 10 anos de tempo cronológico. Isso faz com que surjam novas formas de configurações e arranjos culturais de caráter “momentâneo” e “circunstancial”, que a dados momentos são incentivados e disseminados e, em outros momentos, são combatidos e “excomungados”.

Por mais que as comunidades tenham como referências práticas e preceitos culturais oralmente transmitidos pelos seus ancestrais, há sempre uma necessidade de (re)significá-los e (re)estruturá-los perante demandas e exigências do Estado. Em períodos de menos de dez anos, o Estado, refém do recebimento de recursos externos, impõe modelos de desenvolvimento diversos e por vezes contraditórios, o que faz com que “culturas locais” se vejam numa posição frágil de adequar, ceder e renunciar determinadas práticas como forma de evitar atritos maiores com o Estado e seus parceiros.

Se olharmos com atenção os pressupostos políticos e ideológicos de construção do “homem novo” por parte da FRELIMO (PINHO, 2012; CABAÇO, 2007; THOMAZ, 2002; MACAGNO, 2001) podemos localizar, histórica, social e politicamente o embrião da produção de *culturas intermitentes* por parte do Estado moçambicano.

O Moçambique que aqui construo é uma *ficção persuasiva* (STRATHERN, 2013). Com efeito, o ato de (re)construir etnograficamente um contexto onde pessoas, casas, objetos, ritos e rituais ganham vida, representa uma artimanha ou artifícios e estratégias linguísticas, por mim criados para tornar dialógicas duas formas de conhecimento que, como já havia dito antes, coloco em registros e temporalidades discursivas diferentes – conhecimento científico e o conhecimento tradicional comunitário – sem pretensões ambiciosas de criar uma metateoria que abarque tanto as ontologias de um como as de outro. Pelo contrário, cabe-me como etnógrafo, como observa Goldman proceder a “construção de teorias etnográficas, que não se confundem nem com teorias nativas, nem com possíveis teorias científicas” (GOLDMAN, 2006, p.1).

Esse tipo de postura fez com que eu encarecesse as pessoas que disponibilizaram o seu tempo para conversar comigo, não apenas como interlocutores. Os sujeitos da minha pesquisa são os meus parceiros de construção de conhecimento. Os anciãos, as mulheres, os mestres, as matronas, os esposos e filhos destes e, todas as pessoas que me explicaram sobre os mecanismos e dispositivos acionados nos ritos de iniciação para a construção social dos corpos femininos, foram autênticas bibliotecas ambulantes a que na realização do trabalho me segurei nelas como muletas para me sustentar intelectualmente.

As fotos que aqui apresento são do jurista Aspirine Katawala, figura rara, que tem dedicado o seu precioso tempo a documentar, registrar e analisar preceitos e práticas ritualísticas comunitárias da região do Norte de Moçambique, de modo a dar-lhes cidadania e visibilidade no país e internacionalmente. Aspirine tem estado a trabalhar sobre os ritos de iniciação masculina e feminina a mais de 8 anos em Lichinga e outros pontos periféricos da província de Niassa. As fotos que aqui apresento foram tiradas por Aspirine entre os anos de 2008 e 2013. Não coloco a localidade e a data específica em que estas foram tiradas para evitar atritos entre os mestres e as matronas responsáveis pelos ritos e as autoridades estatais e seus parceiros na implementação de políticas de igualdade de gênero em Moçambique.

Ao invés de usar a divisão dos ritos em três fases – separação, margem e agregação, tal e qual fez Van Gennep (1975) – traduzi algumas expressões êmicas para o português e, tomando-as como referência, dividi os ritos de iniciação feminina em três etapas distintas, porém sequenciais: Pré-Ritual, Os Ritos e o Pós-Ritual.

O presente trabalho se encontra dividido em cinco capítulos. Os títulos e subtítulos foram escolhidos sugestivamente para evocar a ambiência, dando cor, cheiro e gosto aos diversos rituais e às suas respectivas etapas preparatórias. A ausência de fotos dos ritos de iniciação feminina *Makonde* se deve ao compromisso que fiz com os responsáveis pelos rituais deste grupo étnico. Tratando-se de rituais secretos, sagrados e muito combatidos, as fotos deslocadas do seu contexto de produção podiam criar para eles imbróglis maiores com as autoridades moçambicanas e com outras pessoas que não tivessem apenas o interesse de compreender os motivos da realização de tais rituais. Também por este motivo, para garantir o anonimato de meus interlocutores, nomes mencionados no texto são fictícios.

Além do presente capítulo, primeiro capítulo que introduz o problema a ser estudado, este trabalho apresenta outros quatro mais. O segundo capítulo corresponde à visão histórica da disputa travada em torno dos corpos em Moçambique. Sigo uma linha que evidencia rupturas e continuidades discursivas entre a política colonial, a FRELIMO e o surgimento das ONGs e agências multilaterais de desenvolvimento em Moçambique. Sobre a política colonial elaboro o meu discurso a partir da construção da diferença entre o colono e o nativo, tendo como pano de fundo a análise de dispositivos legais e categorias jurídicas como indígena, vadio, amoral, que justificavam a missão civilizatória portuguesa em Moçambique. No mesmo diapasão abordo a política ideológica de “matar a tribo para construir a nação”, política esta desenvolvida pela FRELIMO, no período pós-independência com intuito de construir o “homem novo” e disciplinar os corpos dos cidadãos moçambicanos. Ainda neste

capítulo estabeleço continuidades entre a visão do colono com a da FRELIMO e das ONGs/agências multilaterais de desenvolvimento sobre o controle dos corpos e práticas culturais inerentes à construção social destes.

No capítulo seguinte, correspondente ao pré-ritual, situo-me como alguém que procura ser recebido nessas comunidades de saber, como um neófito ávido em conhecer os conteúdos disseminados nos rituais e o motivo da existência dos ritos de iniciação feminina. Situo os membros destas comunidades como sujeitos históricos, narrando os dias que antecedem os rituais e o meu encontro com os responsáveis pelos ritos de iniciação. Estes introduziram-me à ontologias e epistemologias complexas sobre corpo, sexualidade e hierarquias comunitárias.

No quarto capítulo descrevo o pensamento que sustenta as narrativas sobre os rituais, mencionando os dispositivos e mecanismos sociais acionados na construção dos corpos femininos. Neste ponto, é possível vislumbrar um diálogo maior entre ontologias e epistemologias nativas e científicas, possibilitando outros entendimentos sobre gênero, corpo, sexualidade e concepções sobre a noção de pessoa.

No quinto e último capítulo, à guisa de conclusão, discuto as estratégias adotadas na construção do texto e os confrontos epistêmicos por mim enfrentados na crítica e textualização de ontologias e epistemologias não ocidentais. Mostro como os dados etnográficos obtidos nos ritos de iniciação questionam teorias e conceitos ocidentais que sustentam os debates sobre questões de gênero em Moçambique.

## CAPÍTULO 2

E então, um belo dia, a burguesia foi acordada por um choque terrível: as gestapos em plena atividade, as prisões cheias, os torturadores inventando, refinando, discutindo ao redor dos cavaletes (...)

As pessoas se espantaram, ficaram indignadas. Diziam: “Que coisa estranha!

Bah! é o nazismo, isso não vai durar!” E esperaram, alimentaram expectativa; e esconderam de si próprios a verdade, ou seja, que é mesmo uma barbárie, mas a barbárie suprema, aquela que coroa, que resume o cotidiano de todas as barbáries; sim, é apenas o nazismo, mas antes de sermos as suas vítimas, fomos os seus cúmplices; este nazismo aí, nós o apoiamos antes de sofrer o seu peso, nós o absolvemos, fechamos o olho, o legitimamos, porque, até então, ele só tinha sido aplicado a povos não europeus; este nazismo, nós o cultivamos, somos responsáveis por ele, por seus disfarces, por sua penetração, sua infiltração, antes de absorvê-lo pelas águas avermelhadas de todas as fissuras da civilização cristã e ocidental.

**Aimé Césaire**, *Discours sur le colonialisme*, pp.14-15.

## 2.1. O que a história oficial não nos conta, os silêncios nos revelam!

A colonização de Moçambique foi construída tendo como justificação ideológica e moral a missão civilizatória. O colono português acreditava ser diferente e superior ao nativo. Essa crença fez com que o colono construísse-se a diferença a partir da categoria do *indígena*.

A definição de *indígena* usada no texto ampara-se no Decreto publicado aos 27 de setembro de 1894, que os define como sendo: “todo aquele nascido em ultramar de pai e mãe *indígena*, que não se distinguem pela sua *instrução* e *costumes* do comum da sua raça”. Antes de explicitarmos a construção da diferença a partir da categoria *indígena*, importa falar brevemente sobre o processo de colonização de Moçambique, de modo a fornecer o panorama geral das políticas e dos discursos que estavam em jogo na construção de tal diferença.

Moçambique foi colonizado por Portugal. Alguns historiadores lusófonos, exaltando os feitos do império colonial Português, acreditam de tal modo que disseminam dados que apontam para uma colonização correspondente a quase meio milênio. Historiadores moçambicanos, não menos nacionalistas que os de Portugal, trazem para o debate dados que apontam para menos de dois séculos de subjugação e dominação efetiva portuguesa. Ora, entre o fato histórico e o fato fruto da ficção, pouco importa discernir qual corresponde a “verdade” ou “inverdade”. Parto do princípio que “verdades” ou “inverdades” são sempre construtos contextuais e circunstanciais, movidos por jogos políticos de determinados grupos de interesse.

Polêmicas à parte, no presente estudo atendo-me em trabalhar com dados fornecidos por obras históricas, literárias e monográficas que versem sobre a temática aludida sem proceder a uma crítica da fonte “apurada”.

Os manuais sobre história de Moçambique dizem que a presença portuguesa até o século XVI estava circunscrita ao litoral, particularmente em Sofala 1505 e na ilha de Moçambique em 1507. Numa primeira fase, os portugueses se fixaram como mercadores, e somente mais tarde como colonizadores.

A expansão mercantilista foi feita por mercadores cristãos que tinham nos cruzados a maior referência de sacrifício e de entrega abnegada à devoção e fé cristã. Essa expansão conjugou interesses marítimos com o dever moral de espalhar a religião cristã para povos “selvagens”. Os relatos que eram feitos dos nativos exaltavam o seu lado exótico, “amoral” e pagão, criando uma pseudo justificativa para a colonização destes. Como ressalva Cabaço, “a relação estabelecida era, pois, uma relação antitética que só se poderia resolver pela supressão

da condição de selvagem: era preciso desestruturar uma cosmogonia para substituir por outra” (CABAÇO, 2007, p.111).

Portella (2006) mostra como foi implantada a estratégia ideológica colonialista portuguesa de retratar o *outro* não ocidental como inapto mental, bárbaro e ocioso. O autor analisa os relatos de dois administradores coloniais portugueses da colônia de Moçambique – Inácio Caetano Xavier e Francisco José de Lacerda e Almeida.

Para Xavier (1758), citado por Portella, esses bárbaros não passavam de seres primitivos à espera da civilização. No mesmo plano discursivo situa-se Almeida (1798), retratando esses povos como saqueadores, irracionais e inclinados quase que naturalmente para a pilhagem.

Perguntei a um criado meu pelo motivo daquela novidade e me respondeu que os cafres estavam tirando do rio panelas, galinhas e peixe seco; isto dizia porque não via que uma pequena canoa, ou almadia como aqui chamam estava escondida com a proa do balão por ser a vala mais estreita, como fica dito. Não pude deixar de rir com a simplicidade do criado em supor que o rio dava panelas, galinhas e peixe seco. Informando-me da causa, disse-me o língua que os cafres tinham por costume roubar todas as almadias que encontravam quando tinham a fortuna de andar na companhia do ilmo. Sr. Governador. Mande logo fazer fiel entrega do que se tinha roubado, e fui obedecido de má vontade. Todavia, fiquei julgando que com esta fraca desculpa queriam encobrir o seu uso e costume de furtar quando podem; mas informando-me com alguns principais moradores, que por obséquio me quiseram acompanhar por alguns dias, da verdade do que eles diziam o confirmaram e ajuntaram, pois a mesma almadia foi outra vez roubada pelos cafres do balão que se seguia. Dei então outras ordens e providencias para que estes piratas não continuassem a fazer os seus roubos e saque geral (PORTELLA, 2006:338).

Os relatos parciais dos mercadores, administradores e missionários coloniais estavam imbuídos de certo pessimismo em relação aos hábitos e costumes desses povos. Como solução, esses relatos apelavam para que os dirigentes portugueses, residentes na metrópole, não se esquecessem dos ideais humanitários que moralmente fundavam a “missão civilizatória” ocidental.

Assim o permita este Senhor todo o poderoso, pois na verdade está é uma vila de levantados, desobedientes, e malcriados e de inimigos recíprocos do Estado e de Deus, de supersticiosos no último grau de perfeição, de invejosos, de ladrões e enfim um distrito de onde se acham todos os vícios e nenhuma virtude. [...] Sendo certo que deus abençoa toda a boa obra, e medra tudo o quanto se faz com os olhos no Senhor, como pode prosperar esta colônia sendo o centro das injustiças, crueldades, barbaridades e impiedades? Atrevo-me a asseverar que os portugueses nesta colônia são

mais bárbaros do que os cafres, porque estes obedecem as ordens do seu soberano com a pontualidade capaz de servir como exemplo, e não se pode chamar barbara a nação que por falta de conhecimento comete alguns erros, que são bárbaros entre as nações civilizadas, mas entre eles, porque o fazem segundo os seus usos e costumes, leis e inteligência. Devo finalmente dizer que nestas terras não há nem católicos, *stricte sumptum*, nem fanáticos, porque os templos sempre estão despovoados” (PORTELLA, 2006:341/342).

Ora, o apelo à missão civilizatória portuguesa patente nos relatos dos autores acima mencionados, evidencia não somente a preocupação com a moral acatólica dos nativos e a barbárie que lhe era “inata”, mas, acima de tudo, o tipo de intervenção e medidas políticas que a administração colonial portuguesa devia impor aos nativos. Ainda sobre a missão civilizatória portuguesa, Cabaço (2007) mostra que a mesma conjugava vários pressupostos que justificavam a superioridade da cultura portuguesa e a possibilidade das culturas dos “outros” melhorarem suas qualidades a partir do contato com o colono que vinha de Portugal.

De uma ou de outra maneira, os discursos proferidos pelos administradores coloniais deixavam bem claro que os súditos das colônias de Portugal eram medíocres, ociosos, com hábitos e costumes irracionais, por conseguinte, incapazes de se autogovernar. Portugal sustentava o direito histórico, a exemplo de outros países europeus, de fomentar o progresso das culturas “primitivas” em função do estágio de desenvolvimento econômico, cultural e político de que gozava.

Essas convicções e preconceitos encontraram consagração numa série de quadros legais que, justificando a política colonial de Portugal, criaram categorias legais subalternas, como foi o caso dos “*indígenas*” em Moçambique (Santos e Meneses, 2006).

Uma das figuras centrais para o entendimento das políticas coloniais e das ações administrativas a serem tomadas por parte de Portugal em relação à colônia de Moçambique foi Antonio Enes (Lisboa, 15 de agosto de 1848 — Sintra, Queluz, 6 de agosto de 1901). Nas suas observações e constatações sobre o temperamento e o comportamento dos povos de Moçambique, sobretudo os da região sul, conhecidos como *Tsonga*, a eles se refere dizendo:

[...] Há especialmente um povo, o vátua, que a civilização há-de ter que tratar como inimigo irreconciliável, porque esteriliza o chão que pisa. É o *fidalgo* da selvageria, para quem o trabalho é desdouro, glória o assassinio e a rapina direito. Cabeça que se adorne com a asquerosa rodela de cera amassada com carapinha, não se dobra a terra se não sobre o inimigo prostrado. Até ao Zambeze, o medo do vátua afugenta ou paralisa as populações débeis [...] vivem miseráveis para que a miséria os defenda da cobiça brutal da raça conquistadora. Têm a obsessão mental de Gungunhana,

chegam a abster-se das mais inocentes ações, com receio de desagradar ao onipotente régulo, como fanático se priva de puras satisfações para não ofender deus. [...] Também em muitas regiões o carácter e os costumes dos habitantes não permitem à civilização contar com eles para seus instrumentos, e é certo que os negros, todos os negros de todas as partes de África, consideram a ociosidade como o estado mais perfeito de beatitude depois da embriaguez (ENES, 1946 [1836], p. 19-21).

Era necessário, ao ver de Enes, que as autoridades tomassem cuidado com os negros de Moçambique, a ociosidade se assentava “naturalmente” em suas vidas e definia a falta de virtude destes. A ociosidade era algo hereditário. Por conta disso, as autoridades públicas deviam obrigar que os negros trabalhassem como forma de civilizá-los e afastá-los dos males seculares inscritos em seus corpos. Fica claro, como observa Cabaço (2007), que para Enes a “missão civilizatória” portuguesa devia apoiar-se em dois eixos centrais. Em primeiro lugar, o trabalho, e, em segundo lugar, a educação como complementar. Para que tal se observasse, Enes elaborou dispositivos legais para que se criassem condições para retirar da ociosidade o *indígena*. Criou, em 1893, a regulamentação de “trabalho indígena” e, em 1899, promulgou a lei laboral. Diz-nos Cabaço que, a concepção de trabalho que serve de referência para esta lei, tinha como base o regulamento de 21 de novembro de 1878, que substituíu o trabalho dos “libertos” pelo trabalho dos “contratados” sem vínculos.

A preocupação com os “libertos” começou com a abolição da escravatura, em 1868. Pensando na força de trabalho que podia se desprender dos vínculos com o colono, criaram-se condições jurídicas para que os antigos escravos, agora “libertos”, passassem para a categoria de “contratados”, ainda com vínculos com aqueles que um dia haviam sido seus proprietários.

Retomando o regulamento de 21 de novembro de 1878, um fato importante a ter em conta é que este instrumento legal criou a categoria de “vadio”, entendido como aquele que não tivesse trabalho assalariado. Sendo assim, todo “vadio” podia ser obrigatoriamente contratado. Como pontua Cabaço (2007), esta categoria foi criada em analogia à legislação vigente na metrópole, porém, como a maioria da população nativa vivia de agricultura de subsistência, estava sujeita a ser enquadrada nesta categoria. Novos regulamentos e outros dispositivos legais foram produzidos com o intuito de enquadrar, classificar e cercear a liberdade do *indígena*, tornando a sua mão de obra quase que escrava e, segregando-o daqueles provenientes da metrópole portuguesa (ZAMPARONI, 2000).

Essa segregação entre indígenas e portugueses fez com que novos elementos fossem incorporados à velha definição de *indígena*. Com efeito, o Regime Provisório para a Concessão de Terrenos do Estado na Província de Moçambique (1909) redefiniu os *indígenas* como sendo “indivíduos de cor, natural da Província e nela residente que, pelo seu desenvolvimento moral e intelectual não se afastam do comum da sua raça”. Até então, como observa Zamparoni (2000), atributos físicos não era um dos itens considerados para a construção de não cidadãos. Mas, a partir desse dispositivo jurídico, a cor passa a ser um dos motivos principais na distinção entre indivíduos brancos e não brancos.

Segundo o autor acima mencionado, passados cinco anos, em 1914, o Regulamento para Importação, Venda, Uso e Porte de Armas de Fogo definia como sendo *indígena* não somente o “filho de pai e mãe pertencentes às raças nativas da África”, mas também os que, “tendo os caracteres físicos dessas raças não podia provar descendência diferente”.

Ainda de acordo com o autor, tornou-se mais explícito que a construção de cidadãos e não cidadãos em Moçambique se assentava cada vez mais em critérios físicos e biológicos. A exceção à regra eram somente mestiços que tivessem a paternidade reconhecida pelos progenitores europeus e que tivesse recebido a educação europeia. Conforme pressões feitas na metrópole e pela pequena burguesia em Moçambique os dispositivos legais foram reformulados ou substituídos. Surge a Portaria Provincial no. -317 de 09/01/1917, durante o governo de Álvaro de Castro (Governador Geral da Província ultramarina de Moçambique, outubro de 1915 – abril e 1918).

A Portaria retomou a definição de *indígena* patente no Regulamento de setembro de 1893 Conforme consta em Zamparoni (2000), a *instrução* e os *costumes* servem com um divisor de águas. Mas a lei não parou por aí, introduziu uma série de requisitos para que, perante a lei, indivíduos considerados *indígenas* passassem a ser considerados *assimilados*.

Acreditava-se que por ser a cultura europeia superior à nativa, os indivíduos mais inteligentes e aptos acabariam por assimilar os *costumes* e hábitos civilizados, renunciando a sua tradição. Assim sendo, a lei em questão, no seu artigo 2º, define as condições para que um indivíduo ascendesse à categoria de *assimilado*: *a*) tivesse abandonado inteiramente os usos e costumes daquela raça; *b*) que falasse, lesse e escrevesse a língua portuguesa; *c*) adotasse a monogamia; *d*) exercesse profissão, arte ou ofício compatíveis com a civilização europeia ou que tivesse obtido por meio lícito rendimento que fosse suficiente para alimentação, sustento, habitação e vestuário dele e de sua família. Seria um logro acreditar que algum *indígena* estivesse em condição de ascender a tal categoria com critérios tão rígidos para as condições

da época. Poucos eram os candidatos que podiam preencher todos os requisitos. A portaria deixou de ter efeito jurídico em agosto de 1921, com a publicação de um decreto que a anulava.

Com o golpe militar de 1926, Portugal torna juridicamente efetiva a criação de não cidadãos nas colônias de Moçambique e Angola, através do Estatuto Político, Civil e Criminal dos *Indígenas* das Províncias de Angola e Moçambique. Zamparoni (2000), citando alguns argumentos patentes na lei mostra que Portugal, acompanhando os debates desabonadores sobre colonização e submissão de povos, com a edição deste estatuto, acreditava não estar a submeter o nativo a uma lei que o prejudicasse. Pelo contrário, o legislador, com tal Estatuto, pretendia criar uma lei justa que salvaguardasse o direito dos *indígenas* de preservar sua história e cultura.

Mediante forte oposição e calorosas reclamações, o Estatuto foi anulado em 1927. No entanto, com a ascensão ao poder de Antônio de Oliveira Salazar (Vimieiro, Santa Comba Dão, 28 de abril de 1889 — Lisboa, 27 de julho de 1970) nos anos de 1930, em plena crise mundial, Portugal voltou a acreditar que podia retomar a sua posição histórica de grande potência conquistadora, lembrando os velhos tempos áureos do império colonial português. Deste modo, como forma de rentabilizar ao máximo a exploração das colônias, em aliança com a Igreja católica Salazar produz o Acto Colonial e a Concordata que visavam permitir um controle efetivo das colônias e estabelecer uma ligação política e administrativa onde Portugal teria peso relevante dentro das colônias.

Devo lembrar que Moçambique, enquanto colônia sob tutela do regime republicano tinha sido um fracasso em todos os sentidos devido à falta de políticas financeiras e econômicas concisas, inflação elevada e desvalorização da moeda, presença e atuação estrangeira superior aos investimentos portugueses (NEWITT, 1997, p.390). Como estratégia para sair da crise econômica e das pretensões expansionistas britânicas no Sul de Moçambique, Salazar desenvolve um conjunto de artimanhas políticas que demonstravam inequivocamente que Portugal não tinha a pretensão de abrir mão de suas possessões além-mar.

Neste âmbito surge o Acto colonial, em 1930, inaugurando uma nova postura administrativa colonial portuguesa. Extinguindo toda a possibilidade de autonomia financeira e política das possessões ultramarinas, o Acto colonial defendia que tais possessões eram partes integrantes do império português com um tipo peculiar de administração centrada no governo de Lisboa. Isso não apenas reforçou todos os instrumentos de caráter jurídico criados

para segregar e explorar a mão de obra nativa em detrimento da burguesia local, como também fez que se reforçasse a necessidade de dar continuidade à “missão civilizatória” tanto apregoada e defendida pelos construtores do colonialismo português (NEWITT, 1997; CABAÇO, 2007; ZAMPARONI, 2000). Cabia à igreja, na visão do Estado Novo de Salazar, cuidar da educação dos *indígenas*.

No ano de 1940, depois de mais de 12 anos de negociação, fazendo valer termos por ele criado, Salazar assina a Concordata com Santa Sé, passando, com o documento, a educação dos *indígenas* para a Igreja Católica Apostólica Romana.

Importa frisar que a colonização e administração dos domínios portugueses além-mar sempre se fizeram acompanhados pela evangelização dos povos “primitivos” dessas regiões. Os manuais de história de Moçambique apontam para a presença de missionários portugueses por meados do século XVI. As traições e as clivagens entre as dinastias dominantes no império de *Mwenemutapa*<sup>6</sup> têm como um dos pivôs a evangelização dos soberanos e sua subordinação à fé cristã.

A forte presença da Igreja e sua intromissão na política administrativa a que deviam estar sujeitos os nativos dos domínios além-mar sempre foi inquestionável. Essa presença da Igreja nos destinos dos povos colonizados em Moçambique foi devidamente retratada por Pinho (2012). O autor mostra como a Igreja se opunha a toda legislação que, de alguma forma, aceitava alguns costumes e práticas nativas, justificando que a mesma legislava contra a vontade de Deus, que via na colonização um meio de extinguir tais práticas e costumes bárbaros.

Pois é de estranhar que uma nação como a portuguesa que se constituiu desde há séculos, a paladina da civilização cristã através do mundo – que recorda com título da sua mais lídima glória ter levado a civilização cristã à América, à Ásia, à Oceania e a África – que fixou na constituição como elementos fundamentais da educação moral as virtudes da doutrina e moral cristãs tradicionais do País (Arto. 420.) venha agora sancionar, codificando-os, os usos e costumes bárbaros da raça negra de Moçambique, como sejam a magia, as superstições pagãs, a poligamia, o lobolo, a iniciação ao casamento, etc.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> O **Império Mwenemutapa**, (que era o título do seu chefe) foi um império que floresceu entre os séculos XV e XVIII na região sul do rio Zambeze, entre o planalto do Zimbábue e o Oceano Índico, com extensões provavelmente até ao rio Limpopo.

<sup>7</sup> Trecho tirado da citação que Pinho (2012, pg.15) faz do Cardial da Beira (representante da Igreja Católica Apostólica Romana no período da colonização), mostrando a relutância que a mesma tinha em relação ao respeito dos costumes e práticas nativas por parte do legislador colonial.

Com a Concordata, Salazar criou condições para que a igreja tomasse a dianteira na missão de “civilizar” e de *assimilar* os nativos. Tornando-lhes cidadãos úteis e mão de obra para servir os interesses administrativos do colono. Cabaço, citando um trecho de uma carta pastoral do Cardeal Cerejeira, o mais alto dignitário da Igreja portuguesa, mostra quais eram as verdadeiras intenções da Igreja ao instruir o nativo:

Tentamos atingir a população nativa em extensão e profundidade para os ensinar a ler, escrever e contar, não para os fazer ‘doutores (CABAÇO, 2007, p.298).

Portanto, a partir do exposto acima se pode depreender que desde o encontro de diferentes ontologias e culturas, como fruto do mercantilismo português em Moçambique, chegavam apenas à metrópole, através de relatos dos missionários, exploradores, mercadores e aventureiros em terras do *outro*, notícias *desabonadoras* dos povos exóticos e primitivos da colônia de Moçambique. Povos estes que, diferentemente dos *hábitos* e *costumes* lusos, tinham em *totens* e em outras formas de representação da natureza seus Deuses e a explicação de sua existência. Ficou claro, desde início para os colonos portugueses que se devia, em nome da moral e dos *costumes* cristãos, “civilizar” esses povos bárbaros e sem história. Os portugueses chegaram a Moçambique no século XV como mercadores sem destaque e alguma relevância honrosa de menção e, somente dois séculos depois é que se tornaram praticamente usurpadores de terras, recursos e pessoas. Assiste-se, por volta dos séculos XVII e XVIII, a proliferação de discursos que desumanizavam o nativo e legitimavam a colonização a partir da “missão civilizatória”.

Os primeiros administradores das colônias de Moçambique, em seus relatos de viagem, para além de reforçar os estereótipos construídos sobre o bárbaro amoral e pagão, acrescentam que estes eram ociosos e que essa característica era quase uma aptidão inata destes. Também fica claro que, para os administradores coloniais portugueses, era necessário, para além de evangelizar os indígenas, pô-los a trabalhar para expurgar males seculares dessas terras pouco abençoadas.

Neste âmbito, surgem dispositivos legais que concebiam o *indígena* como um não cidadão dentro da colônia, estando à mercê da lei que o condenava como “vadio” e ocioso, sujeito a ser contratado compulsoriamente. Diferentemente do Brasil, onde a construção da nação, a dado momento da história, segregou negros, índios e mestiços nomeando-lhes como

não cidadãos em relação aos caucasianos, através de dispositivos legais e premissas científicas de superioridade biológica de raças, muito por conta do que ficou conhecido como “Escola Nina Rodrigues” (CORRÊA, 1998), Portugal apartando-se da justificativa científica, em Moçambique, implementou, através de uma aliança entre a administração colonial e a Igreja, um processo segregacionista que construiu os *indígenas* como não cidadãos em função da sua religiosidade, traçando uma estratégia para assimilá-los, instruí-los e evangelizá-los, retirando a possibilidade de estes conhecerem a sua história e valorizarem suas ontologias.

No ano de 1975, concretamente no dia 25 de junho, Moçambique tornou-se independente. Perante uma plateia ávida por liberdade, Samora Moisés Machel (Chilembene, Gaza, 29 de setembro de 1933 — Mbuzini, Montes Libombos, 19 de outubro de 1986), primeiro Presidente da República Popular de Moçambique, em alto e bom som proclamou a “independência total e completa de Moçambique”, enfatizando que, doravante, o país estaria livre de qualquer forma “imperialista” de dominação. É preciso ressaltar que apesar de a FRELIMO ter somente aceite publicamente no seu terceiro congresso (1977) que o partido era de orientação marxista-leninista e que a mesma regeria os destinos da nação, já em 1975 os termos e as expressões que se salientavam no discurso do então Presidente da República deixavam claro que tipo de ideologia política nortearia a FRELIMO.

Homens e mulheres em alvoroço comemoravam, e de tanto contentamento, mal podiam projetar planos para o futuro. Acreditava-se que os anos de tortura física e psicológica tinham ido embora. O futuro, por vezes tido como incerto, trazia como certeza a esperança de algo melhor, de um Moçambique onde moçambicanos, independentemente da cor da pele, pudessem professar a religião que quisessem, pudessem celebrar a partir dos seus preceitos e práticas culturais a sua *moçambicanidade*, identidade concebida como tipicamente moçambicana. Mas assim não foi.

“A independência trouxe muita esperança. Lembro-me que estava abraçada a cintura da minha mãe. Durante o discurso do presidente Samora, ela chorava. Chorava muito, os olhos de tão vermelhos que estavam não permitiam ver o que ela sentia naquele momento. Comecei a chorar, era muito pequena, mas sabia o que se passava. Estávamos livres e a minha mãe, quando ouviu o presidente dizer que celebrávamos a independência total e completa de Moçambique, começou a dançar...a dançar muito. Ela e minha tia Joaquina abraçaram-se e falaram baixinho no ouvido uma da outra. Não me lembro-me de o que disseram. Estavam comovidas, meus tios, seus irmãos maternos, morreram na guerra de libertação colonial. Mas, o tempo passou, muita coisa mudou. É verdade que muita coisa mudou, mas não sentimos que a liberdade veio. Meu irmão foi para o campo

da reeducação, minha avó que era *curandeira* foi ameaçada pelos populares, estes diziam que ela era inimiga do progresso. Foi uma verdadeira caça às bruxas”.

**Telvina (nome fictício)**, 55 anos de idade, professora secundária.

Foram anos de procura por uma identidade que se acreditava ter uma forma única para se manifestar. Muitos foram condenados, hostilizados e perseguidos, porque a FRELIMO achava que estes não se comprometiam com os ideais nacionalistas.

Na procura de uma identidade que ao certo não se sabia o que era, num país multiétnico, entre certezas e incertezas que caracterizaram edificação dos Estados novos por toda África, em Moçambique construiu-se a noção de “inimigo interno”, que representava de um modo geral o “imperialismo” e seus agentes (JOSSIAS, 2007). Como observa o autor, a ideia era “escangalhar” as velhas estruturas coloniais presentes nos discursos e nas ações dos homens. Precisava-se, na ótica do partido no poder, combater outra forma de colonialismo resistente mesmo à proclamação da independência – a “mentalidade colonial”. Para dar robustez e substância ao discurso, a FRELIMO juntou a necessidade de combater o “inimigo interno” com o projeto de construção do “homem novo”.

De um modo geral, o projeto de construção de um “homem novo” representava uma possibilidade real de edificar uma nação a partir de uma “lavagem cerebral” de homens e mulheres, para que estes desarraigassem todos os elos que os prendiam a hierarquias existentes nas comunidades, traços étnicos, preceitos e práticas culturais que traduzissem peculiaridades comunitárias de grupos específicos (MATSINHE, 2005; CABAÇO, 2007; JOSSIAS, 2007). O homem novo, tal e qual fora concebido pela FRELIMO, era o movido pela ciência e pela vontade de modernizar, através dela, o seu cosmo circundante. Num combate desenfreado, a tradição e a “*quinquilharia*” colonial, os ritos de iniciação e seus praticantes foram combatidos e disciplinados, de modo exemplar, para mostrar aos populares que tais costumes que os prendiam à tradição seriam combatidos impetuosamente.

Muitas são as pessoas que contam que viram seus pais, irmãos e irmãs a serem expostos e humilhados nos bairros e nas comunidades. Essa forma pouco eficaz de se combater a tradição fez com que esses ritos se tornassem cada vez mais secretos e pouco acessíveis ao público.

“Vi meu pai a ser chamado pelo chefe do quarteirão, ele disse para meu pai: Jorge, tu é que enganas os pais das crianças com ritos de iniciação. Isso é coisa do passado. Meu pai simplesmente olhou e não

falou nada. E o chefe continuou, apontava o dedo para o meu pai e dizia coisas humilhantes. Chamava de analfabeto e pessoa sem escola, que queria que as crianças não estudassem e que fossem igual a ele. Era tudo mentira, meu pai dizia que o sonho dele era ver os filhos estudar, a saber ler e escrever. Realizamos o seu sonho. Mas foi duro, ver meu pai ser humilhado à frente de todas aquelas pessoas só porque ele era um dos responsáveis pela iniciação dos homens na nossa comunidade. A partir daquele dia, os mais velhos chamaram meu pai e disseram que ele devia continuar, por que aquilo fazia parte da nossa tradição. Meu pai e os outros assumiram publicamente que já não faziam, mas continuaram a fazer bem escondidos”.

**Esperança (nome fictício), 37 anos de idade – Doméstica.**

O primeiro Presidente da República Popular de Moçambique mostrava-se, já em 1975, descontente com aquilo que designou por educação tradicional (MACHEL, 1975, p.33-34). Para o então Presidente, a educação tradicional alienava as massas, aproveitando-se do seu isolamento para continuar a mantê-los reféns de velhas formas de dominação. Nesta ordem de ideias, os ritos de iniciação eram vistos pelo presidente como responsáveis por incentivar os jovens a continuar com ideias velhas, roubando-lhes a iniciativa e a criação. Fora isso, os ritos de iniciação tinham um caráter mais nocivo. Impediam que as mulheres se afirmassem como seres autônomos em relação aos homens, perpetuando a ideia de que estas deviam ser educadas para servir os homens. Samora Machel via na educação tradicional um empecilho para a construção do “homem novo” e um retrocesso no combate à exploração do homem pelo homem.

O engraçado, como observam alguns dos meus interlocutores, é que o combate à tradição era assumido pelos dirigentes dos partidos e pelas autoridades locais perante uma plateia vasta e em locais públicos. À noite, os mesmos dirigentes que durante o dia insultavam e vilipendiavam tais rituais, traziam as filhas para serem educadas pelas *Wanalombos*, anciãs responsáveis pela realização dos ritos de iniciação feminina *Makonde*. Além disso, os dirigentes da FRELIMO pediam proteção aos *curandeiros*, que, fazendo uso de conhecimentos tradicionalmente transmitidos pelos antepassados, blindavam seus corpos das balas dos inimigos da revolução socialista, afastavam espíritos maus, traziam-lhes sorte, fortuna e garantia o sucesso da revolução marxista em Moçambique.

Ao proceder desta maneira, a FRELIMO equiparou-se ao colono, dando continuidade à produção de não cidadãos em Moçambique e ao policiamento de práticas e costumes locais, decidindo, em nome das comunidades, quais eram permitidas ou não.

António Enes no final do século XIX defendia que os *indígenas* eram pessoas desqualificadas, sujeitos inaptos e ociosos que o governo colonial devia vigiar e policiar constantemente. Séculos depois, na segunda metade do século XX, a FRELIMO retirou a ênfase que o colono colocava na raça e religião, mas continuou a classificar os cidadãos e práticas culturais em legítimas e não legítimas. O que, segundo alguns anciãos, criou ambiente fértil para a guerra civil.

Apesar de muitos estudiosos apontarem a impulsão da guerra civil moçambicana como tendo origem num patrocínio imperialista à Resistência Nacional Moçambicana (RENAMO), como é o caso de Hanlon (1984), que via o surgimento da RENAMO como produto de fatores exógenos, Geffray (1990) sabia que tal justificativa retirava uma parcela de culpa à FRELIMO. O partido no poder desautorizou os líderes tradicionais, não permitiu que preceitos e práticas culturais fossem celebrados. Sem sombra de dúvidas, a ideia do “homem novo” foi a que mais aguçou querelas entre etnias e semeou o ódio entre pessoas de diferentes regiões do país. Muitas comunidades e seus líderes sentiram-se colocados à margem da história, o que fez com que estes apoiassem a RENAMO, na esperança de se tornarem sujeitos históricos e força ativa da mudança.

“A RENAMO não é esse diabo que se diz ser. Eu e muitos amigos meus da aldeia lutamos por eles. Meu pai era um líder comunitário importante, mas com a chegada da FRELIMO ao poder ele perdeu todo o prestígio. A FRELIMO não queria saber dele. Mas as pessoas ainda o respeitavam, porque ele conhecia as coisas que os espíritos lhe ensinaram, quando alguém estava doente, ele curava. Quando alguém precisava de se comunicar com os seus antepassados, ele ajudava. Por isso, quando a FRELIMO vinha aqui na nossa aldeia à procura da RENAMO, ninguém ajudava. Nós também já éramos a RENAMO”.

*José (nome fictício), 58 anos, aposentado.*

Com os acordos gerais de paz em Roma, 1992, surge o multipartidarismo em Moçambique, e com este vem à ajuda internacional em forma de ONGs e outras agências multilaterais de desenvolvimento, financiadas pelos países ocidentais. Muitas dessas agências fomentavam a prática de produção de conhecimento sociológico e antropológico nas comunidades periféricas moçambicanas. Porém, não só procuravam apenas conhecer a “cultura” destas comunidades, como também pretendiam diagnosticá-las e arranjar soluções pontuais para aspectos que se consideravam nocivos aos direitos humanos (MATSINHE, 2005).

Surgem, neste contexto, estudos por encomenda da sociedade civil que abordavam questões ligadas ao gênero, hierarquias e desigualdades no contexto familiar, corpo e saúde. Os estudos sobre gênero denunciavam a questão da subalternidade feminina e a dominação masculina. Por acharem que perpetuavam a subalternidade feminina, esses estudos denunciavam especificamente os ritos de iniciação feminina e outras práticas culturais. A existência do *Unyago* como agente socializador responsável pela construção social de corpos femininos, segundo estes estudos, fazia com que as gravidezes precoces, o abandono escolar das raparigas e a permanência destas no espaço doméstico tivessem como justificativa a sua estadia nos rituais iniciáticos.

Em entrevista ao Jornal El Mundo<sup>8</sup>, Marie-Consolée Mukangendo, especialista da UNICEF em Comunicação para o Desenvolvimento, presente em Moçambique, deixa claro, ao referir-se ao *Unyago* que, a UNICEF está pronta para acabar com essas práticas horríveis. Segundo Mukangendo, os ritos de iniciação feminina têm como âmago a ideia de que a mulher é inferior ao homem. Ainda de acordo com as palavras desta comunicóloga, é nos ritos que as meninas devem aprender a aceitar desde o início os caprichos do homem para que este não rejeite a esposa, e as crianças devem ainda saber limpar a casa, preparar a comida e agradar à família do futuro esposo, pontos que contam para o "seu valor futuro, o seu preço".

Um dos aspectos que mais se destacava nestes estudos é que a “cultura”, no caso de Moçambique, constitui um empecilho para o *empoderamento* da mulher. Neste sentido, é preciso combater a cultura, expondo ao público os elementos que condenam as mulheres ao silêncio e subalternidade perene nas comunidades e em suas famílias.

Por conta dos aspectos acima mencionados, para quem defende direitos iguais entre homens e mulheres, os ritos de iniciação feminina, no que às mulheres diz respeito, perpetuam um discurso que apela à subalternidade feminina e retira a possibilidade dessas mulheres se afirmarem como sujeitos históricos em suas comunidades. Além disso, segundo uma das minhas interlocutoras: “os ritos perderam o seu caráter secreto e se transformaram num produto de troca extremamente valioso”.

Tendo em conta os argumentos expostos acima, parece-me que existe uma visão que perpassa diferentes instâncias, agentes e períodos históricos que perpetuam um desconhecimento dos povos de Moçambique e sua cultura; parece-me que tal visão acaba por reforçar alguns estereótipos colonialistas sobre o outrora *indígena* e atualmente cidadão

---

<sup>8</sup> Diário de Notícias Globo, acessado aos dois de Julho de 2012 [http://www.dn.pt/inicio/globo/interior.aspx?Content\\_id=1868122&seccao=%C1frica](http://www.dn.pt/inicio/globo/interior.aspx?Content_id=1868122&seccao=%C1frica)

moçambicano, culturalmente “alienado” pela cultura que subalterniza as mulheres e valoriza os homens.

No passado, o colono criou uma política ideológica segregacionista, que tinha como missão principal a de negar a história e a cultura de povos locais. Parece-me que com a chegada da FRELIMO ao poder esses povos continuaram a ver sua história e cultura a serem negadas e substituídas por uma utopia nacionalista sobre modernidade.

Tendo em vista que a tentativa de supressão de um Moçambique multiétnico tinha levado o país a uma guerra civil, a FRELIMO, a partir dos acordos gerais de Roma de 1992, permitiu que a construção da *moçambicanidade*, identidade “tipicamente” moçambicana, fosse feita, hipoteticamente, pela exaltação da diferença. Contudo, essa permissão permaneceu no plano do discurso feito para o povo, uma vez que convertidos os discursos em ações concretas, assistimos um cenário onde a presença de ONGs/agências multilaterais de desenvolvimento impõem posturas que o Estado se vê obrigado a cumprir – acordos ratificados internacionalmente, financiamento do orçamento de Estado mediante justificativa de implementação de ações exigidas pelo Ocidente. Tais acordos, por vezes, recomendam a construção de *culturas intermitentes*. O que faz com que em Moçambique o debate de gênero não considere as lógicas e ontologias locais, dando voz a teorias e construtos ocidentais que raras às vezes conseguem compreender ontologias nativas sobre corpo, memória, sexualidade e hierarquias de papéis sociais.

## CAPÍTULO 3

### O Pré-ritual

Se queres me conhecer,  
Estuda com os olhos bem de ver  
Esse pedaço de pau preto  
Que um desconhecido irmão  
maconde  
De mãos inspiradas  
Talhou e trabalhou  
Em terras distantes lá do Norte.  
Ah, essa sou eu:  
órbitas vazias no desespero de  
possuir a vida,  
boca rasgada em feridas angústia,  
mãos enormes, espalmadas,  
erguendo-se em jeito de quem  
implora e ameaça,  
corpo tatuado de feridas visíveis e  
invisíveis  
pelos chicotes da escravatura...  
Torturada e magnífica,  
Altiva e mística,  
África da cabeça aos pés,  
- ah, essa sou eu: (...)  
E nada mais me perguntes  
Se é que me queres conhecer...  
Que não sou mais que um búzio de  
carne,  
Onde a revolta de África congelou  
Seu grito inchado de esperança.

Noêmia de Sousa, “Se me queres conhecer”, 25/12/1949.

### **3.1 Do alheio ao próprio - Os ritos de iniciação e o saber comunitário nos Makondes**

[...] Estes homens da cor de cabrito esfolado que hoje aplaudis entrarão nas vossas aldeias com o barulho de suas armas e o chicote de comprimento da jiboia. Chamarão pessoa por pessoa, registrando-vos em papéis que enlouqueceram Manua e que vos aprisionarão. Os nomes que vêm dos vossos antepassados esquecidos morrerão por todo o sempre, porque dar-vos-ão os nomes que bem lhes aprouver, chamando-vos merda e vocês agradecendo. Exigir-vos-ão papéis até na retrete, como se não bastasse a palavra, a palavra que vem dos nossos antepassados, a palavra que impôs a ordem nestas terras sem ordem, a palavra tirou crianças dos ventres das vossas mães e mulheres. O papel com rabiscos norteará a vossa vida e a vossa morte, filhos das trevas. [...]

**Ungulani Ba Ka Khosa – Ulalalapi, 2013**

Veio de longe um olhar que se esquivava e que me intrigava, dissimuladamente, deixava oculto que se tratava de um confronto. Aquele olhar revestido por uma timidez sem igual intimidava-me. Antes que explicasse o motivo de lá estar e o que pretendia fazer, um dos anciãos perguntou-me: “O que queres saber dos nossos ritos? Por que queres saber?”.

Confesso que estava preparado para responder tais questões, no entanto, o ambiente e o clima tenso que pairavam no ar engasgaram-me. Surtei, um silêncio quase que ensurdecador invadiu a sala. Joana, a mulher que me apresentou para os anciãos, gentilmente interveio e quebrou o silêncio.

- Tio! – olhou ela para um ancião com cara de poucos amigos - assim vocês vão assustar o moço! Ele é boa pessoa e não veio para criticar, veio para aprender.

Os anciãos começaram a sorrir, senti que a hostilidade desvaneceu ao ser revelada a minha intenção, a de quem “não veio para criticar, mas, para aprender”. Parecia-me que lhes agradava mais a postura do neófito que se entrega sem reservas aos ensinamentos e às propostas dos anciãos (dos mais velhos) que a do intelectual ou pesquisador cético que critica e questiona um tipo de racionalidade que lhe é alienígena, ignorando que se trata de um tipo

de universo ontológico diferente do seu. Joana contara-me dias atrás do sucedido a outros cientistas sociais interessados em estudar os ritos de iniciação na comunidade *Makonde*. Lentes de câmaras fotográficas partidas, óculos quebrados, mochilas e computadores portáteis deixados para trás durante fugas precipitadas, com medo de serem lixados pelos membros da comunidade consumidos por raiva, eram alguns dos possíveis cenários que me esperavam, caso falasse com altivez e desrespeito com os “mais velhos”.

Aqueles homens e mulheres eram *Makondes*. Pelo que me foi contado e pude ler, os homens e mulheres desta etnia eram bravos, intempestivos, impacientes e coléricos. Fiquei amedrontado, porém, em momento algum relutante em questionar, dialogar e confrontar educadamente os anciãos. Referências não me faltavam, a literatura antropológica é repleta de exemplos etnográficos que ilustram o quão difícil é a entrada em campo. A confiança dos interlocutores se ganha na interação, se ganha mostrando honestidade e compromisso com estes.

Procurei, dia após dia, durante a realização do trabalho de campo, conquistar a confiança dos meus interlocutores. No entanto, estava bastante lúcido e sabia que existiam três questões que podiam se tornar empecilhos na construção de uma relação afetiva entre pesquisador e interlocutor, aliás, estava quase certo que estas seriam motivos de indagações e preocupação por parte dos anciãos:

- Por que um homem estaria interessado em estudar ritos de iniciação feminina?
- Tratando-se de rituais secretos e inacessíveis ao universo masculino, até para os anciãos da comunidade, como iria obter informação das mulheres submetidas aos rituais e das mulheres responsáveis pela realização simbólica e material dos ritos de iniciação feminina?
- Como iria tratar essa informação?

Essas questões não eram novas, soavam como música velha para os meus ouvidos. Durante os encontros com a orientadora, mesmo esta estando ciente dos objetivos que norteavam o estudo, fazia questão que eu as respondesse constantemente. Sei que a preocupação central da minha orientadora não era que eu aceitasse a dominação masculina como algo que afeta tanto homens e mulheres, assumindo, segundo Kaufman, citado por Giffin (2004) que os homens também são violentados pelo mesmo sistema que os dá poder. Acredito que suas preocupações se assemelhavam a de muitos homens interessados em estudar questões de gênero, mas que se sentiam melindrados com certa crítica que apontava

que ao invés dos estudos conduzidos por estes desnaturalizarem a dominação masculina, reproduziriam velhas estruturas de poder patriarcal. Na altura não entendia o porquê da preocupação da orientadora. Hoje, assumo que tal preocupação foi bastante importante para me situar como um homem que produz um discurso e que constrói performances/realidades múltiplas concorrentes, concomitantes ou divergentes das que as feministas moçambicanas constroem sobre corpos femininos e o entendimento que se tem deles. Assim sendo, restavam-me duas opções.

A primeira opção parecia-me mais fácil, porém, nada exequível. Nesta, mudaria o objeto de estudo e continuaria com a mesma temática, ou seja, ou invés de estudar ritos de iniciação feminina, estudaria ritos de iniciação masculina que, aparentemente, pelo fato de eu ser homem, originaria uma maior facilidade de diálogo entre homens e homens. A dificuldade maior, caso desejasse seguir com esta opção, estaria em alterar o objeto de estudo, os objetivos, a justificativa, o problema de estudo e o quadro teórico. Honestamente falando, seria difícil, mas possível. No entanto, descartei a opção, em grande parte por procurar empreender um movimento contrário ao “habitual”.

Quando me refiro ao “habitual” falo sobre o lugar onde a maioria dos estudos sobre gênero, corpos femininos e sexualidade feminina acabam desembocando em Moçambique. No “habitual”, apesar de se reconhecer à dinâmica e fluidez do poder, em termos de acesso e sua manutenção, os homens surgem como os que detêm poder e determinam posturas, maneiras de ser e agir nas comunidades. Assim sendo, no “habitual” as mulheres surgem como as que não têm acesso ao poder, surgem como despossuídas e subalternas (OSÓRIO, SILVA, 2008; OSÓRIO, MACUÁCUA, 2013).

Das duas opções iniciais restava-me uma. Pelos objetivos que tinha desde o início, parecia-me ser a opção mais coerente. Assim sendo, fiz com os anciãos o mesmo que fiz com minha orientadora. Sentei-me com estes e expliquei-lhes que apesar de ser homem tinha como objetivo estudar os ritos de iniciação feminina porque pretendia compreender, fora do “habitual”, o processo de construção social dos corpos femininos que eram submetidos a tais rituais. Não me espantou que os anciãos acolhessem o meu estudo. Apesar de muitos anciãos serem considerados pessoas iletradas, alguns destes têm filhos e parentes próximos que tiveram oportunidades de estudar, conhecem pessoas que estudaram e têm informações genéricas sobre o que se produz e se diz, fora das suas comunidades, a propósito da realização dos ritos de iniciação no geral e os de iniciação feminina em particular.

O clima tenso e hostil de outrora cedeu espaço a uma conversa amena caracterizada por elogios de ambos os lados. Ouvia, por vezes, palavras ou expressões em língua local que traduzidas para o português significavam “miúdo esperto, miúdo que sabe comportar-se/miúdo que sabe estar entre os mais velhos”. Senti-me tocado com tais palavras e a vaidade tomou conta de mim. Ser admirado por um ancião é um privilégio enorme. Contudo, estava claro que não tinha sido aceite totalmente na comunidade. Portanto, tinha muito trabalho pela frente.

A conversa com os “mais velhos” foi esclarecedora. Ficou claro que devia evitar conversar com meninas com menos de 13 anos de idade que acabavam de ser submetidas aos rituais. De igual modo, ficou claro que devia, antes de entrevistar uma menina, pedir o consentimento dos pais, salvo casos em que estas fossem maiores de idade. Deixei claro para os anciãos que o meu estudo seria apenas mais um entre tantos que contam como os corpos femininos são construídos, apontado os mecanismos e dispositivos sociais acionados para a sua construção. Com efeito, o tipo de linguagem que adotaria para escrever a dissertação traduziria determinados termos, expressões e conceitos êmicos para a língua portuguesa, dando-lhes sentido a partir de algo que fosse equivalente. Acredito que a dada altura ficou claro, pelo menos para mim, que se tratava de um processo de invenção da cultura do “outro” que me era próximo culturalmente, uma vez que estudava cidadãos moçambicanos que apesar de serem de etnias diferentes da minha partilhávamos de muitos aspectos culturais do cotidiano, mas que intelectualmente nos colocávamos como sujeitos discursivos distintos (WAGNER, 2010), porém, horizontalmente situados.

De entre vários aspectos que nos diferenciavam intelectualmente, a todo o momento os interlocutores faziam questão de me lembrar durante as conversas de dois pontos, que são:

- O tipo de epistemologia que norteavam os nossos discursos.
- A finalidade do nosso conhecimento.

Sobre o tipo de epistemologia que norteava os nossos discursos estavam claras as nossas diferenças. Desde o princípio fui enfático em apresentar-me como um estudante de um Programa de Pós Graduação em Antropologia Social no estrangeiro que estava interessado em compreender porque homens e mulheres mandavam suas filhas para os ritos de iniciação feminina num contexto onde discursos concorrentes e conflitantes surgem a favor ou contra a realização destes ritos.

Em contrapartida, eles estavam preocupados em saber por que era relevante estudá-los. O que um estudo antropológico podia acrescentar em suas vidas? O que eu daria em troca da informação?

Dias antes, quando conversara sobre o estudo com pessoas “especialistas” na temática, muitas delas já haviam feito contato com estes anciãos anteriormente. Explicaram-me que seria difícil tirar alguma informação deles sem nada em troca e que ficaria intimidado pela forma abruta deles interromperem as conversas, os diálogos e as falas. Devia conquistar a confiança deles com paciência e perseverança de quem não desiste nunca.

Os conselhos foram úteis. De fato, ao invés de responder as questões acima colocadas pelos “mais velhos”, perguntei quais eram as possíveis respostas:

- Não sei se um estudo antropológico sobre a vossa cultura ser-vos-á útil! Mas gostaria de saber se não gostariam de falar sobre os ritos de iniciação sem medo de serem julgados e mal interpretados? Prometo que dá mesma forma que vos peço informação retornarei para mostrar como ela foi aplicada! Não tenho muito para lhes oferecer. Mas gostaria de saber o que posso oferecer e no que posso ser útil? – sorratamente retruquei-lhes. Esperava uma réplica dura, avaliando o semblante dos mais velhos. Felizmente, as respostas foram mais amenas do que esperava. Disseram-me que podia conversar com eles à vontade, mas devia respeitar a disponibilidade de suas agendas. Não me responderam o que eles pretendiam ganhar com a informação disponibilizada.

O dia perdia vida e a noite se anunciava, vi-me obrigado a despedir dos anciãos para deixá-los a conversar à vontade e não amassá-los mais com perguntas e respostas sobre o estudo que pretendia desenvolver. O ancião mais novo acompanhou-me e explicou-me que tinha cometido um erro.

- Sobrinho, sobrinho – acenou a cabeça como quem estivesse descontente com alguma coisa que fiz – cometeste um erro!

- Qual foi o erro mais velho?

- Não se fala com os mais velhos sem nada na mão para incentivar a conversa. Da próxima seja mais esperto – voltou-se de costas para mim e se despediu. Fiquei por um tempo petrificado no mesmo lugar, olhando para aquela figura alta e descomunal que lentamente se afastava e desaparecia encoberto pela escuridão da noite.

Quando cheguei a casa liguei para a Joana e expliquei-lhe do sucedido. Num tom pouco amistoso Joana repreendeu-me e explicou que tinha que levar alguma bebida para os mesmos velhos, recarga para celular ou oferecer algum dinheiro. Respondi-lhe que dinheiro

era escasso, a bolsa que recebia do Instituto de Bolsas de Moçambique não cobria as minhas despesas de campo e dava-me por satisfeito se ela surgisse com a mesma constância que água surge no deserto.

Pelo tom da conversa entendi que o conhecimento, sobretudo para quem não é iniciado e não pertence ao grupo étnico, é de difícil acesso. Os anciãos não me dariam acesso ao conhecimento das práticas e preceitos ritualísticos sem alguma demonstração de compromisso. Era uma forma específica de dádiva e contradádiva que o caráter coercitivo da devolução do dom, ao contrário do que Mauss (2003) se refere em relação aos três atos interligados – dar, receber e retribuir – não residia na força que emana do objeto, mas nos atores envolvidos no processo. As questões principais eram:

- A quem se dava a informação?
- Qual seria o ganho que essa pessoa iria proporcionar a quem fornecia a informação?
- O quão confiável era a pessoa a quem se fornecia a informação?

Não se tratava de uma relação utilitária. Pelo contrário, estava muito presente a confiança em mim depositada. Quando falei para a Joana e pedi a ela que organizasse uma reunião com os “mais velhos”, certamente ela falou de mim para eles. Isso gerou expectativas de ambos os lados. Acabei por não corresponder às expectativas depositadas em mim. Era nítido que para os anciãos transmitir conhecimento era, de certa maneira, abrir mão do poder. O poder que eles tinham sobre gerações mais novas e sobre os não iniciados residia no fato destes terem um *corpus* de conhecimento que lhes permitia ter um entendimento mais abrangente da vida cotidiana comunitária. Os demais membros das comunidades só terão acesso à parte significativa deste *corpus* mediante a iniciação. Portanto, dar-me informação significava incluir-me numa esfera de relações sociais que só se estabelece com os mais próximos, pessoas de seu grupo étnico, familiares e membros da comunidade.

Essa relação de inclusão e afastamento das pessoas do *corpus* de conhecimento que circula na comunidade e que rege a vida cotidiana das pessoas é marcada pela aceitação ou recusa de transmissão de conhecimento a membros não iniciados. Os anciãos evitam partilhar conhecimentos com pessoas, familiares distantes, amigos, vizinhos não iniciados.

Talvez seja por isso que Osório e Macuácuá (2013,) dizem que muitos dos neófitos entram nos rituais sem saber o que por lá vai acontecer. Para os autores isso se deve ao silêncio observado entre gerações e o caráter secreto dos rituais. Este argumento sustenta que

as gerações anteriormente iniciadas não partilham informações sobre os conteúdos e os mecanismos de instrução ritualísticos com os não iniciados ou prestes a serem iniciados. Então, como justificar as atitudes de meninos e meninas ainda não iniciados que olham com repulsa ou encanto os ritos de iniciação, encenando posturas e maneiras de agir dos *Wanalombos*<sup>9</sup> durante os rituais de passagem? Como explicar que pessoas não iniciadas têm um conhecimento significativo de conteúdos disseminados nas diferentes etapas dos ritos de iniciação?

Tenho memória de boa parte da minha infância. Meninos e meninas brincavam de *mamã e papá*<sup>10</sup>. Crianças de idades compreendidas entre os 8 a 12 anos se contentavam em reproduzir os papéis assumidos em casa pelos pais e pelas mães. As meninas davam um jeito de retirar produtos alimentícios das despensas de suas casas. Nós, os meninos, guardávamos o dinheiro do lanche escolar para comprar *gelinho*<sup>11</sup>. Construíamos barracos pequenos com papelão e tecidos velhos; imitando as posturas e os comportamentos dos homens mais velhos, fingíamos que saíamos para trabalhar num edifício improvisado de paus e caniços velhos, conversávamos e fingíamos que sabíamos que trabalhar era nada mais do que dialogar com homens iguais a nós.

Entre os meninos, um dos pontos mais comentados era o *djocodjoco*<sup>12</sup>. Quase sempre, as conversas sobre o *djocodjoco* terminavam com a comparação dos pênis. A forma, o tamanho eram os pontos fulcrais a serem observados na comparação. No entanto, o que mais atenção chamava era a presença ou ausência do prepúcio. O menino que tivesse o pênis sem prepúcio gabava-se por isso. Acreditávamos que ele era mais “homem” que nós, os outros incircuncisos. Morriamos de pavor de sermos circuncidados, mas admirávamos quem tivesse o pênis circuncidado. Os nossos pais e avós não nos contavam quando e como seríamos circuncidados. Apenas faziam questão de dizer que homens valentes e bravos deviam fazer a circuncisão. Os amigos e os irmãos mais velhos, geralmente submetidos aos ritos de iniciação, faziam questão de se exhibir, quais pavões, contando vantagens e gabando-se de conhecer o corpo e a sexualidade humana. Muito antes da promoção da circuncisão masculina por parte do Estado e ONGs, como medida profilática no contexto da AIDS em

---

<sup>9</sup> É um termo ênico que designa tanto os mestres como as matronas responsáveis pelos ritos de iniciação *Makondes*. Não há distinção de sexo. O termo se aplica tanto para homens assim, como para mulheres. Segundo os anciãos, ninguém se torna *Wanalombo*, se nasce *Wanalombo*. Os ancestrais é que escolhem que deve ter esse poder e privilégio enorme. Os *Wanalombos* são pessoas que conhecem a magia e o feitiço.

<sup>10</sup> *Mamã e papá* é uma brincadeira muito conhecida e mencionada entre os meninos e as meninas que ainda não atingiram a puberdade. Consiste em reproduzir papeis sociais do fórum privado (doméstico)

<sup>11</sup> É um doce de fácil acesso, feito por água, açúcar e corantes.

<sup>12</sup> *Djocodjoco* – é uma expressão muito usada por crianças para evocar e explicar as brincadeiras de caráter sexual.

Moçambique, para muitos de nós pênis sem prepúcio eram um marcador social que distinguia homens “iniciados” de meninos comuns.

Na minha adolescência o mesmo se verificou, homens e mulheres que foram submetidos aos ritos de iniciação, por vezes, deixavam escapar algumas coisas que aconteciam nos ritos de passagem. Os homens se expunham mais, enquanto as mulheres iniciadas eram mais reservadas, mais quietas e secretas. Diferentemente das que não tinham sido submetidas aos ritos de iniciação feminina, as meninas iniciadas evitavam brincadeiras mais ousadas e exigiam sempre discrição nas brincadeiras entre meninos e meninas.

Portanto, informação sobre os conteúdos dos ritos de iniciação sempre existiu, principalmente, entre primos, irmãos e amigos que em termos cronológicos têm quase a mesma idade, mas que por motivos diversos são iniciados em momentos diferentes. Ninguém entram nos ritos de iniciação como tabula rasa. O silêncio que Osório e Macuácuca (2013) se referem faz parte de um acordo social “implícito” entre os membros dessa comunidade afetiva. O silêncio impera sobre estas pessoas porque suas narrativas sobre o corpo, sexualidade e identidade étnica inscrita nos corpos iniciados propõem outra história que não se coaduna politicamente com vários outros projetos do Estado e de seus parceiros da sociedade civil moçambicana. A distância entre o dizível, indizível, o que se pode confessar e o que se oculta, o que se viveu e a imagem transmitida do que foi vivido permite-nos verificar como é transmitido esse *corpus* de conhecimento enquanto memória comunitária.

Fragmentar em memória dispersa e desconexa os ritos de iniciação é uma estratégia eficaz de tornar o seu conteúdo pouco acessível para os não membros da comunidade de significação, que nestes casos é também comunidade/grupo étnico.

Alfane (1995:75) lembra-nos que num passado recente alguns anciãos foram presos porque tinham submetido rapazes do distrito de Muecate, situado na província de Nampula, região Norte de Moçambique, aos ritos de iniciação. Segundo o mesmo autor, a Organização da Mulher Moçambicana (OMM), após insucessos consecutivos no combate aos ritos de iniciação feminina, achou conveniente permitir que tais rituais acontecessem sob sua supervisão. Isso aconteceu desde a década de 1980 a 1992. Durante esse período, em reuniões com a população, a OMM expunha aos detalhes o que acontecia nos rituais. A imposição de culturas intermitentes às comunidades praticantes dos ritos de iniciação feminina por parte do Estado e da OMM fez com que a circulação da informação sobre os conteúdos dos ritos fosse cada vez mais restrita.

Contudo, a informação existe, mas a partilha desta é feita em espaços apropriados e por pessoas legitimadas para tal. Dizem os anciãos que não se fala muito sobre isso para se evitar entendimentos ambíguos e más interpretações, como aconteceu no passado. Os jovens com quem conversei diziam que antes de entrarem nos ritos de iniciação tinham uma ideia vaga do que acontecia neles. Mas as ideias eram frágeis, fragmentadas, e diziam mais das pessoas que lhes contavam sobre os ritos do que sobre os conteúdos disseminados na iniciação. Esse aspecto pode ser justificado pela via de transmissão da informação, que normalmente é oral, transmitido de uma geração para outra, conforme os relatos das interlocutoras:

Quando meu pai disse que eu devia ser iniciada fiquei feliz, porque as minhas amigas tinha sido iniciadas há bastante tempo. Minha mãe perguntou se eu estava calma e se sabia o que iria acontecer lá no *Ngoma*. Disse que não sabia. Mas, eu tinha uma ideia, todo mundo fala. Não contam muita coisa. Comentam em jeito de fofoca. Mas você escuta aqui, escuta ali e vai organizado a informação.

**Júlia, 30 anos licenciada em História.**

Estava muito assustada e confusa. Minha mãe afagou as minhas mãos e sentou comigo, disse-me olhando nos olhos: “agora vais aprender a ser mulher!”. Ela queria que eu fosse valente e que não tivesse medo das *Wanalombos*. Mas eu tinha muito medo, diziam que elas eram bravas e que devíamos obedecer, fazendo tudo que elas diziam.

**Noêmia, 28 anos faxineira.**

A informação circula na comunidade de forma sigilosa, em conversas oportunas. Sobre o ritual as pessoas revelam, mais do que os conteúdos, a sua experiência vivida. Como hábeis narradores vão contando como se posicionaram durante o ritual, como elas mostraram bravura e superaram a expectativa comunitária. No entanto, várias dimensões ritualísticas permanecem ocultas. Segundo Hartmann (2005), citando Bruner (1986), toda a experiência vivida é individual, única e não poderá ser totalmente partilhada. A chave para se interpretar esses eventos está na performance, narrativas e textos. Ainda de acordo com a autora citando Bruner (1985), os participantes de uma performance, ritual ou evento narrativo por vezes não partilham de uma experiência ou significados comuns, o que eles partilham é a sua participação neste ou naquele evento.

Edite contou-me um pouco sobre o ritual. Sabe, a Edite...tem uma linguagem muito boa, ela te explica e faz com que tu te sintas dentro do ritual. Ela conta boas histórias. Mas quando eu fui para participar, eu vi que a Edite tinha contado coisas que eu não via no ritos. Acho que ela aumentou pontos. Mas quem sou eu para julgar?! Cada um tem a sua forma de contar as suas histórias.

**Joelma, 27 anos Professora Primária.**

É muito comum ouvir e ver as pessoas, tal e qual fez Joelma, reconhecerem que a experiência pela outra vivida e narrada foi o que lhe permitiu dar rosto, cheiro, significado às suas ações dentro dos rituais de passagem. Vezes sem conta ouvi alguém dizer que quando sentiu dor, fome ou sede lembrou-se de amigas suas e familiares que já tinha passado por essa experiência e tinham contado histórias surpreendentes de superação. A dor, fome ou sede fisiologicamente eram necessidades individuais, mas socialmente eram suportadas por um aparato histórico e simbólico alicerçado em narrativas que contavam a superação das dores, fomes ou sedes de pessoas iniciadas anteriormente. Ninguém está sozinho no ritual. Os familiares e amigos estão lá através dos seus relatos e histórias, isso é que lhes ajuda a superar os desafios físicos impostos. A dor, fome ou sede de quem está no ritos não é diferente de quem por lá passou e as superou.

### 3.2. Os atos de solidariedade feminina

[...] O Quim disse-me um dia que o Cão-Tinhoso era muito velho, mas que quando ainda era novo devia ter sido um cão com o pelo a brilhar como o do Mike. O Quim disse-me também que as feridas do Cão-Tinhoso eram por causa da guerra e da bomba atômica, mas isso é capaz de ser pêta. O Quim diz muitas coisas que a gente nem pensa que podem não ser verdadeiras, porque quando ele as conta a gente fica tudo de boca aberta. A malta gosta de ouvir o Quim a contar coisas de outras terras e os filmes que vai ver lá em Lourenço Marques, no Scala, e as coisas do El Índio Apache a jogar luta-livre e a fazer tourada, e aquilo que El Índio Apache fez ao Zé Luís no Continental. O Quim diz que El Índio Apache só não vai ao focinho ao Zé Luís porque não quer.

#### *HONWANA, NÓS MATAMOS O CÃO TINHOSO*

A flor desabrochou, ganhou nova luz e vida. Olhares lascivos masculinos foram arremessados de vários pontos sobre ela. Tornou-se o centro da atenção. Os pais pediram que ficasse mais atenta à coibiça masculina. A mãe, em particular, perdeu noites de sono. É chegada a hora de vigiar com mais atenção à criança. O pai pede conselhos aos irmãos e irmãs mais velhas. Ainda não lhe correu o sangue entre as pernas? Perguntou-lhe uma de suas irmãs. Ele respondeu que, tem certeza, confia cegamente na esposa. Acha que se a menstruação tivesse aparecido, sua esposa o teria avisado. Desnortado e sem saber como se posicionar, diz para os irmãos que ainda é cedo. Uma das irmãs discorda. É rude com as palavras e lembra a seu irmão mais novo que ela foi enviada para *Unyago* com idade igual a da Felismina, sua sobrinha. Tinha apenas 10 anos de idade, mas o corpo ganhou robustez. Os seios surgiram e as ancas ganharam curvaturas iguais as de mulheres mais velhas. É hora de ela ir para *Unyago*.

É muito comum ouvir histórias iguais a esta. Tanto no *Unyago* como no *N'goma*, a princípio, crianças do sexo feminino devem entrar depois do primeiro ciclo menstrual. Mas não é o que acontece. Quando os pais, familiares e amigos começam a notar mudanças

significativas no corpo destas, como seios despontados e uma desenvoltura corpórea que se assemelha a de mulheres com mais idade que elas, a vigilância aumenta, e para evitar, como disse um dos interlocutores, “*gravidezes indesejadas, vidas destruídas, brincadeiras de mau gosto, enfim, males maiores*”, acabam por enviar a criança ao *Unyago* ou ao *N’goma*.

Ao mesmo tempo em que o corpo ganha nova vida, devido à robustez física que apresenta, a vigilância redobra. Surge a figura do panóptico (FOUCAULT, 1997, p.66). As mães evitam que suas filhas façam compras no mercado ou em outros espaços públicos. Não veem com bons olhos a aproximação dos rapazes da vizinhança. O pai faz questão de acompanhar a filha à escola, na volta a casa o pai procura saber de possíveis investidas dos colegas e dos professores. As meninas são vigiadas por todo mundo, sem, necessariamente, saber que estão a ser vigiadas e quem as vigia. Porém, não é algo que se observa apenas nas mulheres. Os homens quando entram na fase da puberdade sem antes terem passado pelos ritos de iniciação são alvos de um controle maior que os demais de sua idade, mas já iniciados. Para alguns pais e familiares das meninas não iniciadas, rapazes que já frequentaram os ritos de iniciação masculina não oferecem grandes riscos, uma vez que sabem se comportar na comunidade e fora dela.

Eu era muito inocente e não entendia o que se passava. Minha mãe sempre mandava a minha irmã mais velha andar junto de mim. Quando alguém me visse a conversar sozinha com um menino contava para os nossos pais. Tanto ele, como eu, éramos chamados atenção. Todos te controlam. Todos olham os teus passos.

**Maura**, 22 anos de idade, estudante universitária.

Sobre a vigilância acirrada às meninas não iniciadas, uma interlocutora acrescentou que:

Aparentemente, você é uma pessoa que está livre da fofoca e dos olhares dos mais velhos. Andas pela comunidade à vontade. Mas tudo o que fazes é reportado aos teus pais. Você faz uma coisa de manhã bem cedo, de noite a tua mãe pergunta-te o que fizeste de manhã bem cedo?! Aquela pergunta que na verdade não é uma pergunta, mas uma resposta. Vais te dar conta muito mais tarde, depois de ser iniciada e já com alguma experiência de vida, que estavas a ser vigiada e que estes mais velhos são macacos velhos.

**Joaquina**, 32 anos, professora secundária.

Os pais decidem qual é o momento mais apropriado para a filha ir para o *Unyago* ou *N'goma*. A vigilância constante é uma espécie de termômetro que mede o nível de periculosidade a que o corpo não iniciado está sujeito. A decisão de enviar a filha para o *Unyago* ou para *N'goma* acarreta relacionar uma série de fatores. Quando os pais tomam a decisão de enviar a filha para os ritos de iniciação feminina, significa que contas têm que ser feitas e despesas da casa reavaliadas. A mulher que cobrou que o marido enviasse a filha para os ritos, acena a cabeça em sinal de concordância com a decisão do esposo. Ambos sorriem, sua filha vai para o *Unyago* e retornará cheia de vida e trará alegria ao lar. A mãe chora de felicidade. O homem que durante muito tempo segurou as lágrimas, esmorece e deixa escorrer algum líquido dos olhos. É preciso preparar tudo, dinheiro, provisões, roupas e seus espíritos. Vão precisar de muita força e coragem durante os próximos dois meses.

Todos os membros da comunidade contribuem com o que têm. Milho, arroz, carne, dinheiro, o que vale é a intenção e a manutenção da honra. A movimentação desabitual na casa e na comunidade chama atenção dos candidatos a neófitos. Emoções a flor da pele. Nos próximos dias terão a oportunidade de desfilar para a comunidade com as cabeças erguidas e mostrar que são quase membros dignos de serem respeitados pelo grupo étnico.

O pai com menos posses vende alguns bens, penhora outros, pede emprestado dinheiro a amigos e familiares mais próximos. Está em jogo a sua honra e a de sua família, conforme relataram alguns interlocutores.

Queria muito ter mandado a minha filha mais nova para os ritos no tempo em que foram as suas amigas e primos. Mas, foi um período de aperto financeiro e não consegui fazer isso. Fiquei com uma dor enorme, meu coração não parava de mexer. Ouvi com um primo amigo meu que o meu cunhado estava a fazer pouco de mim, contando mentiras para as pessoas, dizendo que não tinha dinheiro porque andava a beber muito. Fiquei chateado, fui atrás dele. Entrei em casa dele pela porta dentro e derrubei tudo. Felizmente, ele não estava lá. Não sei o que teria acontecido.

**André, 60 anos de idade, aposentado.**

Tenho duas filhas gêmeas. São muito bonitas e muito parecidas. O que uma tem a outra quer. Isso é complicado. Não desejo que tenhas gêmeos. Dão muito trabalho. O que te vou contar agora é uma coisa que ainda mexe comigo. Eu queria ter enviado as duas para os ritos, mas não foi possível. O meu dinheiro era pouco. Pedi ajuda aos amigos, nada! Pedi ajuda aos familiares, nada! Ninguém tinha dinheiro. É difícil um homem assumir que não tem dinheiro para

realizar o sonho da mulher e das filhas. É difícil andar por aí a pedir dinheiro. As pessoas ofendem, brincam com a desgraça alheia. Tive que escolher uma das meninas e a outra ficou triste, mas, entendeu. No ano seguinte consegui juntar dinheiro e mandei a outra. Fiquei aliviado e me senti homem.

**Carlos, 70 anos de idade, aposentado.**

A honra está muito presente na decisão de enviar as filhas para os ritos de iniciação. Esta decisão implica certa gestão financeira e logística avançada. Muitos são os pais que se apavoram com a chegada da época dos ritos de iniciação. O pavor não está nos ritos em si, mas no tipo de ginástica financeira que implica. Encontrei famílias que pouco tinham para comer, mas sentiam-se honradas em juntar do pouco alguma coisa para contribuir na realização dos ritos. O esforço intelectual, material e financeiro que os pais empreendem para enviar os seus filhos aos ritos de iniciação é importante na imagem que estes constroem de “bons pais” e pessoas engajadas na manutenção da tradição. Existe certa rivalidade na comunidade entre pais com as mesmas condições financeiras. O pai que consegue enviar o filho ou a filha para os ritos acaba, de certa maneira, criando uma distância hierárquica com os que, gozando da mesma condição social, não se organizaram o suficiente de modo a fazerem o mesmo. O sociólogo francês Pierre Bourdieu, fazendo alusão ao complexo jogo simbólico de colocar em causa a honra do outro, observou que,

A competição da honra pode situar-se com efeito numa lógica muito próxima da do jogo, ou da aposta, lógica ritualizada e institucionalizada. O que está então em causa é o amor-próprio, o ponto de honra, numa palavra, o nif, parada que vale mais do que a vida. O nif é também a vontade de superar o outro num combate homem a homem, e a jealous emulation, a luta pela glória de que falava Hume a propósito das cidades gregas. Segundo a teoria dos jogos, o melhor jogador é aquele que supõe sempre que o seu adversário saberá descobrir a melhor estratégia e regula o seu jogo de acordo com isso; da mesma maneira, no jogo da honra, embora o que está em jogo não seja mensurável, cada um deve considerar o outro capaz de escolher a melhor estratégia, isto é, aquela que consiste em jogar segundo as regras do código da honra. O desafio e a resposta implicam que cada antagonista escolha jogar o jogo e respeitar-lhe as regras ao mesmo tempo em que postula que o seu adversário é capaz da mesma escolha. Respeito por si, respeito pela regra, respeito pelo adversário e convite ao respeito são inseparáveis (BOURDIEU, 1992, p.166).

Apesar de existir um sentimento de competição, muitos dos meus interlocutores esclarecem que torcem para que os seus amigos, familiares e vizinhos consigam levar os

filhos para os ritos de iniciação, como observou um dos interlocutores: “*é muito vergonhoso não conseguir mandar os filhos aos ritos*”.

Alguns deles interrompiam a conversa, taciturnos e melancólicos pediam que mudasse de assunto. O que me chamava atenção é que apesar de cada um desejar dar o melhor de si, o melhor para o seu filho e não envergonhar os seus ancestrais, todos torciam para que os ritos de iniciação tivessem uma participação massiva de meninos e meninas das suas comunidades.

Eu emprestei ao vizinho Samuel um dinheiro que guardava a sete chaves. Não queria que ele ficasse magoado pelo fato da filha não poder participar nos ritos. Eu passei por crises e ele me ajudou. No fundo, todos nós queremos ver as crianças da comunidade bem educadas. Isso é desejo de todo o pai e de toda mãe.

**Oswaldo**, 42 anos de idade, comerciante.

Sentimento igual se verificava em pessoas que não tem muita afinidade, para além de serem vizinhos de casa. Estes torciam para que o alheio conseguisse mandar os filhos e as filhas para os ritos. A solidariedade masculina era algo que chamava atenção. Se, por um lado, eram os homens que mais mal falam de outros homens que não conseguiam se organizar de modo a mandar os filhos e as filhas para o *Unyago* ou *N'goma*, por outro lado, eram os que mais comovidos ficavam com a desonra masculina.

Todos nós bebemos os nossos copos. Eu bebo muita *Cabanga*<sup>13</sup>, às vezes, bebo e esqueço-me de pagar algumas contas, isso acontece. Ser homem não é fácil. Quando vejo um pai descontente e cabisbaixo por não ter enviado a sua filha para o *Unyago*, num primeiro momento posso ficar alegre, mas, depois eu penso, Uh...uh, podia ser eu naquela situação, e isso me deixa triste. Com vontade de ajudar. Mas o que fazer? São coisas da vida.

**Felipe**, 32 anos, camponês.

A competição entre os pais é algo visível nos discursos desabonadores em repúdio que alguns dos pais que enviam as filhas para os ritos de iniciação fazem de outros pais que não conseguem enviar suas filhas para estes, contudo, a existência de competição não revela

---

<sup>13</sup> Cabanga – bebida de milho feita tradicionalmente. Muito apreciada por pessoas de baixa renda. Na província de Niassa assim se designa. Em outras regiões do país tem outros nomes.

atritos entre os membros da comunidade, pelo contrário, evidenciam união entre os seus membros, na medida em que há um reconhecimento social do esforço empreendido pelos pais que conseguiram enviar as filhas para o *Unyago* ou *N'goma* e uma crítica comunitária a quem não o fez. De qualquer modo, não se é indiferente a não realização dos pais que não enviaram as filhas aos ritos; ao se criticar se apontam os motivos que levaram a que estes não o fizessem, criando condições para que se supere a competição e se gere atos solidários (SIMMEL apud MORAES FILHO, 1983).

A solidariedade é algo que se verifica facilmente entre as mulheres do mesmo grupo étnico. As mulheres iniciadas em períodos diferentes, porém, da mesma família, participam de forma ativa na vida das filhas das irmãs ou de seus irmãos. É muito comum que a irmã da mãe ou do pai, em casos em que os progenitores não tenham condições de enviar suas filhas para o *Unyago* ou *N'goma*, assumam as despesas das filhas de seus irmãos ou irmãs.

Quando se ajuda um familiar se cria um laço muito forte entre este e seu benfeitor. Os familiares consanguíneos ou por via de aliança, estão sob proteção do mesmo antepassado linhageiro ou étnico. Ao ajudar um familiar se está a respeitar as vontades e os desejos dos antepassados, uma vez que os ritos de passagem também são o garante da reprodução social da tradição.

Os espíritos agradecem a quem respeita a tradição e ajuda que ela se mantenha viva. A saúde, as finanças, a sorte, o emprego e os caminhos que se abrem são sinais de benção dos espíritos dos ancestrais.

O meu irmão tem três filhas, todas elas estão casadas e muito bem casadas. Gozam de boa saúde e são exemplos para outras mulheres da família. As pessoas sabem que fui eu que criei condições para que elas fossem para o *N'goma*. Não sou rica, mas vivo bem. Disse ao meu marido que iria enviar as minhas sobrinhas para os ritos com o meu dinheiro, porque o meu irmão e a esposa não tinham. Ele resmungou, mas quando eu decido alguma coisa, eu faço. E foi isso que fiz. Criei condições para que elas pudessem participar. A minha mãe e os outros meus antepassados apreciaram o gesto. Achas que a saúde e o dinheiro que tenho não se deve a benção deles por isso?!

**Gloria, 42 anos, comerciante.**

Pode-se depreender que os atos solidários verificados entre homens e mulheres para o envio das meninas para o *Unyago* ou *N'goma* é uma forma de dádiva que abarca questões econômicas, políticas, religiosas, étnicas, enquadrando-se na definição de Mauss (2003) de

fenômeno social total, na medida em que esses atos solidários invocam laços de todos os domínios da vida social comunitária.

A solidariedade feminina não se restringe apenas a familiares consanguíneos ou a parentes adquiridos por alianças matrimoniais. Muitas mulheres que foram iniciadas no mesmo período desenvolvem um carinho e amor fraterno pelas filhas de suas companheiras de iniciação. Durante a fase de preparação para os rituais são estas mulheres que se oferecem para responder por elas, como suas madrinhas ou tutoras. É muito comum encontrarmos mulheres iniciadas que têm um respeito igual ao que tem pela sua mãe pelas companheiras de iniciação de suas mães. Tive a oportunidade de conversar com algumas mulheres que falam de suas madrinhas e companheiras de iniciação de suas mães com um carinho singular e amor de filha.

Quidina, uma mulher de 25 anos que fazia o mestrado em sociologia em uma das universidades privadas de Maputo comoveu-me bastante ao contar que tinha sido iniciada graças à tia Patrícia, pessoa única e que lhe tinha ensinado o significado de ser mulher. Infelizmente, contou-me que a sua mãe biológica tinha discutido com Patrícia e que não se falavam há mais de 10 anos. Patrícia teve um período extremamente nebuloso em sua vida, perdeu o marido e os seus filhos em um acidente de viação. Tal fato não comoveu sua mãe. Tomada pelo desgosto e angústia, a saúde mental de Patrícia se deteriorava a cada dia. Perdeu tudo o que tinha, segundo o que conta Quidina, para os oportunistas que andam à toa à espera de vítimas fáceis. A revelia de sua mãe biológica, Quidina passou a pagar as contas de Patrícia. Ela não tem muito. Mas se sente realizada por puder ajudar quem um dia lhe deu a mão e diz: “o mundo dá muitas voltas. É um privilégio ter alguém que possa nos encaminhar ao rumo certo quando as voltas nos desencaminham. É isso que eu estou a fazer”.

A narrativa de mulheres que se solidarizam umas com as outras e que desenvolvem atos solidários para prestar ajuda monetária e material para a realização dos ritos de iniciação feminina, mostra que existe nas ontologias nativas um tipo razão não instrumental que cria um tipo de economia solidária entre homens e mulheres de uma dada comunidade, onde se estabelece uma rede de confiança entre todos, dos mais favorecidos aos menos favorecidos e, reciprocamente, de todos em relação à comunidade (MAUSS, 2003; CAILLÉ, 2002, p.204; CASAL, 2005).

### 3.3 O corpo da inicianda – entre o bem que se espera e o mal que se avista

As meninas caminham mediante gritaria e assobios da multidão. Alguns rostos se mostram mais alegres do que outros. Fora familiares, pais, irmãos e tios etc., não é permitido que a multidão se aproxime demasiadamente destas. Os mestres, as matronas e os demais anciãos formam uma parede humana entre estas e a comunidade. Mesmo assim, é possível enxergar de longe quem são as meninas que vão ser submetidos aos rituais.

A comunidade em júbilo saúda as raparigas. As pessoas entoam canções num tom bem alto e pouco afinado. Objetos improvisados tornam-se instrumentos de acústica, a multidão é tomada por um som envolvente. Uma mulher começa a dançar e encanta os demais ali presentes. A esta se juntam mais três ou quatro mulheres executando passos precisos. A coreografia é improvisada no momento, mas parece que as dançarinas ensaiam juntas há bastante tempo. Perguntei para o Carlos, um dos anciãos que naquele momento estava do meu lado, se elas faziam parte de algum grupo de dança comunitária. Para minha surpresa, ele respondeu que não.

Essas mulheres e homens cresceram dançando e ouvindo *Xhioda* ou *Mapiko*, respectivamente, danças tradicionais dos grupos *Nhanjas* e *Makonde*. O que parecia ser uma coreografia ensaiada era a sonoridade presente em seus corpos, manifeste na vida cotidiana, nas cerimônias fúnebres, no nascimento das crianças, nos aniversários, nos conselhos comunitários, nos casamentos, nos ritos de passagem e em outros eventos do cotidiano da comunidade. Com exceção do Bairro Militar, como já havia dito antes, predominantemente de etnia *Makonde*, na cidade de Maputo, não encontrei grupos que ensaiam coreografias, danças tradicionais, entre homens e mulheres das comunidades *Ajauas* e *Nhandjas* na província de Niassa. Essas pessoas aprendiam vendo, brincando, executando os ritmos e danças nos vários eventos de que participavam ao longo de sua vida. Seus corpos tinham uma ligação umbilical com a sonoridade que emanava dos instrumentos improvisados e dos cantos desconcertantes que, em coro, eram entoados. Alguém executava um passo de dança e os outros o seguiam de forma leve e espontânea.

A dança está entranhada nos ossos, nos movimentos, na alma e nos gestos executados pelos participantes, parece que a dança, umbilicalmente, está conectada a cada corpo presente no evento (KAEPPLER, 1997; LE BRETON, 2011).



**Figura 1 – Pré-ritual. A enorme moldura humana em torno das raparigas, Lichinga.  
Foto de Aspirine Katawala**



**Figuras 2 e 3 - Pré-ritual. A comunidade observando as raparigas iniciandas,  
Lichinga  
Foto de Aspirine Katawala**

As músicas que homens e mulheres entoam durante a apresentação das meninas iniciandas à comunidade falam sobre felicidade, respeito, coragem, preparando-as para o que vai acontecer nos ritos, acalmando as iniciandas, pois, algumas delas demonstram muita ansiedade.

Dias antes conversara com alguns pais que iriam enviar os seus filhos para os ritos e estes contaram que os seus filhos mal conseguiam dormir, imaginando o que iria acontecer nos ritos, questionando-lhes acerca dos conteúdos dos rituais. Os pais tinham quase a certeza dos sentimentos angustiantes que passavam pela cabeça de suas filhas, pois, um dia também foram neófitos. Por conta disso, não só são as iniciandas é que estão preocupadas, os seus familiares se mostram muito inquietos e nervosos.

Dona Firmina, que muita das vezes se mostrou atenciosa comigo, saudando-me, oferecendo-me algo para beber e comer, estava muito distante. Não me saudou, evitou-me a todo o custo. Atitude compreensível para quem no momento prestava atenção às duas filhas mais novas que estavam a ser enviadas para o *Unyago*. Três dias antes, ela me informara que estava a passar por um momento delicado. Era um orgulho enorme enviar suas filhas para o *Unyago*. Mas, também era complicado porque para além das questões financeiras, tinha abstinência sexual e o medo que sua filha falhasse, sucumbisse perante os testes, que fosse tomada por uma doença ou que algum feiticeiro as importunasse durante a sua estadia no *Unyago*.

A abstinência sexual é uma das maiores preocupações dos pais que enviam os seus filhos aos ritos de iniciação. Abstinência sexual implica uma autovigilância, da parte dos pais e uma redisciplinarização do corpo destes. Nesse processo, todos os elementos externos ao corpo, mas que podem influenciar numa tomada de decisão infeliz e postura inadequada na comunidade/família devem ser alvos de um escrutínio atencioso. Talvez por isso é que se deve evitar alimentos, comidas, bebidas, drogas e indumentária ou qualquer coisa que possa provocar neles e no alheio cobiça, desejo e vontade sexual.

Este é um momento difícil, os pais tem que servir de exemplo. Não podem estar à vontade e fazerem tudo o que querem enquanto o filho ou a filha está privado(a) de muitas regalias. Mesmo porque se o pai e a mãe desonrarem esse momento tão importante e de comunhão com o saber dos nossos avós, estaríamos a condenar os nossos(as) a uma vida de sofrimento e de vergonha. O que o pai faz em quatro paredes os mestres e as matronas têm conhecimento.

**Génito, 28 anos, carpinteiro.**

Os mestres e as matronas são onipresentes na vida dos neófitos e dos seus familiares, principalmente durante a fase de iniciação. Antes dos pais enviarem os seus filhos para serem iniciados, estes se preparam para visitas constantes dos mestres e matronas. Estas visitas acontecem de dois modos, podendo ser presenciais – na quais os mestres ou matronas se deslocam fisicamente para casa dos pais dos neófitos e comentam sobre as questões que apoquentam tanto os neófitos como seus familiares – estes são casos excepcionais. As visitas mais comuns não são presenciais, no sentido que habitualmente usamos a noção de presença. Os mestres, as matronas, os antepassados ou as iniciadas aparecem em sonho para contar, alertar, explicar, inquietar, acalmar os pais em relação à sua iniciação. Os corpos dos mestres e das matronas são ubíquos, aliás, todos os corpos dos indivíduos dos grupos étnicos em questão o são. Por ubiquidade dos corpos entendo como sendo a faculdade que estes têm de imprimir e registrar a sua presença ou personalidade nos objetos que interagem e nos espaços por onde estes circulam. A ubiquidade dos corpos em alguns casos implica que estes se metamorfoseiem, ganhem novos rótulos e estejam presentes em todas as partes. Estes corpos a comunidade/grupo étnico pertencem e todos os membros do grupo tem acesso a sua personalidade e memória.

Não conseguia dormir, acordava em prantos. O meu marido me perguntava o que se estava a passar comigo. Não sabia responder. Quando peguei o sono de novo, vi a minha filha chorar num canto, ela não para de chorar e pedia que eu lhe ajudasse. Tentei ajudar, mas sempre que quisesse chegar perto, alguma coisa me afastava, me repelia, era muito forte. Acordei a chorar e a primeira coisa que fiz foi vestir e ir ter com as matronas. Não me deixaram entrar, mas contaram-me que a minha filha teve um acidente, mas que estava tudo bem com ela.

**Soraya, 35 anos, doméstica.**

A ubiquidade dos corpos das matronas e dos mestres é domesticada, o que faz com que estes sejam corpos pouco acessíveis ao coletivo. Para aceder a sua personalidade é preciso que sejamos iniciados. .

A ubiquidade dos corpos é algo fundamental para compreender que tipo de ontologias e epistemologias norteiam representações nativas sobre os corpos e hierarquias comunitárias. Os mestres e as matronas são pessoas que detêm um *corpus* de conhecimento

que amplia o campo de possibilidades de interação, comunicação com os demais membros da comunidade de forma presencial ou não. Porém, como anteriormente havia dito, não são os únicos. Os restantes corpos masculinos e femininos dos membros comunitários são registros atemporais, críticos e que incorporam múltiplos mundos, o mundo vivo, mundo dos mortos e o mundo dos não-humanos. Não existe uma fronteira clara que delimita estes mundos. Os anciãos das comunidades dos grupos étnicos *Ajauas*, *Nhandjas* e *Makondes* com que trabalhei falam de múltiplos mundos em justaposição.

Consequentemente, os corpos masculinos e femininos estão sempre a comunicarem-se uns com os outros, com a natureza, com espíritos e com os objetos. Aliás, como ressaltou um mestre dos ritos de iniciação: *“os corpos masculinos e femininos também são a natureza, os espíritos e os objetos que circulam e existem nas comunidades”*.

Durante o trabalho de campo na província de Niassa entre os *Ajauas* e os *Nhandjas* constatei que a ubiquidade dos corpos não era algo que se vislumbrava apenas em eventos ou cerimônias da dimensão dos ritos de iniciação feminina.

Um episódio marcou profundamente o meu campo e, ilustra muito bem esta constatação. Lembro-me como se fosse hoje dos berros e dos gritos que no meio de uma madrugada fria e melancólica, após uma noite de festejos e conversas animadoras com os anciãos no quintal de uma anciã que vendia cerveja feita de farelo de milho, despertaram a mim e mais da metade da população de *Sanjala*, bairro periférico da província de Niassa.

Afonso Mikas, um dos interlocutores que me era mais próximo, aos prantos se acabava de tanto chorar. Entre um soluço e outro informou-nos que roubaram algumas galinhas do seu galinheiro. Aquele olhar triste e intenso comoveu-me e prontifiquei-me em ajudá-lo a recuperá-las. Ele pedia que fôssemos atrás do malfeitor, porque fazia pouco tempo que os galos haviam parado de cantar em seu quintal.

Enquanto uns consolavam Mikas, outros retornavam de suas casas com machados, *catanas*, expressão local usada para designar um objeto perfuro cortante equivalente a um facão

Num ambiente de agitação coletiva e pouco discernimento individual, um dos anciãos devolveu a tranquilidade à ordem caótica que se estabelecia, dizendo: *“não se preocupem, não precisamos ir atrás do ladrão. Até amanhã de manhã ele vai se revelar e vai pedir de joelhos no chão pelo perdão do Sr. Mikas”*. Todos, estarecidos, encaramo-nos uns aos outros. Fez-se silêncio, procurávamos dar sentido às palavras do ancião.

- Por que me olham com cara de quem não entendeu nada? – Perguntou-nos o ancião, fazendo careta peculiar de quem debocha da situação.

- Não entendemos nada do que dizes! – Retorquiu Mikas, mostrando desespero na entonação das palavras.

- Olhem com atenção para o galinheiro. Cuidado, vejam onde colocam os pés! Perto do canto ao fundo do curral tem um buraco enorme feito à mão. Acho que foi por ali que o ladrão das suas galinhas passou. Tem marcas de seus pés por todo lado. Não sei se todas as marcas são dos pés do ladrão, mas vamos fazer um feitiço forte e seguro nas marcas que os seus pés deixaram na areia do cercado.

Fiquei perplexo com as palavras do ancião. Confesso que não encontrava sensatez alguma nelas. Porém, não era novidade alguma ouvir dizer de pessoas que se podia enfeitiçar alguém através dos vestígios da passagem de seu corpo por um local ou pelo contato deste com os objetos. Os fluidos corporais, pelos, cabelos, marcas de pés e mãos deixavam vestígios dos corpos que perambulavam por diferentes espaços. Mesmo os que deixaram o mundo dos vivos, em algures está presente a sua marca. Pedacos de roupa, objetos de trabalho ou objetos pessoais estão marcados pela presença desses corpos. É comum chamar um *curandeiro*<sup>14</sup> para que tratem dos pertences do malogrado e dos espaços onde habitualmente este frequentava, de modo a apagar as suas marcas para que pessoas mal-intencionadas não tenham acesso à ubiquidade do seu corpo.

Se os amigos do alheio tiverem acesso aos registros destes corpos, podem cativar os seus espíritos e, deste modo, trabalhar com eles para amaldiçoar seus familiares, fazendo com que estes condenem os seus familiares a uma vida marcada por infortúnios. O mesmo acontece com os que pertencem ao mundo dos vivos. Uma das preocupações centrais dos pais é garantir que seus filhos ou filhas não deixem marcas durante a apresentação dos iniciandos à comunidade.

Os pais são chamados para ficarem ao lado de seus filhos ou filhas. Ao pai ou a mãe cabe a responsabilidade de rapar todo o cabelo do filho(a). Neste momento, os familiares mais próximos estão em alerta a movimentos suspeitos em torno da inicianda. É preciso que se tenha cuidado ao raspar o cabelo da inicianda, pois, pedacos de seu cabelo não podem cair em mãos alheias. Todo o cuidado é pouco. As matronas e os mestres também estão alerta.

---

<sup>14</sup> É o nome que popularmente se atribui ao praticante de medicina tradicional em Moçambique. Normalmente são médiuns com fortes capacidades mediúnicas, que têm o dom de curar, fazer o mal e se comunicar com os espíritos.

O ato de raspar o cabelo do filho representa para o pai deste o desfecho de uma vida imatura, inocente e de irresponsabilidade da parte do neófito. Na literatura antropológica sobre os ritos de iniciação/ritos de passagem (VAN GEEP, 1978; ELIADE, 1958; TURNER, 1980), o ato de raspar o cabelo, como se trata de uma prova iniciática que separa quem vai para os ritos e quem fica fora, seria lido como a prova primária da passagem da inicianda do profano para o sagrado, porém, nos grupos *Ajauas*, *Nhandjas* e *Makondes*, o ato de raspar o cabelo se configura, primeiro, como um ato de renúncia simbólica da tutela, do cuidado e suporte da inicianda pelos pais. Num segundo momento, trata-se de uma resposta ao chamado dos mestres e das matronas para que os pais das iniciandas ou iniciandos compareçam à primeira prova iniciática que comprova o compromisso da família com os fazedores dos ritos.

Ao raspar o cabelo os pais assumem que, a partir daquele momento suas filhas estarão sob a proteção dos mestres e das matronas e, ao saírem dos ritos de iniciação, serão pessoas idôneas, capazes de responder pelos seus atos e atitudes. Esta é a prova iniciática que sinaliza o desligamento servil e acrítico dos filhos para com os pais. A cabeça raspada da inicianda simboliza para esta uma nova fase que se abre e um caminho longo de (re)descoberta, (re)definição e tomada de posição de forma individual, consciente e autônoma.

Contudo, ao mesmo tempo em que o raspar o cabelo implica responsabilidade individual, consciência e autonomia da inicianda, ele também proporciona aos pais mais elementos de controle sobre os corpos das filhas. Tal como os objetos pessoais, objetos de trabalho, fluidos corporais, o cabelo também é uma extensão do corpo. Esses elementos que tornam o corpo ubíquo fazem com que os pais tenham a possibilidade de modificar posturas e comportamentos das filhas com ou sem o consentimento destas. Ao raspar os cabelos de sua filha e ao zelar por estes, o pai também se responsabiliza pela proteção dela durante e depois do ritual. Tudo de bom ou de mal que aconteça com as suas filhas, aos pais alguma responsabilidade pode ser imputada.

Ora, se os corpos das iniciandas são ubíquos, a responsabilidade sobre elas não pode ser apenas imputada aos pais, mestres ou as matronas. A responsabilidade sobre os corpos é de toda a comunidade, a responsabilidade é de todos que interagem com ela. Nesta ordem de ideias, todos se vigiam, todos se policiam. A ubiquidade dos corpos dilui responsabilidades individuais e tornam todos os membros da comunidade responsáveis pelo sucesso ou insucesso da iniciação das meninas na comunidade.

Vizinhos com querelas mal resolvidas, questões familiares sensíveis, dívidas não saldadas, neste período são “esquecidas”. Durante a apresentação das iniciandas à comunidade, entre os espectadores, uma cara que se fecha mil olhares desconfiados sobre ela se lançam, mostrando desconfiança e desabono ao mau olhar. Talvez por isso um dos interlocutores disse que:

Nem todos são bem intencionados. Você quando corta o cabelo do teu filho, tem que estar atento. Algumas pessoas podem querer fazer mal. Temos que cuidar muito bem disso.

**Claudio**, 35 anos, músico.

Todos se vigiam e têm consciência disso, conforme disse uma interlocutora:

Todo mundo desconfia de todos, você não pode estar mal-humorado. É um momento de felicidade. Aquele que amarra a cara, só pode estar com inveja. Aquele que fala mal dos neófitos, só pode ter rancor no coração. Muitos pais não conseguem enviar os seus filhos para os ritos. Então, não se pode ser inocente e acreditar que todos estão felizes, todo cuidado é pouco.

**Joana**, 40 anos costureira.

O pré-ritual é um momento unificador. Pessoas, grupos, redes voltam a costurar laços desfeitos e a fortificar elos fracos. É o momento propício para chamar um familiar que não se vê há anos. A solidariedade feminina e masculina é evidente, visível pelo bom convívio que se apela aos vizinhos e familiares que para perto das iniciandas se chama.



**Figura 4 - A festa da população na apresentação à comunidade das meninas que vão participar do *Unyago* – Lichinga.  
Foto de Aspirine Katawala.**



**Figura 5 – Momento de euforia e algazarra da população. Contentamento demonstrado na apresentação das iniciandas à comunidade.  
Foto de Aspirine Katawala.**



**Figura 6 – Roupas chamativas para se destacar no meio da multidão que observa à partida das iniciandas para o acampamento feminino, Lichinga.  
Foto de Aspirine Katawala.**

### 3.4. A inicianda entre mundos contrastantes

Pessoas chamam outras pessoas, evocam antepassados e chamam outros seres, a princípio não-humanos, para estarem presentes nos ritos de iniciação de suas filhas. O mundo não é dualista, tudo está em interação. Humanos e não-humanos, natureza e cultura; não existe, a priori, um universo das coisas em si de um lado e um universo dos homens em si de outro, mesmo porque a natureza e a sociedade são edificadas e entendidas através de redes heterogêneas compostas por elementos de várias ordens (LATOUR, 1994). Esta não separação das diferentes dimensões que constituem o universo que norteia as pessoas se nota na vida cotidiana dos povos *Makondes*, *Ajauas* e *Nhandjas*. Nos ritos de iniciação a visão de um mundo híbrido e interativo dá significado às diferentes práticas ritualísticas e performances cerimoniais.

O pré-ritual permite-nos compreender como se constrói um mundo híbrido no qual a separação, caso haja, entre humanos e não-humanos é tênue, fugaz e temporária. As ontologias que norteiam os ritos de iniciação passam uma visão de um mundo onde os homens ganham a sabedoria dos animais, onde os animais ganham vida nos nomes que se atribuem aos neófitos nos rituais de passagem, onde provérbios e dizeres populares estabelecem analogias entre aquilo que a ciência ocidental acredita ser de domínio do natural e aquilo que está estipulado como sendo de domínio do cultural.

A história que *Djomba*, um dos mestres dos ritos de iniciação masculina *Makonde*, contou-me sobre os nomes que são atribuídos aos meninos e às meninas que participam dos ritos de iniciação é bastante esclarecedora. Segundo *Djomba*, as crianças são observadas a todo o momento na comunidade, constatação esta que já tinha feito anteriormente, porém, acrescentou que além do controle social a observação permite que os “mais velhos” aprendam muito do comportamento da criança e tracem um perfil da mesma, com o intuito de definir o tipo de estratégia que devem usar para torná-la uma *criança bem educada*, termo êmico usado para designar uma menina que passou pelos ritos de iniciação feminina.

- Dona Júlia tinha três filhas! – Assim *Djomba* iniciou a sua história. A primeira era confusão, a segunda, muito calma, e a terceira, instável. Tinham quase a mesma idade. Apenas um ano de diferença é que separava a primeira da segunda. O mesmo se observava da segunda para a terceira. Não se entendiam. A Dona Júlia vivia desconfortavelmente, pois suas filhas discutiam com frequência. O marido dela pouco se intrometia nos assuntos das

meninas, dizia que a mãe é que tinha que os resolver. Coisas de mulheres quem resolve são outras mulheres.

- O homem não se envolve em coisas de mulheres? – Perguntei-lhe, incrédulo com a naturalização de papéis atribuídos aos homens e às mulheres, porém, não obtive a resposta desejada.

- Posso continuar a história? – sorridente, perguntou-me, deixando bem claro que ainda não era o momento de responder a questão que lhe fizera.

- Por favor, continue! – Gentilmente retruquei.

- A mãe chamou os familiares e pediu conselho. Os familiares acharam e, bem, acharam que estava na altura de enviá-las para os ritos de iniciação. Como a diferença da idade entre elas era insignificante, a mãe decidiu que devia mandá-las todas juntas. Assim o fez. Quando chegaram ao *N'goma*, as *Wanalombo* logo se aperceberam das diferenças que elas tinham. A primeira era como um gato selvagem, não se pode levar para casa se não perdemos a casa e os mantimentos todos. A segunda era como uma cobra peçonhenta, movia-se devagar, como um objeto inanimado, ganhava vida com o movimento que os outros imprimiam, mas, era um animal peçonhento, se devia ter respeito por ela. A terceira era como o vento, soprava como, quando e onde quisesse. Tal como o vento, a sua força residia no temor que os outros tinham dela.

- Qual foi o erro da mãe ao educá-las? – Sarcasticamente, perguntou-me *Djomba*, com uma cara de quem antevia a minha resposta.

- Não tenho a resposta, *Djomba*, mas gostaria que me explicasse.

- Simples, a mãe se esqueceu de que em alguns pontos a água do rio é turva, em outros pontos o rio é fundo, e tem lugares no rio em que a água corre mais rápido. Mas o rio é o mesmo.

Confesso que fiquei perplexo com a história de *Djomba*. Não compreendi ao certo o que este pretendia transmitir com a história. Insisti que ele me explicasse a moral desta, mas *Djomba* achou que o tempo iria ajudar-me a dissipar equívocos que a história tivesse criado na cabeça.

Na narrativa acima descrita, chamou-me atenção a comparação entre humanos, filhas da Dona Júlia, com não-humanos, animais e as águas do rio. Esta comparação entre elementos da natureza e o homem, enquanto produtor e agente transformador da cultura, não é desproposital e tampouco ingênuo.

É frequente notar, nos grupos étnicos acima aludidos, a associação entre homem, natureza, espíritos como partes constituintes de um mesmo universo. A falta de distinção entre natureza e cultura é um elemento fundamental para problematizar a dicotomia ocidental natureza/cultura. Aliás, como observa Viveiros de Castro, “a distinção clássica entre Natureza e Cultura não pode ser utilizada para descrever dimensões ou domínios internos a cosmologias não ocidentais sem passar antes por uma crítica etnológica rigorosa” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p.1). Entre os *Nhandjas*, *Ajauas* e *Makondes*, quando as pessoas se referem ao corpo, atitudes ou comportamentos dos membros da comunidade em geral e dos neófitos em particular, é comum associá-los e compará-los a não-humanos. O galho da árvore que não se verga facilmente pode ser associado ao neófito que pouco se entrega às atividades no acampamento de iniciação masculina. A menina que se atrasa na realização das tarefas diárias pode ser entendida como a noite que anoitece tarde no acampamento feminino.

Certas associações deixam mais evidentes a não distinção entre humanos e não-humanos, sobretudo quando nos referimos à ubiquidade dos corpos dos vivos e dos mortos. Os que já partiram, os mortos, se comunicam com os que ainda permanecem vivos através de redes complexas e heterogêneas, acionando vários dispositivos, artefatos, memórias, pessoas, objetos, etc. Num sonho, os entes queridos revelam o destino da criança inicianda, do mesmo modo, o abanar das asas de uma pomba contra o vento ou o mocho que à noite surge na fachada da janela dos pais do neófito pode revelar o mesmo. Os que estão mortos retornam ao mundo dos vivos, ocasionalmente, metamorfoseados no aroma que paira sobre o ar, no cão que só de longe se avista, mas que só late de perto.

Todos os elementos que me pareciam pertencer ao universo fantasmagórico e que nos contos e provérbios que os anciãos usavam para explicar as cosmologias locais se afiguravam como elementos centrais da vida e dos laços que uniam os membros de uma dada comunidade, revelavam bastante sobre o pensamento que norteia os membros dessa comunidade e a forma como estes entendiam o universo circundante. As plantas, os animais, os objetos inanimados, os mortos etc., ganham vida nas narrativas dos mais velhos. De fato, são narrativas subjetivas e sugestivas, uma atribuição de significado à existência de uma cosmologia comunitária. Ao narrar sobre os ritos e o mundo que envolvem os neófitos, os mais velhos constroem a realidade dando-lhe novas formas, construindo novas maneiras de se subjetivar, porém, atribuindo-lhe um caráter perene.

Aquela criança que vai para o *N'goma* muito esperta, ela recebe um apelido, que muitas das vezes está associado a um animal ou à natureza. Lembro-me de Laura, era uma menina pequena, muito esperta e que se esquivava sempre, parecia uma lebre. Conheces aquela história da lebre que enganou o homem pedindo-lhe milho para matar a fome dos filhos e que disse que em troca lhe daria a sua carne e, quando o homem deu o único pote de milho que tinha para alimentar seus filhos a lebre pegou e nunca mais voltou?! Laura era assim. Perguntavas uma coisa, cada dia tinha uma resposta diferente para a mesma pergunta. Era assim que entendia o mundo. Mas, tal e qual a lebre, o homem descobriu como dar-lhe uma lição. Hoje, a Laura é uma mulher quieta, se parece mais com uma cabra, berra, berra, mas só come onde está amarrada. Todos os anos tem uma pessoa que nos lembra de um animal muito esperto. Isso não vai mudar.

**Dada, 82 anos, Wanalombo**

Quando os mais velhos narram sobre um mundo híbrido, onde humanos e não-humanos têm as mesmas características e se posicionam, dependendo da ocasião, de forma simétrica, estes expressam o entendimento que têm de mundo através das histórias que contam a sua experiência vivida dos ritos de iniciação. Como observa Portelli (1997), o ato de narrar permite ao sujeito entrar em contato com a sua própria subjetividade.

Se nas narrativas dos mais velhos sentimos a junção clara entre humanos e não-humanos no mesmo diapasão, nas gerações mais novas o mesmo não acontece com facilidade. Atualmente, é difícil, sobretudo em gerações mais novas iniciadas nos grandes centros urbanos, sentirmos essa nítida separação entre humanos e não-humanos.

Para muitos dos interlocutores com algum grau de escolarização e idade compreendida entre os 15 aos 26 anos de idade, a escola e o ritos de iniciação têm visões contrastantes do cosmo. O convívio com essas duas realidades opostas faz-lhes equacionar um mundo onde humanos e não-humanos interagem num plano simétrico.

Muita das coisas que os mestres nos contavam nos ritos era para dar medo. Sabe, quando te falavam coisas sobre a visita dos espíritos, dos animais que falavam e a floresta que se comunica com o homem, é claro que isso não faz sentido. É a mesma coisa que acreditar que os monstros dos filmes de terror existem! Sabe? Simplesmente não fazem sentido.

**Beto, mecânico, 20 anos.**

Várias são as pessoas que olham com alguma relutância a esta visão não dualista do mundo que é transmitida pelos mestres e as matronas. Alguns dos pais diziam que apesar dos ritos de iniciação mostrarem-se vitais para transmissão de conhecimentos e memórias comunitárias, no pós-ritual muitos pais acabam por romper alguns dos preceitos e práticas ritualísticas que as recém-iniciadas procuram respeitar e observar ao longo de suas vidas. A visão de um mundo não dualista é um dos aspectos que mais incomodam os pais das recém-iniciadas. É preciso observar que muitos dos pais destas foram ridicularizados, segregados e até perseguidos por acreditar em ontologias que não dualizavam natureza e homem, humanos e não-humanos. Esses pais, por uma questão de proteção, aconselhavam as recém-iniciadas a não seguir ao pé da letra estas cosmologias nativas. Rogando de joelhos no chão pediam que seus filhos ou filhas, em espaços outros não comunitários ou étnicos, aceitassem sem muita relutância a visão ocidental de um mundo compartimentado entre humanos e não-humanos.

Lopes (2012) lembra-nos que em Moçambique as múltiplas ontologias ligadas aos ritos de iniciação foram combatidas de forma exemplar pela FRELIMO, que as acusava de serem um empecilho para a modernidade. A modernidade a que a FRELIMO se refere eram as ontologias ocidentais que construíam e explicavam a realidade a partir de modelos científicos. Não é por acaso que muitos dos pais nos contaram que seus filhos tiveram várias querelas com professores, colegas e amigos nas escolas. Os ritos de iniciação são agentes socializadores com história, dinâmicas e discursos diferentes dos disseminados nas escolas.

A escola é diferente dos ritos. O que aprendes nos ritos tens que tentar deixar de lado na escola. Fui para os ritos de iniciação era muito nova, tinha apenas 11 anos de idade, lá tu conheces muita coisa sobre a vida, como se comportar, como se proteger dos olhares alheios e mal-intencionados. Mas o que tu sabes, não serve para aquele espaço. As pessoas quando descobrem que tu foste aos ritos de iniciação fazem pouco de ti, uns por inveja e outros porque temem os conhecimentos que tens. Na minha sala de aulas, as meninas deixavam as coisas de qualquer maneira. Ninguém protegia nada. Emprestavam-se os seus objetos sem medo que alguém pegasse e fizesse mal. Fui relutante em comportar-me assim como elas se comportavam, mas com o tempo acabei-me abrindo e nada me aconteceu. Nem tudo o que os mais velhos dizem nos ritos tens que levar ao pé da letra.

**Margarete, 21 anos, professora primária.**

As mães de algumas meninas iniciadas partilharam comigo a experiência de suas filhas ao retornarem dos ritos de iniciação e ingressarem nas escolas. Para muitas destas mães

o retorno de suas filhas à escola não foi fácil, devido ao tipo de valores que regem as interações entre as meninas e meninos nas escolas e os que regem a interação das meninas nos ritos de iniciação. Segundo uma das interlocutoras,

Têm coisas que só o tempo te ensina. A minha filha foi para o *Unyago* enquanto já estava a frequentar a escola. Nas férias, em dezembro, ela foi. Quando saiu do *Unyago* o ano letivo estava quase a começar. Consegui fazer a matrícula e foi tranquilo. Quando ela voltava da escola, me contava como outras miúdas se comportavam, ficava furiosa, porque muitas miúdas da idade dela trocavam os absorventes na escola e os deixavam por lá. Ela perguntava-me com uma cara de brava: será que elas não têm medo que as pessoas usem os seus absorventes para lhes fazerem mal? Elas sabem que se alguém pegar os seus absorventes e jogar num canal onde a água escorre constantemente, o seu período não vai cessar? Reclamava de muitas coisas e, isso lhe angustiava. Mas as meninas da escola foram educadas doutra forma, ela aprendeu isso com o tempo e se tornou mais tolerante.

**Eduarda, 26 anos, empregada doméstica.**

São vários os relatos que corroboram essa visão contrastante de mundos. Quem participou dos ritos de iniciação acredita que os objetos têm agência, ganham vida justamente pela interação e contato com os humanos. Muito se explica pela ubiquidade dos corpos humanos. De outro lado, as crianças que frequentam as escolas com os que um dia foram neófitos partilham de uma visão de um mundo onde os objetos e qualquer entidade não humana não possuem agência.

Sobre a agência dos objetos, Appadurai (2008) recomenda que, metodologicamente é possível e aconselhável que os tratemos como atores sociais, porém, em Latour (1994, 2004) os objetos ganham vida, se colocam simetricamente no mesmo plano que os humanos, afastando-se do discurso moderno que os reduz a meros artefatos e dispositivos pelos quais se pode mediar a ação humana. Na mesma linha de pensamento de Latour se encontram as ontologias nativas ao colocar como simétricos humano e não-humanos num mundo não contrastante.

Nos *Ajauas*, *Makondes* e *Nhandjas*, os objetos dialogam e contam a vida das pessoas e das comunidades que com eles interagem, porém, o que lhes atribui agência são os corpos humanos ubíquos. Os mais velhos são taxativos ao explicar porque os objetos ganham vida na interação com o homem. Segundo estes, o mundo é composto por vários elementos e energias

O homem conseguiu domesticar estes elementos e torná-los acessíveis aos seus desejos e necessidades. Cada homem é um aglomerado de diversos seres, potências e energias. Com efeito, ao interagir com outros seres, o homem afeta e é afetado por estes. Esta forma de interação é marcada por passagem de energias e potências de um lado para outro. Cada vez que objetos são trocados entre humanos, vidas e memórias humanas são negociadas, uma vez que os novos proprietários ou usuários dos objetos podem usar para o bem ou para o mal a ubiquidade dos corpos dos antigos proprietários contida nos não-humanos que interagem com eles.

## CAPÍTULO 4

### O Ritual

[...] Niketche, a dança do sol e da lua, dança do vento e da chuva, dança da criação. Uma dança que mexe, que aquece. Que imobiliza o corpo e faz a alma voar. As raparigas aparecem de tangas e missangas. Movem o corpo com arte saudando o despertar de todas as primaveras. Ao primeiro toque do tambor, cada uma sorri, celebrando o mistério da vida ao sabor do Niketche. Os velhos recordam o amor que passou, a paixão que se viveu e se perdeu. As mulheres desamadas reencontram no espaço o príncipe encantado com quem cavalgam de mãos dadas no dorso da lua. Nos jovens, desperta a urgência de amar, porque o Niketche é sensualidade perfeita, rainha de toda a sensualidade. Quando a dança termina, podem ouvir-se entre os assistentes suspiros de quem desperta de um sonho bom.

Paulina Chiziane, *Niketche* 2003.

#### 4.1. Os olhares que se distanciam do familiar

Umam caminham com altivez e serenidade típicas de quem sabe o que vai acontecer no acampamento feminino, designado pelos *Nhandjas* e *Ajauas* por *Kumbi*. Outras, desencaminham, em passos lentos e desordenados se movem como quem anda sem vida e sem vontade. Estas meninas estão desoladas, com medo. Uma das matronas entoia um canto, as madrinhas a acompanham. A música fala sobre a alegria de viver e de ser adulto. As meninas batem palmas, mas não cantam. O que era para ser um momento de felicidade despertou em mim uma agonia sem par. Olhei para o lado esquerdo, vi algumas mulheres sorridentes acenando as mãos para as filhas. Voltei a minha cabeça para o lado direito e vi outras mulheres chorando, não sabia se era de alegria de ver as filhas partir para o *Kumbi* ou pela saudade que se anuncia.

Lembrei-me dos primeiros dias de aulas no ensino primário, com um beijo no rosto me despedia desesperadamente da minha mãe, “*tatá mamã, tatá pai*” era a expressão que usávamos para nos despedirmos de nossos pais. Ouvi uma menina de 11 anos dizer o mesmo para a mãe, uma lágrima caiu-me do rosto, não sei porque, fiquei extremamente tocado com o momento. Para disfarçar que a caminhada lenta das crianças rumo ao acampamento feminino tinha me afetado, debrucei-me ao chão, desviando o meu olhar, fingindo que atava os meus tênis. As pessoas continuavam a cantar, embaladas pelo ritmo das músicas e o tocar alto dos tambores; festejavam eloquentemente. Ganhei coragem, levantei-me e olhei para aqueles olhares inocentes que nos olhavam e se distanciavam. Com medo que as pernas perdessem forças devido ao estado emocional que me encontrava, apoiei-me em uma árvore. Peguei no meu diário de campo e escrevi um poema que dizia o seguinte:

Os olhares que da multidão se esquivam,  
São os que mais histórias nos contam.  
Os olhares que sobre elas se lançam,  
São os que em nome da tradição pouco lacrimejam.

Queria poder fingir que não sinto dor alguma,  
Dizer que não existe cultura superior a nenhuma.  
Mas, inevitavelmente não consigo,

Como etnógrafo, a referência que tenho de sociedade é outra.  
Como etnógrafo, assumo, essa referência é o meu pior inimigo.

Demorei algum tempo para me recompor. Não foi fácil, recompor-me e fazer uma etnografia daquela momento e naquela situação específica. Era enorme o desconforto pessoal causado pela associação que fazia das crianças da minha família que tinham idade semelhante às que estavam a ser submetidas aos ritos de iniciação feminina, mas que tinham um destino diferente. O “*tatá mamã, tatá papá*” que escutava dos meus sobrinhos, primos e afilhados era dito no momento de despedida quando estes rumavam para mais um dia de aulas no ensino primário básico. Sendo assim, como etnógrafo, quais eram as possibilidades que tinha de apartar-me do preconceito pessoal de modo a não influenciar as minhas interpretações sobre o ritual?

Recompus-me, olhei para os lados e enchi os pulmões de uma luva de ar fresco para renovar as ideias e abrir-me para o novo que surgia. Quando lemos em textos etnográficos como a relação pesquisador e pesquisado é marcada por um estranhamento ontológico e negociação constante de visões sobre mundo (WAGNER, 2010; GOLDMAN, 2006), ficamos com a nítida sensação que é retórica para convencer antropólogos iniciantes que estar em campo implica estar disposto a ser afetado pelo o outro e que, “a alteridade que permeia o encontro pesquisador-informante conduz o etnógrafo a se interrogar a propósito da posição assumida por cada um dos interlocutores, desencadeando-se aí toda uma reflexão sobre a sua posição social e, em especial, o problema de sua identidade pessoal no que tange a alcançar, em Antropologia, uma ética da ação” (FRANÇA, 2004, p.104).

Já com as forças recuperadas, pude notar que alguns dos olhares fixos e pálidos das iniciandas que se distanciavam rumo ao *kumbi* também preocupavam os pais. Ninguém ficava indiferente ao contentamento ou descontentamento de uma menina, aliás, atrevo-me a dizer que as pessoas se compadecem com a dor ou alegria das meninas que vão ser iniciadas. Mas, como ressaltou um dos meus interlocutores: “*por mais duro que seja para um pai ou uma mãe ficar longe de seus filhos esse é um momento crucial que vai marcar em muitos aspectos a sua vida futura, por isso, por mais desesperador que seja o semblante da criança, a certeza que os ritos de iniciação a tornarão uma pessoa melhor acaba por justificar a opção dos pais*”.

Os olhares inocentes que se lançam para a multidão, que numa agitação coletiva aplaudia e comemorava a entrada de suas filhas para os ritos, trazem lembranças vivas de um passado não tão distante, de tempos em que suas mães fizeram o mesmo trajeto. Ao conversar

com algumas mulheres mais velhas sobre isso, senti que era comum que acionassem memórias que evocavam a sua experiência vivida no *Unyago* ou *N'goma*. Muitas foram submetidas aos ritos de iniciação por vontade de seus familiares. Mesmo em casos em que seus pais estivessem relutantes em enviá-las para os ritos, tios, tias, avós, avôs, vizinhos e amigos próximos exerciam uma pressão forte sobre seus pais, de modo a que enviassem suas filhas para os ritos de iniciação.

Ora, olhando para os pais e mães das meninas que caminhavam em silêncio para o acampamento feminino, ficou claro que suas trajetórias, histórias e as experiências vividas nos ritos eram campos múltiplos de oportunidades de realização de projetos étnicos coletivos, regidos por códigos distintos, que influenciavam na escolha que esses pais tinham de mandar ou não as filhas para os ritos de iniciação feminina. Aliás, importa referir que a existência desses múltiplos domínios, em interação uns com os outros, influenciou de algum modo às transformações e a continuidade da vida social em uma comunidade, nas interações e nos projetos coletivos ou individuais dos membros que circulam entre estes espaços distintos intra e intercomunidade (VELHO, 2006).

As diferenças de posturas ou reações dos pais e das mães das meninas que pelas matronas e madrinhas estavam a ser dirigidas para os acampamentos femininos evidenciavam processos de negociações diferentes e campo de possibilidades com margens de manobras distintas. Senti que muitas mães, mesmo tendo a possibilidade de evitar mandar suas filhas para o *Unyago* ou *N'goma*, optavam por renunciar a esta possibilidade, de modo a manter os elos identitários com os seus grupos de origem. Portanto, os pais e mães daquelas raparigas procuravam manter “uma identidade vinculada a grupos de referência e implementada por meio de mecanismos socializadores básicos” (VELHO, 1994, p.29), neste caso, por meio de mecanismos acionados no *N'goma* e no *Unyago*, conforme disse uma interlocutora:

Pensei muito se devia enviar ou não a minha filha para o *Unyago*. Mas decidi enviar porque isso é que nos faz mulheres *Ajauas*. Com o tempo ela vai agradecer-me por isso, vai conseguir um bom casamento e uma boa vida. Vai ser respeitada pelos vizinhos e por todos os membros da comunidade. Hoje, quando vi que ela estava a chorar, fiquei novamente com um pé atrás, mas me segurei e disse para mim mesma: esta é a melhor escolha que fiz.

**Monica**, 32 anos, funcionária do governo provincial do Niassa.

Vários são os pais e mães que vivem um dilema profundo ao ter que optar se vão ou não permitir que suas filhas participem do *Unyago* ou do *N'goma*. Não se trata de uma escolha fácil. Vários elementos interferem na negociação entre os pais e os seus grupos de origem, no que tangem à participação de suas filhas nos ritos. Nota-se um recorte a partir de categorias como grupo étnico, gênero, classe e raça que, para quem, como eu, pouco é familiarizado com o contexto, por vezes passa batido.

Notei, sobretudo nos *Ajauas e Nhandjas*, que comerciantes abastados, pessoas com uma “boa saúde” financeira e funcionários do Estado, estes últimos dependendo do cargo que ocupam, amiudadas vezes evitam que suas filhas participem dos ritos com as outras crianças da idade destas pertencentes a mesma comunidade.

Contudo, como depositam uma confiança enorme na capacidade regeneradora que os ritos têm sobre as iniciadas e sabem que se não enviarem suas filhas para os ritos pode significar o rompimento de laços identitários entre estas e seus grupos étnicos, estes criam condições para que os ritos de iniciação feminina sejam feitos em espaços mais próximos de suas residências, em ambientes onde as condições materiais e imateriais, sobretudo a própria ambiência do espaço, crie nas meninas iniciandas uma aproximação destas com a residência dos pais, de modo a oferecer-lhes uma segurança maior e o conforto ao qual estão habituadas a ter em suas casas.

O mesmo se observa em pais que não sendo das etnias praticantes dos ritos de iniciação feminina, pelo convívio com estas veem no *Unyago* ou *N'goma* uma possibilidade de tornar a sua filha mais educada, incutindo nela o respeito pelas hierarquias comunitárias. Esses pais de outras etnias não *Makonde* desenvolveram pelas ontologias *Makondes* sobre corpo, sexualidade e respeito às hierarquias comunitárias uma espécie de *amicitia*, conceito que Pina Cabral entende como sendo “a disposição que Meyer Fortes considerava a base das relações de parentesco e que Julian Pitt-Rivers estendeu para aplicar às relações de vizinhança e amizade (FORTES, 1970; PITT-RIVERS, 1973). As interações que estão na base da identificação de uma ecumene – uma área de intercomunicação humana mais intensa – são também processos de coconstrução humana. Nesse aspecto, são da mesma natureza que os processos de constituição emocional que caracterizam o parentesco, a amizade ou a vizinhança” (PINA CABRAL, 2010, p.7).

Nesta esteira de pensamento, apesar de existirem etnias distintas a coabitar os mesmos espaços na comunidade, entre elas existia uma *amicitia* que faz com que homens e mulheres de outras etnias tenham os ritos de iniciação *Makonde* como referência para

educação de suas filhas. Na cidade de Maputo, muitas etnias que não praticam os ritos de iniciação, apreciam a educação das raparigas *Makondes* iniciadas.

No bairro Militar, cidade de Maputo, escuta-se com frequência, principalmente dos vizinhos de bairro de outras etnias, que: “as meninas *Makondes* são muito educadas, diferentemente de meninas de outras etnias”. Com efeito, muitas famílias que não pertencem à etnia *Makonde* contratam os serviços das *Wanalombos* para estas iniciarem suas filhas. Contudo, a iniciação às vezes não acontece no mesmo acampamento que o das crianças de pais e mães *Makondes*. Nessa situação, os pais da menina a levam para a casa de uma *Wanalombo* para esta iniciá-la. Mas, como ressaltou uma das matronas do *N’goma*:

Quando a criança não é *Makonde*, não fazemos todos aqueles rituais fortes, porque ela pode não aguentar. Têm algumas coisas que deixamos de fora. Mas, ensinamos muita coisa ligada à higiene corporal, ao respeito que tem que ter com o pai, marido, a mãe e os mais velhos. Também ensinamos o significado de ser mulher. Isso é importante, muitas meninas agora já não sabem.

**Vitória, 74 anos, Wanalombo.**

Não são apenas as matronas que estão preocupadas em ocultar algumas dimensões dos ritos de iniciação feminina para as meninas que não são da etnia *Makonde*. Alguns dos pais com quem conversei faziam questão de salientar que dos ritos de iniciação *Makonde* apenas os conteúdos que versavam sobre corpo, sexualidade, respeito às hierarquias fundadas na distinção de sexo e idade é que lhes interessavam. Para estes pais, as filhas não eram crianças da etnia *Makonde e*, apesar de serem iniciadas como tais, deviam saber a diferença entre os *Makondes* e suas etnias de origem.

Por conta disso, muitos pais deixavam bem claro para as matronas quais eram os conteúdos que queriam a que suas filhas tivessem acesso. Apesar do respeito que os pais deviam observar em relação às matronas, estes podiam escolher quais conteúdos gostariam que fossem explorados na iniciação de suas filhas, uma vez que a iniciação das meninas, neste formato, é pago e, por vezes, isso custa excessivamente caro para a realidade local, como se pode notar pelos dados partilhados pelo interlocutor:

Não tenho muito, mas precisava iniciar a minha filha assim como fazem com as crianças *Makondes*. Acho que elas são muito bem-educadas. Pedi para um amigo meu *Makonde* indicar-me alguém que sabia fazer isso. Ele indicou uma senhora que veio de Cabo Delgado,

chamada Quelmetina e parecia ser uma pessoa muito certa. Era uma mulher idosa e idônea. Falei com ela e combinamos os valores. Pedi que não fizesse tudo aquilo que fazem nos ritos *Makondes*. Sabes, aquilo de puxar os lábios vaginais das mulheres e as escarificações corporais, isso não queria. Deixei bem claro.

**Junior**, 42 anos, gerente de banco.

Há anos acompanho a iniciação de jovens mulheres da minha família ou de famílias amigas da minha. Mesmo com alguma informação acerca das diversas formas de iniciação, tinha pouco conhecimento da existência, em número significativo, da procura de serviços de matronas e mestres para iniciar meninas e meninos, tanto em regiões urbanas, onde a concorrência pela educação dos meninos e meninas acontece de forma acirrada com a escola, mídias, Estado, ONGs/agências multilaterais de desenvolvimento e outros agentes socializadores, bem como em comunidades periféricas da cidade de Lichinga, onde os ritos, de certa forma, estão num patamar acima de outros agentes socializadores.

A enorme procura pelos serviços dos mestres e matronas, de certa forma, dessacralizou o papel das *Anacangas* e das *Wanalombos*. Atualmente, nos grandes centros urbanos ou nas periferias das cidades se encontram pessoas que em nome da tradição se arvoram como mestres e matronas dos ritos, oferecendo seus serviços em troca de valores monetários altos. Por ora, direi que o surgimento de novos agentes responsáveis pela realização dos ritos de iniciação feminina complexificou ontologias nativas sobre corpo, sexualidade, memória e conhecimento tradicional comunitário, o que pode ser entendido como uma tentativa de reinvenção da tradição de iniciação de meninas, a partir de novos quadros de referências.

Basta lembrar, como ressalva Luvizzoto, que “a tradição também se reporta ao futuro, ou melhor, indica como organizar o mundo para o tempo futuro, que não é visto como algo distante e separado; ele está diretamente ligado a uma linha contínua que envolve o passado e o presente. Essa linha é a tradição. Ela persiste e é (re)modelada e (re)inventada a cada geração. Assim, pode-se dizer que não há um corte profundo, ruptura ou descontinuidade absoluta entre o passado, o presente e o futuro” (LUVIZZOTO, 2010, p.65).

A nova geração de *Wanalombos* e *Anacangas* tem um discurso reformulador e de reconciliação entre tradição e modernidade. Muitas defendem que os ritos de iniciação feminina têm que incorporar a visão biomédica sobre os cuidados de saúde a observar nas intervenções sobre os corpos das iniciadas. Em conversa com algumas dessas novas

*Anacangas* era comum ouvir da parte delas que se devia esterilizar os instrumentos perfurocortantes usados nos ritos, de modo a não infectar com AIDS as iniciandas, durante os procedimentos que envolvem cortes ou perfuração dos corpos das iniciandas.

Por isso é que enquanto alguns olhares que os pais lançavam em despedida às filhas rumo à iniciação no *kumbi* transmitiam tranquilidade, outros olhares paternos revelavam desconfiança em relação ao tipo de iniciação a que suas filhas estariam sujeitas em casas particulares de matronas.

Nos *Makondes* do bairro Militar, na cidade de Maputo, e nos *Ajauas* e *Nhandjas* da periferia da cidade de Lichinga, os olhares que os pais lançavam para os filhos eram confiantes e seguros, olhares típicos de quem cegamente deposita fé nos membros da comunidade presentes na cerimônia de despedida das iniciadas e nas matronas que há bastante tempo realizam os ritos de iniciação feminina. Ao passo que nos casos em que vi pais e mães levarem suas filhas para serem iniciadas em casas particulares de matronas, os olhares que os pais lançavam para suas filhas revelavam alguma incerteza, eram dúbios, de quem pouco sabe da vida da pessoa a quem se confia à filha.



**Figura 7 – Anacangas e madrinhas dançando no interior do acampamento feminino.  
Foto de Aspirine Katawala**



**Figura 8 – Anacangas e madrinhas preparando a refeição para as iniciadas.  
Foto de Aspirine Katawala**



**Figura 9 – Anacangas dando instruções a uma inicianda.  
Foto de Aspirine Katawala**



**Figura 10 – Anacanga mais velha, chefe do acampamento feminino.  
Foto de Aspirine Katawala**

## 4.2. Os acampamentos femininos

Duas estacas enormes de tronco improvisam uma porta de entrada, o capim fino e velho cobre as paredes sustentadas por ramos finos de árvores robustas. Num interior, existe uma cabana de formato quadrado, feita de *matope*<sup>15</sup> e tijolos de fabrico caseiro. No centro do acampamento, se pode vislumbrar uma árvore enorme, do ponto em que observava, a árvore parecia ser uma bananeira. Fora a *Anacanga*, três senhoras e duas meninas jovens entram constantemente no acampamento. Essas senhoras são as madrinhas, pessoas escolhidas pelos pais para cuidar das filhas durante a iniciação no *kumbi*. Existem mantimentos suficientes para alimentar as 15 meninas e as responsáveis pelo acampamento.

Parece-me que a cabana construída é para guardar as provisões para os próximos 30 dias, que corresponde ao número de dias que as meninas vão ficar longe dos familiares e serão iniciadas. No fundo do acampamento consigo avistar mais uma cabana, acredito ser o local onde as meninas vão descansar durante as noites. O chão do acampamento é igual ao da maioria das comunidades periféricas da cidade de Lichinga, composto de areia vermelha que marca e imprime uma mancha que não saía roupa e dos calçados, mesmo se lavados pelo detergente mais midiatizado. .

A alguns quilômetros deste acampamento e mais próximo da cidade de Lichinga, na parte asfaltada, se situa outro acampamento feminino. Na verdade, é uma residência que em alguns períodos do ano, sobretudo nos meses de dezembro e janeiro, se transforma em um acampamento feminino. É uma casa de alvenaria comum às demais do seu quarteirão, não apresenta nada na fachada que indique que ali se pratica os ritos de iniciação. Para manter a confiança e a confiança que meus interlocutores depositaram em mim, não mencionarei a rua e o quarteirão onde se encontra a casa, pela mesma razão não irei mencionar as características do local e da casa.

Na capital de Moçambique, na cidade de Maputo, no bairro Militar, é montado um acampamento muito perto das residências dos moradores do bairro. O acampamento é construído numa tenda provisória, ao largo do colégio militar. Existem, nesta região, mais de 35 residências de famílias *Makondes*. As casas estão próximas uma das outras, têm o mesmo formato arquitetônico. São casas de coloração múltipla, de perto adquirem uma cor esverdeada e, de longe, parecem ser de cor cinza. Num dia ensolarado, adquirem um tom azul,

---

<sup>15</sup> Matopé – Uma pasta lamacenta feita de água e areia local, material usado pelas pessoas locais para fabricar tijolos e rebocar as casas que constroem.

um azul que não se sabe definir com facilidade se é escuro ou claro. O fato de as casas serem próximas uma das outras permite que os vizinhos saibam o que acontecem em todas elas. Quando os ânimos se exaltam numa casa, forçando a voz a adquirir um tom alto, o vizinho ao lado consegue escutar na perfeição todo discurso intempestivo. Dá-nos uma sensação que as paredes existem somente para demarcar fronteiras físicas, porque em termos práticos todos sabem o que se passa na casa ao lado.

Com efeito, pela pouca distância que se observa entre as casas e o acampamento feminino, alguns pais das varandas de suas casas observam o seu exterior, o que transmite uma segurança enorme para estes e para as iniciandas. Fora as madrinhas e as *Wanalombos*, ninguém pode se aproximar do acampamento feminino. Existem relatos de pessoas que já foram agredidas e linchadas quase até a morte por se aproximarem desses locais. O controle exacerbado sobre o acampamento feminino se observa tanto no bairro Militar como em acampamentos femininos dos *Ajauas* e *Nhandjas*.

Os acampamentos femininos, com exceção dos montados em residências privadas, são caracterizados por momentos intervalados de agitação coletiva e uma calma monótona única. A agitação coletiva corresponde aos momentos em que as matronas instruem as iniciandas sobre higiene corporal, saúde sexual, sexualidade, respeito pelas hierarquias comunitárias, memória coletiva e identidade étnica. Esses conteúdos são disseminados através de canções, provérbios, mitos e tabus. Os momentos mais calmos foram mencionados por alguns interlocutores como sendo os mais importantes na disseminação de conteúdo.

Segundo esses relatos, são nesses momentos que as matronas instruem sexualmente as jovens iniciandas. De fato, os momentos calmos são os que exigem atenção das iniciandas. Nesses momentos, as *Wanalombos* e as *Anacangas* instruem as meninas sobre posições sexuais, como dar e sentir prazer no ato sexual. Nesses momentos, as matronas também mostram as posturas e posições que os corpos femininos devem assumir em presença de corpos masculinos, seja em espaços reservados para o convívio com os futuros esposos ou em espaços mais coletivos, onde eventualmente as meninas estarão em presença de outros indivíduos para além dos seus esposos e familiares. É também nesses momentos que as matronas executam performances sexuais, simulando o ato sexual por meio de objetos com formatos de pênis e vagina, para demonstrar como ocorre o coito.

Rita Ferreira (1966) no estudo sobre os *Cheuas* de *Macanga* constatou que algumas meninas iniciandas simulavam o coito sexual entre si, tocando-se, ensaiando posições sexuais umas nas outras. Contudo, não se tratava de uma relação homossexual, uma vez que uma

mulher não associava outra à noção de parceira sexual. Tais demonstrações tinham apenas um caráter performativo e didático. Não ouvi relatos, por parte dos interlocutores, de introdução de objetos em formato de pênis na vagina das iniciandas. As matronas apenas simulam o ato sexual, em nenhum momento há penetração. A performance do ato em si é de caráter simbólico, serve apenas para introduzir as iniciandas a um mundo onde corpos femininos procedem a trocas libidinosas e gestos afetivos com corpos masculinos.

Ninguém quer entrar no lar sem saber nada sobre sexualidade. Ninguém quer entrar num casamento sem saber como agradar o seu esposo e agradar-se a si mesma. Por isso, desde pequenas ensaiávamos como fazer, como saber estar no ato sexual.

**Sonia**, 42 anos, doméstica.

Não se trata apenas de ensinar como as meninas devem se comportar durante o ato sexual, em muitos casos, trata-se de transmitir uma experiência de sucesso de certo “saber fazer” sexual. Algumas das nossas interlocutoras deixaram bem claro que nos acampamentos femininos se transmite uma fórmula sexual que garante o sucesso na cama e a estabilidade no lar:

Desde que estou com o meu marido, nunca o ouvi reclamar na cama. Eu também não tenho muito que me queixar. Também, uma mulher como eu que sabe *ticular*<sup>16</sup> na cama, ele não vai encontrar por aí. Eu fiz ritos de iniciação, sei como agradar sexualmente um homem.

**Flávia**, 24 anos, estudante do ensino superior em Lichinga.

O mesmo argumento ouvi de uma interlocutora *Makonde* na cidade de Maputo:

O meu namorado, aliás, o meu noivo, desde que me conheceu ficou louco. Não ficamos um ano e ele foi pedir a minha mão em casamento aos meus pais. Eu é que não estou tão interessada em casar, ele não vê a hora de casarmos, tem medo de me perder. Eu entendo-lhe, o que ele provou não vai encontrar em outra mulher, eu sou *Makonde*, sei como fazer as coisas.

**Jucelma**, 23 anos, contadora.

---

<sup>16</sup> Ticular – O termo é usado pelos *Ajauas* e *Nhandjas* para designar certo mexer cadenciado e rítmico da cintura das meninas, principalmente das que foram submetidas ao *Unyago*.

Com relação ao que se expôs até aqui, pode-se facilmente induzir a erro o leitor e transmitir a ideia que no acampamento feminino o *habitus* étnico comunitário transmitido está umbilicalmente ligado à transmissão de certo “saber fazer sexual” e a ele se limita. Pelo entendimento que tenho dos ritos de iniciação em questão, parece-me que do exposto também se pode depreender que a sexualidade é um dos conteúdos ritualísticos muito explorados nos ritos, porém, como observa Bourdieu (2003),

Os atos sexuais se veem sobrecarregados de determinações antropológicas e cosmológicas. Ficamos, pois, condenados a equivocarnos sobre sua significação profunda se os pensarmos segundo a categoria do sexual em si. (BOURDIEU, 2003, p.15).

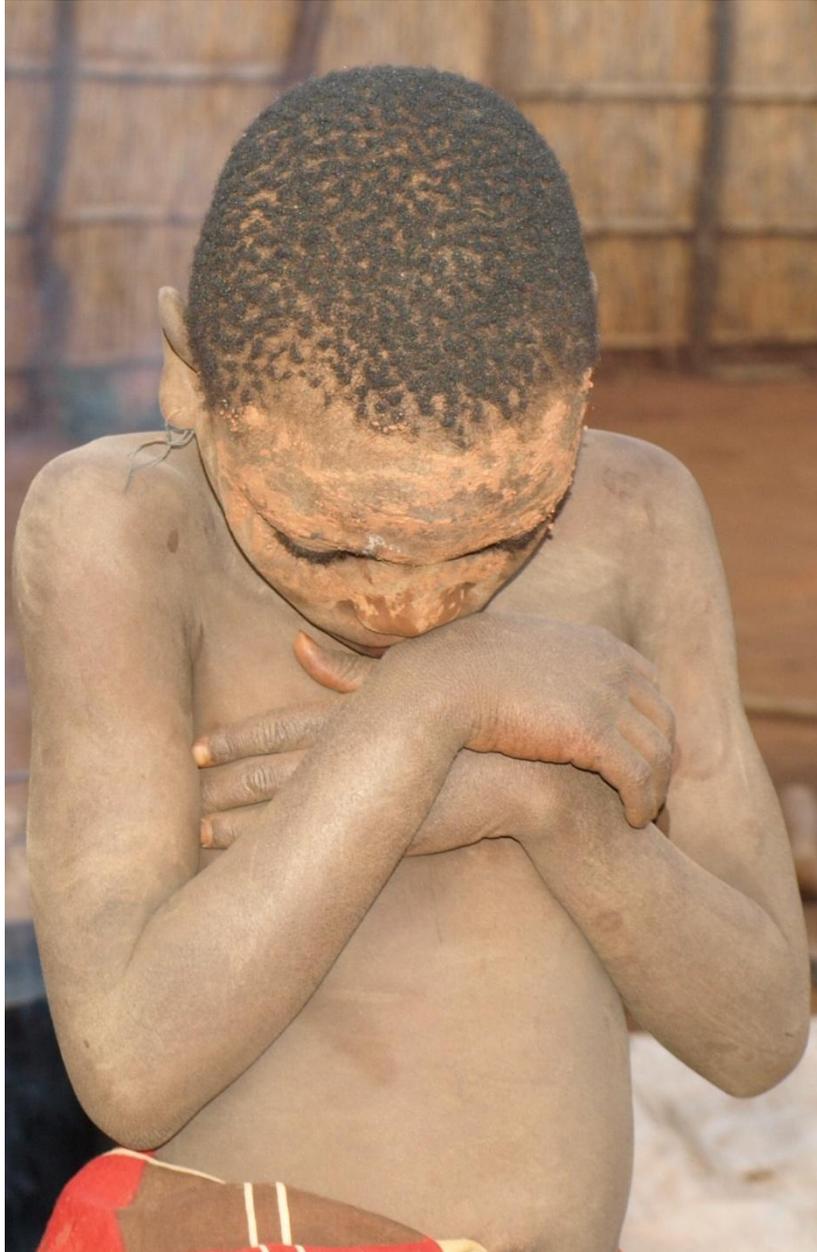
Assim sendo, se os ritos de iniciação extravasam a transmissão de certo “saber fazer sexual” quais seriam os outros elementos cosmológicos acionados neles que permitiriam compreender a construção social dos corpos femininos nos *Ajauas, Makondes e Nhandjas*?



**Figura 11 – Exterior do acampamento feminino, amuletos de proteção.  
Foto de Aspirine Katawala**



**Figura 12 - Anacanga entoando um canto para as iniciandas dentro do kumbi.  
Foto de Aspirine Katawala**



**Figura 13 – Jovem inicianda no despertar do novo dia de iniciação.  
Foto de Aspirine Katawala**



**Figura 14 – Iniciandas posicionadas para a foto.  
Foto de Aspirine Katawala**



**Figura 15 – Anacanga e iniciandas ensaiando poses para o fotógrafo .  
Foto de Aspirine Katawala**



**Figura 16 – A Destruição do Kumbi.<sup>17</sup>**  
**Foto de Aspirine Katawala**

---

<sup>17</sup>A Destruição do Kumbi – Após o termino da iniciação das meninas dentro do Kumbi, se queima o acampamento feminino e os objetos usados para proteger, cobrir, cortar ou perfurar os corpos das meninas iniciadas. Segundo as matronas, deve-se destruir o acampamento feminino para apagar os registros dos corpos que por ali passaram, de modo a não permitir que feiticeiros e pessoas de má índole se apoderem da ubiquidade dos corpos das iniciadas.



**Figura 17 – O Kumbi tomado pelo fogo de destruição das provas de iniciação.  
Foto de Aspirine Katawala**

### **4.3. O corpo nos ritos**

Quando a menina apresenta algum desenvolvimento fisiológico, tais como seios e ancas mais delineadas ou salientes, independentemente do aparecimento da menstruação, as matronas e os familiares desta entendem que é o momento ideal para lhe ensinar a desviar dos olhares lascivos masculinos. O corpo de uma jovem não iniciada se comunica e interage com todos. “Inocentemente”, não sabe que mensagem transmite para os membros masculinos da comunidade. A jovem não iniciada encara a vida de forma pouco responsável, pouco sabe, como me disse uma das matronas, “que os predadores estão à espera de uma oportunidade”. É preciso ensinar-lhe que seu corpo já não é o mesmo. Que com as mudanças corporais pelas quais está passando, algumas brincadeiras, posturas e comportamentos não serão mais tolerados.

O primeiro passo das matronas no acampamento feminino é inculcar nas jovens iniciadas que seus corpos têm especificidades fisiológicas e cosmológicas diferentes das dos corpos masculinos. Para tal, é necessário abalar todo o conhecimento que elas tenham sobre um mundo simétrico, onde homens e mulheres, mais velhos e jovens, ocupam um mesmo lugar na comunidade. As matronas deixam claro, desde o princípio, que a mulher é a geradora da vida e o garante da reprodução social da comunidade. Conforme se evidencia no relato da interlocutora:

*A Anacanga e as outras madrinhas que estava ali presentes pediram-nos que nos levantássemos e cantássemos bem altos que a mulher representa a vida, que a mulher é a responsável pelos filhos e pela horta da família. Cantamos bem alto. Em seguida, pediram que tirássemos as *capulanas* que cobriam a parte de cima e mostraram que os seios que nós tínhamos representava a vida, pois, aqueles seios eram o que alimentava os nossos filhos.*

**Augusta, 37 anos, comerciante.**

Tendo em conta todos os aspectos acima mencionados, podemos depreender com alguma cautela que nesta etapa do ritual as matronas procuram destacar, pelos discursos e ações, elementos fisiológicos e simbólicos que sirvam para construir identidades de gênero. Por identidade de gênero entendo um conjunto de convicções pelas quais se considera socialmente o que é masculino ou o que é feminino. Concordo com Osório e Macuácuá (2013) quando se referem que estas identidades “devem ser compreendidas tendo em conta os contextos históricos em que se produzem, e também o modo como se refazem os processos de interação e de individuação” (OSÓRIO; MACUÁCUÁ, 2013, p.313).

Ora, este processo começa anos antes, com a atribuição pelos pais de nomes femininos ou masculinos aos filhos e as filhas. O pertencimento ao mundo masculino ou feminino já é evidenciado na família, pelas atribuições dos papéis e funções que pais e mães distribuem de acordo com a distinção morfológica de sexo. No entanto, nesta fase, não se proliferam discursos que visam inculcar nas meninas e nos meninos uma identificação afetivo-emocional com o masculino ou feminino, pois, acredita-se que estes ainda não se encontram preparados para serem introduzidos a um conhecimento ritualístico profundo sobre corpo, memória, sexualidade e hierarquias comunitárias:

*Desde pequena sabia que era menina. Que o meu corpo era diferente dos meninos. Mas, não sabia o que significava ser mulher. O que as*

peessoas esperavam de mim e como devia me comportar perante os homens mais velhos e outras mulheres? Foi no *Unyago* que aprendi a especificidade se ser mulher e encontrei essas respostas.

**Violeta**, 32 anos, *policia de trânsito*.

Algumas interlocutoras contaram-nos que nesta etapa do ritual elementos de origem animal e vegetal são usados para reforçar as especificidades entre o corpo masculino e o corpo feminino. Estes elementos não-humanos têm uma dimensão simbólica profunda nos ritos de iniciação feminina. Durante a estadia das meninas nos acampamentos femininos, objetos, animais, plantas desempenham uma função mágico-religiosa extremamente importante, eles servem para “fechar” os corpos das meninas contra investidas dos feiticeiros, mau agouro e energias negativas. O ato de “fechar” os corpos das meninas iniciadas consiste em fazer algumas intervenções em seus corpos, através de cortes minúsculos e introdução de substâncias e elementos não humanos em pontos que se acredita serem vitais para o bom desempenho e funcionamento dos corpos das iniciadas.

Não me foram revelados os tipos de intervenções que são feitas e quais animais e plantas são usados nestes atos. No cômputo geral, a internalização nas iniciadas de um mundo híbrido em constante interação entre humanos e não-humanos começa a ganhar forma e o conteúdo com o ato de “fechar” os corpos das iniciadas. Os elementos não-humanos usados no ato de “fechar” os corpos femininos também servem para potencializar estes corpos através de energias e qualidades inerentes a não-humanos. Ao incorporar novos elementos, de origem não-humana, esses corpos se metamorfoseiam, adquirindo características novas, o que permite que as iniciadas se posicionem de forma diferente no mundo.

Até então, a leitura que as iniciandas fazem do cosmo circundante está muito restrita ao tipo de conhecimento cosmológico que circula amplamente entre iniciados e não iniciados nas comunidades *Ajauas*, *Nhandjas* e *Makondes*. Diferentemente do tipo de valores que são inculcados de forma genérica nas comunidades em alusão, que pouco evidenciam a concepção de um mundo híbrido, em todas as etapas dos ritos de iniciação feminina as iniciandas são ensinadas a entender os seus corpos como ubíquos, pertencentes a um mundo híbrido em constante interação e mudança.

Em uma das conversas que tive com uma das matronas dos ritos de iniciação feminina, um dos pontos que ela mais salientou foi essa associação entre os corpos ubíquos e o mundo híbrido. Segundo ela, fazendo referência aos primeiros dias de iniciação feminina em seu acampamento, os nomes que se atribuem às iniciandas são nomes de animais, plantas

e outros não humanos. Esses nomes têm uma dupla finalidade. Primeiro, afastam as iniciandas das memórias familiares e de suas casas, por exemplo: a chamar alguém de *Khossue* ou *matchamba yoúma* - traduzidos para português, os nomes correspondem, respectivamente, a rato e folha seca - procura-se criar um distanciamento entre sua vida, projetos, visões anteriores aos ritos e o tipo de valores, conhecimentos e experiências transmitidos durante os ritos de iniciação.

Segundo, a escolha nada aleatória dos nomes se deve à associação do comportamento das iniciandas com o conhecimento que as matronas têm da qualidade e do comportamento dos não-humanos. Sobre este ponto, a interlocutora deixou evidente que é importante que as iniciandas percebam que os não-humanos estão presentes em sua vida e que em determinados momentos desta são eles que determinam a saúde, doença, felicidade e qualidade de vida humana:

Quando tu sabes quais são os sinais que o mundo te dá para que te guies com saúde e sucesso, pouco tens a temer na vida. Quando sabes qual é a planta que cura, alivia a dor e o sofrimento causados pelas cólicas menstruais, não precisas ficar com o pavor da menstruação. [...] Ao invés de entrares na mata e destruíres as plantas, vais aprender a cultivá-las em outros locais. Porque são elas que nos dão vida.

**Laurinda, 60 anos, Anacanga.**

Argumento igual ouvi de outra matrona *Makonde*, que acredita que os ritos de iniciação tinham como um dos objetivos centrais ensinar às jovens iniciadas quais os mecanismos e dispositivos se deve acionar para estabelecer uma relação saudável entre humanos e não-humanos, segundo ela,

As mais novas não sabem que os animais e as plantas têm muito por contar. Elas vivem num mundo onde a televisão e a escola é que lhes ensinam tudo. Quando entram nos ritos, e tu mostras que a areia do chão que pisam conta muito sobre quem elas são, ficam espantadas. Quando falas que os animais não são burros elas se surpreendem. Em tempos de seca, onde não existe água, se dás sal na boca de um macaco ele te conduz para uma fonte de água. O homem não consegue descobrir a água, mas o animal sim, então quem é burro aí? Os próprios antepassados, depois de mortos seus espíritos às vezes se metamorfoseiam e ganham vida nos corpos de animais. O mundo é complexo.

**Celestiana, 81 anos, Wanalombo.**

Esse pensamento que atribui características humanas a não-humanos, transformando animais em seres pensantes em simetria aos homens, evidencia e evoca um tipo de concepção não dualista de cosmos onde, como menciona Viveiros de Castro há:

[...]Uma intencionalidade ou subjetividade formalmente idêntica à consciência humana, materializável, digamos assim, em um esquema corporal humano oculto sob a máscara animal. Teríamos então, à primeira vista, uma distinção entre uma essência antropomorfa de tipo espiritual, comum aos seres animados, e uma aparência corporal variável, característica de cada espécie, mas que não seria um atributo fixo, e sim uma roupa trocável e descartável. (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p.117).

Nos acampamentos femininos dos *Ajauas e Nhandjas*, esta aparência corporal variável começa a ganhar forma na primeira semana de iniciação, quando as meninas iniciandas pintam os rostos com uma mistura lamacenta de areia vermelha e água, designado pelos locais de *Matope*. O pintar dos rostos, mais do que assumir novas *personas* através de máscaras (MAUSS, 1974), representa para as iniciandas o momento de dessencialização/transfiguração de um corpo que elas acreditavam ser invariável. Num jogo complexo de redescoberta e reconstrução do corpo, essas meninas vão se descobrindo mulheres no processo transgressão de uma essência corpórea.

#### **4.5. O Ticular e o Othuna, as técnicas corporais nos ritos de iniciação feminina**

A menina se levanta e tenta imitar uma das matronas. Mexe a cintura de um lado para o outro, movendo-se, os pés e os braços tomam direções opostas, mas acompanham o ritmo que esta imprime à cintura, o ritmo é cadenciado. As mulheres mais velhas cantam e incentivam que ela mexa mais rápido a cintura. Nas comunidades *Ajauas e Nhandjas*, chamam a este movimento envolvente de mexer a cintura por *ticular*. Quanto mais ela *ticula*, mais próximo está de convencer as matronas que vai saber encantar um homem no ato sexual. Se insatisfeitas com a performance da menina, umas das mulheres mais velhas se levanta e mostra como se *ticula* com energia e vontade. As iniciandas ficam perplexas com a leveza do movimento da cintura da matrona. Algumas iniciandas se levantam, tentam fazerem o mesmo. As matronas incentivam a competição entre elas. Cada uma quer provar que tem um *ticulo* melhor que o da outra.

As iniciandas vão ter que se aplicar ao máximo para convencer as matronas que têm o tempo, o movimento e a leveza certa no seu *ticular*. Caso falhem naquele momento, outras oportunidades surgirão durante os ritos de iniciação. As matronas têm a certeza que as iniciadas vão sair dos ritos dominando o *ticular*. O *ticular* não é um movimento que se circunscreve aos ritos de iniciação. Está presente nas danças femininas, nas brincadeiras que exigem que as mulheres *Ajauas* e *Nhandjas* mexam a cintura. Porém, como observa uma das minhas interlocutoras: “o *ticular* certo, aquele que pode se assemelhar ao movimento da cintura das dançarinas da dança de ventre, só se aprende nos ritos”.

O *ticular* certo enquanto *técnica corporal* (MAUSS, 1974), corresponde a uma série de atos físicos e mecânicos montados sobre o corpo no *Unyago* que são transmitidos há bastante tempo pelas matronas aquando da iniciação das meninas nas suas comunidades. É por isso que as meninas iniciadas atribuem valores diferentes ao *ticular* das não iniciadas e o *ticular* “certo”, este último executado pelas iniciadas:

Quando éramos crianças brincávamos juntas e competíamos nas danças. Aquela que *ticulasse* melhor que as outras ganhavam a competição. Ela recebia os elogios de todos. Mas, nessa altura ainda não *ticulavamos* bem. O movimento não era bonito. Nos ritos de iniciação aprendemos como *ticular* certo. Os homens quando reparam as mulheres dançar, só pela forma como elas *ticulam* eles sabem quem esteve no *Unyago*.

**Miloca, 18 anos, estudante.**

De fato, o *ticular* certo para os homens *Ajauas* e *Nhandjas* é um marcador social da diferença que associa os corpos femininos à postura sexual desejável pelos homens das comunidades em alusão. A mulher com o *ticular* “certo” tem maiores chances de conseguir um bom casamento e o leque de candidatos que a corteja ou que a deseja é mais vasto que as sem o *ticular* “certo”.

Tinha uma moça que me convidou para ir assistir o casamento de uma das suas irmãs, em casa dos pais do noivo, lá na comunidade dela. Ela gostava muito de mim. Mas, você primeiro tem que observar a pessoa e ir com calma, para depois não se arrepender. Fui assistir essas cerimônias, gostei muito. Eu estava a começar a gostar dela, mas, quando vi as mulheres começarem a dançar *Xhioda* eu reparei numa que *ticulava* muito bem. Foi então que decidi que aquela mulher tinha que ser minha esposa. Corri, apreciei as coisas e casamos, graças a

deus, porque da mesma forma que eu vi o *ticular* dela, outros homens também olharam para ela. Tinha que ser rápido.

**André, 60 anos, aposentado.**

As técnicas corporais transmitidas nos ritos não se restringem à transmissão do *ticular* certo. Entre os *Makondes* não ouvi um termo ou expressão que designasse especificamente o ato de “bem mexer” a cintura por parte das mulheres. No entanto, as mulheres mais velhas *Makondes* também instruíam as mulheres mais novas sobre quais técnicas corporais eram as mais apropriadas para desenvolver um ritmo e dar cadência aos movimentos da cintura, de modo a fornecer prazer aos seus futuros esposos. Em muitos dos casos, as técnicas corporais são acompanhadas de intervenções nos órgãos genitais femininos.

Nas mulheres *Makondes* é aconselhável desde cedo que elas tenham *Othuna*, ou seja, alonguem os lábios vaginais com uma pasta viscosa composta de óleo de rícino e algumas plantas cujas origens desconheço, uma vez que não me foram reveladas. O alongamento dos lábios vaginais é um dos pontos que mais discussões efervescentes levanta entre os defensores do *N'goma* e os que pretendem combater os ritos de iniciação feminina em Moçambique.

Definindo a mutilação genital feminina com base na definição da Organização Mundial da Saúde (OMS), muitos são os grupos da sociedade civil moçambicana que condenam o alongamento dos lábios vaginais femininos por acreditarem que a execução dessa técnica viola os Direitos Humanos.

A definição de mutilação genital feminina que embasa o argumento dos que se posicionam contra os alongamentos dos lábios vaginais diz que: “a mutilação genital feminina inclui todas as intervenções que envolvam a remoção parcial ou total dos órgãos genitais femininos externos ou que provoquem lesões nos órgãos genitais femininos por razões não médicas” (OMS; UNICEF; UNFPA; 1997). Porém, a OMS reconhece que existem várias formas de mutilação genital feminina. Em Moçambique, o alongamento dos lábios vaginais se enquadra na mutilação do tipo IV, como observam Osório e Macuácuá “nesta categoria cabem todos os restantes procedimentos nocivos aos órgãos genitais femininos que não têm objetivos médicos, como, por exemplo, alongamento, perfuração, corte ou cauterização (queima)” (OSÓRIO; MACUÁCUA, 2013, p.118).

Sendo assim, para os defensores dos direitos das mulheres e das crianças em Moçambique, alongamento dos lábios vaginais femininos é uma mutilação genital, logo, uma violação clara dos direitos humanos das mulheres e meninas. Além disso, entre os defensores

dos direitos das mulheres e das crianças há quem defenda que o *othuna*, acima de uma função estética, tenha a finalidade de aumentar o prazer masculino, reduzindo a mulher apenas a um objeto de satisfação sexual masculina (OSÓRIO; MACUÁCUA, 2013).

O *Othuna* começa a ser feito desde muito cedo, quando os pais escolhem uma madrinha para se responsabilizar por suas filhas no *N'goma*. A madrinha vai ensinando a menina a puxar os lábios vaginais. É um processo lento, longo e que requer conhecimento prático. Para as mulheres com quem conversei, o *othuna* permite-lhes ter intenso prazer no ato sexual, apesar de assumirem que o fazem também para agradar os homens. Muitas mulheres *Makondes* dizem que uma mulher sem *othuna* é uma mulher que não sabe o que é prazer sexual. Como disse uma das minhas interlocutoras: “*os homens são egoístas durante ato sexual, eles pensam neles, quando tu tens othuna não é o homem que dita o ritmo sexual, enquanto a mulher não está satisfeita o homem não tem como tirar o pênis da vagina*”.

Autoras como Loforte (2004) constataram, referindo-se às iniciadas, que, de fato, é nos ritos de iniciação que estas descobrem as possibilidades eróticas do corpo. Estes ensinamentos proporcionam às raparigas o conhecimento do seu próprio corpo na puberdade e a possibilidade de uma sexualidade mais satisfatória individualmente e compartilhada. Não são apenas as mulheres que apreciam e contam quais são as vantagens de se envolver com alguém com *othuna*. Muitos são os homens, não apenas *Makondes*, que contam com entusiasmo como é envolver-se com uma mulher que tem *Othuna*.

Quando tu encontras uma mulher com *othuna*, jamais vais querer ficar com uma mulher sem. Faz toda a diferença, hoje eu não consigo ficar com uma mulher sem *othuna*. Se ela não tem *othuna*, ficamos apenas amigos, mas namorar ou fazer sexo, jamais!

**Eduardo, 28 anos, engenheiro civil.**

Atualmente, pode-se afirmar com alguma cautela que o ter *Othuna* extrapolou passar pelos ritos de iniciação feminina e a ideia de agradar sexualmente somente o futuro cônjuge. Algumas mulheres usam o *Othuna* para ter prazer sexual, como um predicado que pode ser usado em benefício próprio – uma vez que a condição proporcionada devido a esta alteração na genitália feminina, segundo os relatos de algumas mulheres, faz com que os lábios genitais femininos, que estão maiores, aprisionem o pênis dentro da vagina enquanto elas estiverem excitadas, impossibilitando que o homem saia sem que satisfaça sexualmente a parceira –

quem não têm *Othuna* mas convive com mulheres *Makondes* fica seduzida com as aventuras sexuais das mesmas, com a cobiça que elas despertam nos homens.

Muitas jovens de outras etnias, pelo convívio com as *Makondes*, acabam por fazer *Othuna*. As mais velhas aconselham que se faça muito cedo, pois os lábios vaginais ainda se encontram em formação. No entanto, é possível, para quem não fez entre os 9 e 14 anos de idade, começar a fazer o *Othuna* mais tarde. Não tem um limite de idade, simplesmente se diz que o *Othuna* feito tarde, esteticamente, não deixa os órgãos genitais femininos lindos.

#### 4.6. Os ritos e as hierarquias comunitárias

Às iniciandas, independentemente de suas etnias, lhes é dito pelas matronas que se espera que elas interiorizem determinadas categorias que estruturam hierarquicamente as relações entre os membros de suas comunidades. Entre os *Makondes*, quando os pais enviam suas filhas para o *N'goma* estão à espera que ela volte dos ritos como *Khu Khamalanga na meme, rapariga bem-educada*. Ser *Khu khamalanga na meme* significa saber que os mais velhos têm o domínio de vários elementos que constituem o mundo e que a senioridade é uma dádiva oferecida pelos ancestrais a quem viveu toda a vida respeitando a tradição. As matronas fazem questão de lembrar constantemente às iniciandas que poucas, caso não respeitem a tradição e a história de seu povo, vão poder atingir a senioridade.

Sempre que começo a falar sobre a importância dos rituais de iniciação feminina para as iniciandas, faço questão de mencionar que a nossa diferença reside em dois aspectos. O primeiro é a idade, o segundo a experiência. Mas o engraçado é não foi a minha idade que me trouxe experiência, foi a experiência que me trouxe a idade. Porque, se eu não vivesse de acordo com os ensinamentos que me foram passados pelos ritos, provavelmente não estaria viva. Teria sofrido desgostos, teria problemas de saúde. Eu sempre vivo de acordo com a nossa tradição e por isso eu estou aqui viva, os espíritos dos meus ancestrais me abençoam.

**Celestiana, Wanalombo.**

As palavras de Celestiana não me surpreenderam, porque várias outras interlocutoras *Makondes* associavam a senioridade a uma benção ancestral. De acordo com estas, quem vive segundo o que aprendeu nos ritos de iniciação acaba por ser recompensada pelos ancestrais. A

procura pela benção dos ancestrais faz com que os indivíduos respeitem os mais velhos como um mostruário de virtude e de lugar a ser alcançado. A palavra de um mais velho deve ser respeitada, porque ela está repleta de sabedoria.

Diferentemente de algumas sociedades ocidentais onde a senioridade ou velhice constantemente é associada à falta de saúde e falta de lucidez (UCHOA, 2003), nos *Ajauas*, *Nhandjas* e *Makondes* a senioridade representa o maior estado de respeitabilidade que o indivíduo, ainda vivo, pode atingir. Para além do respeito pela hierarquia que se deve observar entre mais velhos e mais novos, as iniciadas devem saber que em alguns momentos, dependendo do tipo de atividade e dos papéis sociais atribuídos através das diferenças morfológicas dos sexos, que são inferiores hierarquicamente a homens iniciados. Porém, em outras circunstâncias e momentos, fazendo jus a estas mesmas diferenças, elas se engrandecem perante os homens e a eles se tornam superiores.

Para melhor entender esta instabilidade e plasticidade da hierarquia fundada nas diferenças morfológicas entre os sexos, é preciso que se recue para um passado não tão distante e se faça uma análise histórica das relações entre homens e mulheres nas comunidades *Ajauas*, *Nhandjas* e *Makondes*.

Dizem-nos os mais velhos que esses grupos étnicos tinham como base de sua reprodução social a agricultura e a caça. Atividades que eram divididas de acordo com o sexo e a idade. Às mulheres cabia trabalhar na horta do grupo linhageiro, enquanto os homens deslocavam-se para as florestas à procura de animais para caçar. Os homens mais velhos eram responsáveis pelos rituais e cerimônias mágico-religiosas, ao passo que as mulheres mais velhas controlavam a distribuição dos produtos agrícolas. Os ritos de iniciação nestas comunidades foram estruturados tendo em conta esses aspectos e essa divisão social do trabalho. Aos homens das etnias em questão lhes é ensinado nos rituais de passagem a serem bravos, a lidar com os animais da floresta, a não temerem nada e a garantir que sua família esteja bem durante sua ausência. Atualmente, mesmo com uma maior abertura desses grupos étnicos a outras ontologias, devido a reconfiguração das relações sociais e a inserção dos povos de Moçambique num tipo de economia de mercado, resultante do fruto do processo de colonização e de descolonização de África, os grupos étnicos em alusão ainda orientam suas vidas atuais a partir de referências do modo de vida passado dos seus ancestrais. Às mulheres, por exemplo, lhes é dito que pertencem a uma etnia de pessoas valentes. Que no passado os seus ancestrais eram homens e mulheres guerreiros, que lutaram bravamente contra todos os povos que quiseram oprimir os *Makondes*.

Tanto Van Gennep (1978) como Turner (1980) notaram que uma das características principais dos ritos de passagem é a repetição ao longo do tempo de posturas, maneiras de ser e agir, transmitindo a ideia que os ritos são estáveis e fixos. Os ritos de iniciação tentam padronizar modos de agir e ser, valores e ontologias, com a finalidade de deixar claro o laço identitário entre os iniciados e seus grupos de origem através da disseminação de uma história única do surgimento do grupo étnico, conforme evidenciou um dos meus interlocutores: “nós ensinamos as meninas a se comportarem como os nossos pais e avós se comportavam, isso é que lhes vai tornar mulheres *Makondes*”.

Além disso, para entender como a divisão de tarefas e responsabilidades, distribuídas de forma assimétricas, são construídas nos grupos étnicos acima aludidos é preciso adentrar com propriedade na concepção de poder que estes grupos têm. O poder, para muitos membros desses grupos étnicos, é fugaz, temporário, circunstancial e instável. Para mantê-lo é preciso fragmentá-lo, atribuindo responsabilidades distintas às partes que o detêm. Os homens, as mulheres, os anciãos, os mais novos, todos são partes distintas e interativas do mesmo todo (comunidade/grupo étnico). Estes pertencem a substratos diferentes dentro da hierarquia comunitária. Em determinados momentos da vida comunitária, rituais e cerimônias, uns detêm o poder de nomear, ordenar, comandar e subjugar outros; em outras circunstâncias, os subjugados invertem a ordem e se tornam os dominadores.

Em conversas com um dos mestres responsáveis pelos ritos de iniciação masculina *Ajaua*, ficou evidente, apesar de este deixar claro que os anciãos estavam no topo da pirâmide do poder comunitário, que, por vezes, dependendo do tipo de atividade em causa, homens, mulheres, jovens iniciados se sobrepunham aos anciãos. Explicando-me a divisão de tarefas e responsabilidades atribuídas aos membros da comunidade, iniciou a conversa dizendo o seguinte:

- Homens, mulheres, jovens, mais velhos, são todos da mesma comunidade. Todos eles se devem respeito mútuo. Têm momentos em que tu mandas a tua esposa fazer uma comida para tu comeres, se não sabes pedir com bons modos ela pode fazer a comida e envenenar-te. Logo, ela tem o poder de tirar-te a vida. Tu podes querer ter filhos, mas não consegues, tentas fazer, mas, nada... Pode ser porque tratas mal a tua mulher e ela não te quer dar herdeiros. A mulher é que decide quando é que vai te dar um filho, ela tem o poder de decidir se o teu nome vai continuar em outras gerações. Olha para os nossos filhos, quando são pequenos dependem de nós, quando crescem, dependemos deles. Se tu maltratas um teu

filho, quando ele conseguir caminhar com as próprias pernas, ele vai te deixar para trás. Repara que os mais velhos têm o segredo da caça, mas não têm a força e nem a velocidade para caçar agilmente, logo, depende dos mais novos. Os mais novos têm a força, mas não a magia da caça. O mundo é engraçado, por isso temos que nos respeitar todos e saber que ninguém é mais forte do que o outro – abrindo um sorriso enorme, terminou a conversa, sem mais explicações.

Essas palavras do mestre *Ajaua* encontravam-se respaldadas em outras falas de jovens, mulheres e anciãos de seu grupo étnico e dos grupos étnicos *Makondes* e *Nhandjas*, que olhavam para o poder como fruto de relações desiguais e assimétricas, onde os sujeitos, dependendo da sua posição e privilégios inerentes a ela, tencionavam outros a estarem cientes que, naquele contexto e naquele momento, quem ditava as regras do jogo eram eles. No entanto, como o poder é instável, momentâneo e circunstancial, os que por ora o detinham evitavam subjugar veemente os outros, sob pena de amanhã incorrerem ao mesmo mal, conforme disse uma das interlocutoras:

Meu marido sabe que deve ter cuidado com a forma como me trata e trata os seus filhos, porque as crianças crescem, a mulher se cansa. Então, o homem tem que saber como agradar a todos, para que todos nós saibamos reconhecer o seu papel de pai em casa.

**Angélica, 36 anos, enfermeira**

As relações que os membros destes grupos étnicos constroem entre si são marcadas por distribuição de funções e responsabilidades assimétricas e desiguais, caracterizadas por uma concepção de poder como algo instável, negociável, mutável. No entanto, nos estudos de gênero em Moçambique, o que mais se destaca é a ênfase dada à dimensão androcêntrica de poder nessas comunidades (OSÓRIO; ARTHUR, 2002; CASIMIRO, 2005). Esta visão toma as mulheres como seres despossuídos e subalternos, escamoteando a história de construção das desigualdades sociais nesses grupos, o que acaba por reduzir as desigualdades e assimetrias comunitárias ao poder masculino e submissão feminina.

Chegados a este ponto, é o momento de questionar o recorte feito pelos estudos de gênero em Moçambique, que de uma multiplicidade de discursos nativos sobre existência de hierarquias comunitárias na construção dos corpos e sexualidade feminina, apenas destacam os mecanismos de manutenção do poder patriarcal como o âmago da realização dos ritos de iniciação feminina.

## CAPÍTULO 5

### O Pós-Ritual

*Tambor está velho de gritar  
ó velho Deus dos homens  
deixa-me ser tambor  
só tambor gritando na noite quente dos trópicos.  
E nem a flor nascida no mato do desespero.  
Nem rio correndo para o mar do desespero.  
Nem zagaia temperada no lume vivo do desespero.  
Nem mesmo poesia forjada na dor rubra do desespero.  
Nem nada!*

*Só tambor velho de gritar na lua cheia da minha terra.  
Só tambor de pele curtida ao sol da minha terra.  
Só tambor cavado nos troncos duros da minha terra.  
Eu!*

*Só tambor rebentando o silêncio amargo da Mafalala.  
Só tambor velho de sangrar no batuque do meu povo.  
Só tambor perdido na escuridão da noite perdida.  
Ó velho Deus dos homens  
eu quero ser tambor.  
E nem rio  
e nem flor  
e nem zagaia por enquanto  
e nem mesmo poesia.*

*Só tambor ecoando a canção da força e da vida  
só tambor noite e dia  
dia e noite tambor  
até à consumação da grande festa do batuque!  
Oh, velho Deus dos homens  
deixa-me ser tambor  
só tambor!*

**José Craveirinha, *Quero ser tambor.***

## 5.1 O caminho de reconstrução do si

Os pais estão eufóricos, suas filhas vão retornar a casa depois de um período igual a 30 dias de ausência. A saudade se desvanece diante dos cânticos das matronas, anunciando que suas filhas retornam para casa como mulheres. Familiares, amigos, vizinhos e até estranhos se juntam para celebrar com os pais este momento ímpar. A festa vai durar toda a noite, segundo o que uma interlocutora disse: “*esse é o momento de abraçarmos as pessoas próximas a nós e celebramos durante dias ou semanas a volta das nossas filhas. Elas retornaram pessoas mais confiantes e mulheres de verdade*”.

Por todas as comunidades por onde passei, pude notar que o pós-ritual e pré-ritual, são as etapas dos ritos de iniciação em que todos os membros da comunidade são chamados a participar de forma ativa. Tanto no pré-ritual como no pós-ritual nota-se um processo de separação das meninas iniciandas/iniciadas das demais, mostrando para todos os membros das comunidades *Ajauas, Nhandjas e Makondes* que estas meninas iniciandas/iniciadas estão hierarquicamente situadas num nível superior às não iniciadas. Pois, para essas comunidades, a menina que é encaminhada para os ritos de iniciação, certamente, retornará uma mulher, ao passo que a menina que não passa pelos ritos jamais se tornará uma *mulher de verdade*.

Uma *mulher de verdade*, para os grupos étnicos em questão, é aquela com consciência de identidade étnica bem sedimentada, algo que só se obtém pela passagem pelos ritos de iniciação. As meninas iniciadas ou *mulheres de verdade*, como as comunidades *Ajauas, Nhandjas e Makondes* as chamam, desfilam com roupas coloridas, vestidos novos e tênis ostentando marcas esportivas,.

São trajes lindos e caros, para aquele contexto. Foram seus pais que as presentearam. Alguns dos pais contaram-me que querem ver as suas filhas lindas como nunca antes estiveram. Um número significativo dos jovens das comunidades em questão aproveita o desfile para ver potenciais mulheres para realizar futuros casamentos; outro número significativo de crianças fica à volta das iniciadas, estas crianças brincavam antes da iniciação com essas meninas agora consideradas *mulheres de verdade*.



**Figura 18 – Pós-ritual. O retorno à comunidade.  
Foto de Aspirine Katawala**



**Figura 19 – Pós-ritual. Matando saudades das iniciadas.  
Foto de Aspirine Katawala**



**Figura 20 – Pós-ritual. A iniciada desfilando para a comunidade.  
Foto de Aspirine Katawala**



**Figura 21 – Pós-Ritual. Caixas de som instaladas para celebrar a volta das iniciadas.**  
**Foto de Aspirine Katawala.**

Nos *Makondes*, as mulheres passam pela última prova iniciática, provavelmente a que mais significado tem para os pais das jovens iniciadas. Superar esta prova simboliza a aprovação dos ancestrais do comportamento dos pais e da jovem iniciada durante todo o processo de iniciação desta. Talvez, por isso, os pais estejam mais apreensivos do que as jovens iniciadas. Eles sabem que o futuro da filha, em parte, vai ser decidido nesta prova.

Uma matrona se aproxima da jovem iniciada, levanta o lenço que lhe cobre o rosto, deita sobre ela algumas gotas de óleo de rícino. As gotas vão ter que correr da testa ao nariz, descrevendo uma linha reta. Caso as gotas façam um percurso em uma linha curva ou quebrada, a iniciação da jovem foi comprometida. Esta prova iniciática serve para mostrar à comunidade que os pais respeitaram a abstinência sexual no período de iniciação imposto pelas matronas.

Aprovadas nesta última prova iniciática, as meninas são encaminhadas pelos pais e madrinhas para suas casas. Uma festa sem par espera cada uma das novas iniciadas em suas residências. As meninas, que por motivos diversos não participaram dos ritos, cabisbaixas

olham para suas amigas iniciadas. Elas se sentem envergonhadas e diminuídas por não terem participado do *Unyago* ou *N'goma*. Doravante, uma barreira se interporá entre as meninas que não participaram dos ritos e as meninas que se tornaram *mulheres de verdade* por terem sido iniciadas.

Caminhando para suas casas, as iniciadas olham para a comunidade com cara de dever cumprido. Suportaram dores indescritíveis e testes físicos intermináveis. O desfile em trajes coloridos e roupas novas é um prêmio mais do que merecido. Os trajes são idênticos, segundo o que me disse uma das matronas, assim deve ser para mostrar aos pais e outros membros das comunidades que a iniciação das meninas foi à mesma e que produziu *mulheres de verdade* com o mesmo prestígio e hierarquia comunitária. Notei que muitas usavam óculos. Mas eram óculos, a princípio, sem graduação, e pelo que me contaram não desempenham uma função específica no desfile de retorno das meninas iniciadas a casa.



**Figura 22 – Pós-ritual. O desfile de retorno à casa.  
Foto de Aspirine Katawala**



**Figura 23 – Pós-ritual. O retorno para casa. As mulheres iniciadas ficam em silêncio e introspectivas. Esboçam pouca reação aos gritos e algazarra criadas pelos membros de suas comunidades neste ato. Uma das matronas explicou-me que elas não falam com os demais membros da comunidade porque ainda não caíram em si e ainda estão a assimilar os conteúdos disseminados nos ritos de iniciação. As primeiras palavras que vão pronunciar será em casa. Foto de Aspirine Katawala**



**Figura 24 – Os membros do grupo étnico presentes na cerimônia doam o que têm para as raparigas no retorno destas a casa.**

Foto de Aspirine Katawala, Lichinga.



Figura 25 – Pós-ritual. Uma iniciada sendo escoltada pelos familiares até sua residência.  
Foto de Aspirine Katawala



Figura 26 – Pós-Ritual. Meninas e meninos iniciados tirando uma foto de família.  
Foto de Aspirine Katawala

## 5.2. Dilemas existenciais do etnógrafo nativo: uma antropologia simétrica a partir do pensamento do nativo

Nas etapas anteriores do processo ritual, correspondentes às fases que constituem os ritos de iniciação feminina, nomeadamente o Pré-ritual e o Ritual, abduci o papel ativo de antropólogo que questiona vivamente e interpreta, à luz da teoria antropológica, ontologias nativas. Conforme havia dito antes, quis, nas etapas acima descritas, comportar-me como um neófito que pouco questiona e aceita sem muita relutância o que os “mais velhos” concebem como memória coletiva comunitária; almejava ser introduzido a uma cosmologia de pouco acesso e circulação nas comunidades praticantes dos ritos de iniciação feminina, uma vez que não se trata de adquirir “um saber sobre a sociedade, portanto, um saber exterior a ela” (CLASTRES, 2004, p.80). Pelo contrário, como observa Clastres, a ideia é adquirir o “saber da própria sociedade, saber que lhe é imanente e que, como tal, constitui uma substância da sociedade, seu *si* substancial, o que ela é em si” (CLASTRES, 2004, p.80).

Aquietei-me com o intuito de questionar, interpretar, depreender e escrever sobre os ritos de iniciação feminina a partir do que observei, vi, ouvi e vivi nas comunidades *Ajauas*, *Nhandjas* e *Makonde*. Assim sendo, este capítulo é uma tentativa de pensar os ritos de iniciação feminina em Moçambique a partir de uma perspectiva dialógica que coloca o conhecimento científico e o conhecimento tradicional comunitário como simétricos.

Pensar em modelos alternativos de ciência ou em dar cidadania às ontologias e saberes historicamente excluídos em África não constitui novidade, aliás, acredito que tais pensamentos ou inquietações têm *idade de embondeiro*<sup>18</sup>. Como africano a estudar fora de África e ciente dos debates passados e atuais, confesso que seria desleal, um erro funesto, não reconhecer a importância e o contributo do ocidente no atual entendimento que temos de ciência. Porém, erro maior estaria em continuar a enxergar o ocidente como o local “único” produtor de cultura e de pensamento dominante. Há uma necessidade de se dar cidadania a novos espaços discursivos e comunidades de saber (SANTOS, 2010).

---

<sup>18</sup> O embondeiro é uma árvore característica de regiões sazonalmente áridas. No Brasil, a árvore é conhecida como Baobá. Apesar de os botânicos não acreditarem que estas árvores tenham milhares de anos, em África os anciãos acreditam que a existência delas, remonta a um período em que a humanidade dialogava e bebia do conhecimento da natureza. Assim sendo, a expressão “*idade de embondeiro*” aplica-se a tudo que tenha ou que se desconfie ter idade avançada ou a um *corpus* de conhecimento acumulado significativamente durante “longos” períodos de tempo.

Desse modo, o trabalho que desenvolvo na conclusão deste estudo, a partir de uma imersão etnográfica profunda em comunidades praticantes dos ritos de iniciação feminina em Moçambique, visa, entre outros aspectos, criar um diálogo entre diferentes formas de produção de saber, nomeadamente o conhecimento científico e o conhecimento tradicional comunitário. Para evitar equívocos funestos, deixo claro que quando me refiro ao conhecimento tradicional comunitário, não proponho, de modo algum, separar a tradição da modernidade. Se assim procedesse, estaria a escamotear a história da antropologia e todos os debates inerentes ao dinamismo, reinvenção e transformação constante das culturas.

Ao colocar o conhecimento científico como distinto do conhecimento tradicional comunitário, faço-o não somente porque em termos semânticos evocam realidades opostas, mas porque o processo de produção e legitimação destes, por vezes, opera-se através de matrizes de enunciação de pensamento e ideologias conflitantes e concorrentes (QUÍJANO, 2002). Porém, como observa Kisiang'ani (2004) a grande dificuldade que os africanos têm de colocar em diálogo as duas formas de conhecimento em questão, não reside no tipo de ontologias diferentes que norteiam ambas, mas na valorização excessiva que se dá ao conhecimento científico em relação a outras formas de explicação da existência dos indivíduos no mundo.

Kisiang'ani dá exemplos dos estudos de género em África que, no cômputo geral, estão impregnados de uma mentalidade colonialista ao reforçar que o homem africano é machista e um ser dominador que subalterniza a mulher. Ainda de acordo com-este autor, alguns intelectuais africanos legitimariam a ocidentalização do conhecimento científico ao negar que instituições africanas por vezes operam por lógicas endógenas, pouco passíveis de serem interpretadas por quadros teóricos ocidentais. O autor ressalva que:

Because Africa has undergone rigorous Westernization, European prejudices about the African woman have been shamelessly domesticated by some Africans themselves to the extent that today, some people think African men are naturally born to despise women! But one crucial point to note here is that European biases about Africa are not only informed by racism but also fueled by the white man's ignorance of the African social institutions. It is the duty of Gender Studies in Africa to change these images and illuminate African institutions from an African perspective. All the institutions of Africa, including those revolving around the different forms of marriage such as monogamy and polygamy, religious practices, medical habits and sexuality should be given a fresh interrogation for the sake of Africa. European-based discourses on all these and many more African practices have created forms of knowledge that have profoundly contributed to an increase rather than a decrease to Africa's problems (KISIANG'ANI, 2004, p.12).

Vários são os autores que compartilham da visão de Kisiang'ani. Para muitos destes, há uma necessidade de se desapegar de determinados conceitos, como se de camisas de força se tratassem, e começar a trazer à tona, a partir de teorias endógenas, outras comunidades de saber e outros sujeitos discursivos (OYEMUWI, 1997; APPIAH, 1997; NGOENHA, 1993), para fugir do lugar comum, em que a África apenas oferece os dados e os *euro-americanos* as teorias (ADESINA, 2012).

### **5.3. Ubiquidades dos corpos e autonomia relativa das mulheres**

Um dos pontos em que se ancora a discussão de gênero em Moçambique e, conseqüentemente, o discurso militante e acadêmico, é o argumento da alienação das mulheres ao modelo patriarcal que rege as relações sociais entre os indivíduos. Das vezes em que não se acusam as mulheres de estarem *alienadas*, se acusa de serem cúmplices de uma ordem androcêntrica que condena as mulheres a um silêncio perpétuo, impedindo-as de denunciar a subalternidade feminina e os mecanismos sociais que as impedem de serem emancipadas. Conforme se pode notar na seguinte constatação,

De acordo com o último censo da população, 20-30% da população são cristãos (predominantemente católicos); 15-20% professam o Islão e os restantes praticam crenças tradicionais. Esta diversidade religiosa provém da influência católica portuguesa, de religiões animistas tradicionais e de laços históricos com as rotas comerciais árabes. De um modo geral, estas influências religiosas e culturais servem para fortalecer a sociedade patriarcal, que reserva uma posição subordinada às mulheres e tolera a poligamia (ASDI, 2007, p.10)

O argumento que condena a maioria das práticas culturais e religiosas nativas, o faz porque parte do princípio que estas são prejudiciais à igualdade de gênero:

Não só a desigualdade de gênero continua patente em espaços de normatividade como, por exemplo, a família ou as comunidades religiosas, mas igualmente na prática das instituições estatais. Não se conseguiu nem desestabilizar o modelo androcêntrico, nem abalar o universo simbólico que legitima a dominação masculina. As representações essencialistas e portanto monolíticas sobre o que é ser “mulher” coexistem numa aparente harmonia com discursos e programas atuais. O mundo é ainda pensado no masculino e

tanto as vozes como as identidades dissidentes são estigmatizadas e marginalizadas (WLSA, 2005, p.11).

Como já havíamos dito antes, nas comunidades *Ajauas*, *Nhandjas* e *Makondes* os corpos são ubíquos; antes de as mulheres entrarem nos ritos de iniciação feminina estes corpos se comunicam e interagem com todos. Um dos grandes motivos da realização dos ritos de iniciação feminina é a domesticação da ubiquidade dos corpos. Os corpos das não iniciadas são acessíveis ao coletivo, na medida em que todos têm acesso aos seus registros e às impressões que estes deixam marcadas nos não-humanos que com eles interagem.

As intervenções dolorosas feitas nos corpos femininos durante os ritos de iniciação – escarificações, cortes, prova de fogo – servem para imprimir uma marca única a cada corpo, marca esta que lhes tornará membros legítimos do grupo étnico. Ao mesmo tempo em que a iniciação imprime uma marca identitária aos corpos, esta transmite o lugar que cada um deve ocupar na comunidade. Como observa Pièrre Clastres a respeito de rituais de passagem em sociedades ágrafas ameríndias:

No ato iniciático, o corpo individual, como superfície de inscrição da Lei, é o objeto de um investimento coletivo desejado pela sociedade inteira a fim de impedir que o desejo individual, transgredindo o enunciado da Lei, tente um dia tomar para si o campo social. E se, porventura, um dos iguais que compõem a comunidade resolvesse querer realizar o desejo de poder, tomar para si o corpo da sociedade, a esse chefe desejoso de comandar, a tribo, longe de obedecer, responderia: tu, um dos iguais que somos, quiseste destruir o ser indiviso de nossa sociedade afirmando-te superior aos outros, tu que não vales mais que os outros (CLASTRES, 2004, p.115).

O grupo étnico reclama o controle da ubiquidade dos corpos dos seus membros para si, ensinando a jovem iniciada a tornar inacessível os vestígios e as impressões por estes deixados nos objetos que intermedeiam as relações entre os indivíduos. Porém, esta restrição serve apenas às mulheres que não foram iniciadas e aos homens. Assim sendo, as mulheres iniciadas têm conhecimento sobre os dispositivos, os mecanismos e artifícios usados para a domesticação da ubiquidade dos corpos femininos.

De certa maneira, este conhecimento coletivo, partilhado somente pelas iniciadas, sobre a ubiquidade dos corpos femininos faz com que se estabeleça um tipo de sociabilidade feminina baseada na confiança, no conflito, na desconfiança, na acusação, que faz com que cada mulher iniciada se sinta envolvida na gestão dos corpos das demais iniciadas:

Quando eu vejo que alguma das meninas que foi iniciada comigo não fez nada daquilo que nós aprendemos nos ritos, me sinto um pouco frustrada, porque o insucesso de uma mancha todas nos *Makondes*.

As matronas, as madrinhas e as mães são as que mais se preocupam com as posturas e atitudes das mais novas, vezes sem conta assumem que os erros das mais novas são também seus, na medida em que resultaram da sua falta de atenção e indiferença para com estas. Assim sendo, podemos assumir que os corpos das mulheres iniciadas são submetidos a mesmo processo iniciático o que, de certa maneira, torna estes corpos idênticos, pelo menos em termos de acesso a forças e substâncias que potencializam o corpo. Este processo também acaba por *empoderar* a mulher, na medida em que restringe a sua ubiquidade às que *ficam em casa*, tornando a iniciação feminina um ato político que instaura nas mulheres o poder sobre seus próprios corpos.

O controle do corpo feminino se encontra entre aquelas que conhecem os mecanismos e dispositivos materiais e simbólicos pelos quais se pode aliená-las ou não a determinada ordem, hierarquia e grupo étnico. A preocupação central das mulheres iniciadas não é a de romper com o domínio masculino, porque este domínio é necessário que exista em campos e áreas que as mulheres acham que não interferem no garante da reprodução do grupo étnico. A preocupação central feminina reside em restringir o domínio dos homens fora do *ficar em casa*. De tal modo, que a não realização da iniciação de uma mulher em determinado grupo étnico, por vezes, implica na falta de solidariedade entre elas, o que pode significar a quebra de um contrato de vigilância, controle e cuidado coletivo dos corpos das mulheres:

Quando uma das meninas que eu iniciei não consegue ter sucesso na vida, quando perde o controle do lar e perde o esposo, isso pode significar que nós não soubemos ensinar as coisas a esta menina durante o tempo em que ela esteve no *Unyago*. É como uma montanha, quando uma pedra se desloca do lugar e cai, muitas outras vão seguir. Isso acaba manchado o nosso nome como *Anacangas*.

**Ana Maria**, 58 anos, enfermeira.

O mesmo acontece nos homens, segundo um mestre *Makonde*:

Os jovens que não se iniciam acabam por se desligar do nosso grupo. Geralmente estes homens que são controlados pelas esposas. Quando isso acontece acaba por manchar a todos os homens *Makondes*. Mas o homem que não foi aos ritos de iniciação masculina está sujeito a isso, uma vez que não se encontra preparando para a vida conjugal. O seu

corpo está aberto para artimanhas que as mulheres normalmente fazem para nos corpos dos homens.

Em relação aos homens, os mestres mostram mais indignação pela não iniciação de um homem do que as matronas pela não realização deste mesmo homem. Segundo uma das matronas, o desespero dos mais velhos em relação aos mais novos não iniciados se deve ao fato de que os homens não iniciados não temem os poderes extramundanos dos mestres e de outros anciãos. Ao passo que entre mulheres mais velhas e mulheres não iniciadas, o respeito ainda se mantém, porque a mulher mais nova esta ciente que a mulher mais velha não é apenas a matrona dos ritos de iniciação, mas, sim, a responsável pela reprodução social do grupo étnico.

A relação entre as matronas e as iniciadas é uma relação de poder marcada por rupturas, continuidades, conflitos e solidariedade. Muitas são as que olham para as matronas dos ritos com bons olhos e assumem que estas fizeram diferença, no bom sentido, em suas vidas. Estas mesmas enviam suas filhas para a iniciação como um sinal de confiança nos ritos e nas matronas. Há outras mulheres, em número igual às primeiras mencionadas, que acabam, por motivos distintos, por romper a relação com as matronas, atribuindo a estas e aos ritos um papel nefasto em suas vidas.

Conversei com algumas mulheres iniciadas que reclamavam que os ritos faziam parte de um passado *insano*, que perpetuavam a desigualdade entre mulheres e homens. Para estas não fazia muito sentido enviar suas filhas para os ritos de iniciação. No entanto, apesar de contestar algum conteúdo dos ritos, muitas destas mulheres ensinaram as suas filhas a desenvolver *othuna* e outras técnicas corporais. Além disto, pude notar que as mulheres iniciadas que contestam os ritos de iniciação feminina o fazem não porque se opõem à tradição, mas porque existe uma forte associação entre alguma coisa que ocorreu mal na sua vida há algum conteúdo dos ritos mal ministrado pelas matronas.

Negociando valores individuais com coletivos, subjetividade cultural com objetividade cultural, muitas dessas mulheres “dissidentes” acabam por tornar acessíveis elementos da domesticação da ubiquidade feminina às demais mulheres não iniciadas. O que, de certa maneira, acaba por contribuir para novas releituras do corpo feminino fora do *ficar em casa*:

Eu não fui para os ritos de iniciação, mas a minha mãe ensinou-me muitas coisas sobre os ritos de iniciação. Ela frequentou os ritos, aprendeu muita coisa. Mas ela não queria que eu sofresse como ela

sofreu. Ela disse que passou muito mal nos ritos. Uma das coisas que ela me ensinou foi a não ser descuidada com a menstruação. Tenho que ver onde deito o absorvente, tenho que ter cuidado com o que pego porque a menstruação significa vida e, se alguém que não me quer bem tiver acesso a ela, pode me prejudicar.

**Clara, 21 anos, estudante secundária.**

Ora, pelo exposto acima, se pode depreender que em Moçambique focar a atenção nas relações de gênero, apenas nas pretensas formas de dominação universal masculina, seria escamotear a história, o contexto social e político que envolve múltiplas interações entre mulheres iniciadas, matronas dos rituais, família e grupo étnico. Em Moçambique, os ritos de iniciação feminina permitem-nos vislumbrar outros desdobramentos do poder nas relações assimétricas entre homens e mulheres, entre mulheres e mulheres e, entre homens e homens, o que nos permite pensar o poder como algo instável e de gestão comunitária. Dependendo se a relação que se estabelece diz respeito ao *ficar em casa* ou a outros domínios da vida cotidiana da comunidade, esse poder pode ser de tutela feminina ou masculina.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os debates sobre a questão de gênero em Moçambique reproduzem estereótipos ocidentais sobre como nascem e se edificam desigualdades e assimetrias entre homens e mulheres, seja na comunidade, família ou nos grupos étnicos. A imagem advinda destes concebe os homens como inflexíveis, dominadores e perpetuadores de uma ordem patriarcal. Os mesmos debates associam a matrifocalidade ao domínio do doméstico e do familiar, reforçando os discursos ocidentais que reduzem a mulher ao lugar de esposa, mulher e mãe. Além disso, denunciam a subalternidade feminina e cingem a discussão sobre gênero à existência de uma ordem androcêntrica na sociedade moçambicana. Porém, tais debates acabam por deshistorizar a construção social das assimetrias e hierarquias na família, comunidade e nos grupos étnicos.

Ao privilegiar o estudo dos ritos de iniciação feminina, fi-lo pela importância que estes desempenham na vida cotidiana das comunidades *Ajauas*, *Nhandjas* e *Makondes* e porque são bastante esclarecedores sobre a construção social dos corpos femininos e o significado social atribuído à mulher (OSÓRIO; MACUACUA, 2013). Deste modo, entendo que os ritos de iniciação feminina acabam por enriquecer o debate sobre gênero em Moçambique, na medida em que são capazes de mostrar como ontologias nativas problematizam as visões reducionistas que associam gênero à dominação masculina.

Um olhar atento sobre os ritos de iniciação feminina permite-nos contestar a atitude “regurgitante” dos intelectuais e estudiosos moçambicanos que aplicam conceitos e quadros analíticos ocidentais às sociedades africanas, sem criticar e localizar histórica e politicamente o contexto que cunhou estes conceitos e quadros. A atitude “regurgitante” dos estudiosos africanos denunciada por Adesina (2012) acaba por conscientizar jovens estudiosos africanos a pensar alternativas epistêmicas que possam explicar o cotidiano de homens e mulheres africanos que vivem de um *corpus* de conhecimento tradicional comunitário baseado na oralidade.

Nesta esteira de pensamento, os ritos de iniciação e os arranjos sociais que se desenvolvem em torno destes acabam por fornecer não só dados etnográficos instigantes sobre corpo, sexualidade e assimetrias nas relações sociais, mas, também, alternativas analíticas que podem problematizar teorias e categorias ocidentais que tendem a explicar muito facilmente desigualdades entre homens e mulheres, tanto no *ficar em casa* como em outros domínios da vida cotidiana destes povos .

No primeiro capítulo desta dissertação procurei mostrar quais eram as implicações éticas e morais que existem em traduzir pensamentos complexos, ontologias e epistemologias nativas para a língua portuguesa, de modo a permitir que o leitor entendesse o que elas expressam e que sentido as pessoas atribuem ao que dizem ou fazem. Ainda neste capítulo, procurei mostrar que este processo de traduzir o pensamento nativo, procurando elementos que na língua portuguesa lhes fossem equivalente, não seria possível se não tivesse tomado os mais velhos como companheiros no processo de construção de conhecimento antropológico.

Importa salientar que neste capítulo introduzo o conceito de *culturas intermitentes* para explicar a violência simbólica, material e política exercida pelo Estado e seus parceiros de desenvolvimento às comunidades praticantes dos ritos de iniciação feminina. Esta violência consiste em impor nas comunidades modelos de desenvolvimento, projetos de cidadania e visões alienígenas sobre corpo, sexualidade e igualdade de gênero que pouco coaduna com lógicas nativas sobre os mesmos conteúdos.

No segundo capítulo, mostro que essa visão que vilipendia os ritos de iniciação feminina tem raízes históricas na construção social da diferença entre o colono e o indígena moçambicano. Construção esta que foi sustentada por dispositivos jurídicos que definiam o lugar que o indígena e o colono deviam ocupar na sociedade moçambicana.

Com a independência de Moçambique no ano de 1975, a FRELIMO, ao invés de desconstruir o pensamento colonialista que indigenizava o moçambicano, procurou acabar com a identidade dos grupos domésticos que eram as referências míticas e simbólicas de homens e mulheres moçambicanos que tinham em seus grupos étnicos a razão de sua existência.

Ainda neste capítulo, mostro que existe uma continuidade entre a política colonial, os ideais de governo da FRELIMO e a visão das ONGs/agências multilaterais de desenvolvimento em relação às práticas e preceitos nativos.

No terceiro e no quarto capítulo posicionei-me como um neófito que narrava o mundo que lhe é novo e desconhecido, orientado por ontologias e epistemologias nativas. Procurei fazer uma descrição densa sobre os dispositivos e mecanismos acionados na construção social dos corpos femininos nos processos ritualísticos. Mostrei como a comunidade, as matronas, madrinhas e familiares se envolvem nos rituais e que papel cada um desempenha nos ritos, salientando que múltiplos agentes e interesses estão em jogo na realização dos ritos de iniciação feminina.

Procurei colocar em causa a ideia de que as jovens iniciadas entram nos ritos desconhecendo os conteúdos a serem explorados neles, mostrando que apesar de os ritos serem secretos existe uma vaga informação sobre o que acontece neles. Informação esta disseminada a partir da experiência vivida das que frequentaram os ritos. Sendo assim, não existe nenhuma morte iniciática como pressupõe a literatura antropológica, mas, uma redescoberta de si, não mais alimentada pela experiência vivida dos outros, mas na sua própria vivência de dentro dos ritos de iniciação.

Mostrei a força e o caráter coercitivo dos ritos de iniciação, frisando que por mais que as mães e pais não queiram enviar suas filhas para os ritos, há uma pressão social enorme, envolvendo prestígio, competição e solidariedade entre os membros do grupo étnico que levam as famílias a esta tomada de decisão.

Um dos aspectos que trouxe à superfície foi à ubiquidade dos corpos. Expliquei que os ritos têm a função de domesticar esta ubiquidade, conservando o poder entre as mulheres. Ubiquidade dos corpos femininos mostra que estes corpos não são individuais, mas, de gestão e responsabilidade coletiva feminina, o que faz com que as posturas, maneiras de agir sejam de responsabilidade coletiva e não individual. Assim sendo, questionei a quem pertencia o corpo: ao indivíduo ou à comunidade em que vivem? O corpo pertence ao grupo étnico a? Estes questionamentos foram levantados para colocar em causa a ideia de alienação e cumplicidade das mulheres com o patriarcado que as subordina aos homens.

No terceiro capítulo também mostrei que os corpos femininos eram construídos a partir de um mundo híbrido em que não se fazia distinção entre humanos e não-humanos e que para a domesticação da ubiquidade dos corpos vários elementos não-humanos eram inseridos nos corpos das mulheres iniciadas, metamorfoseando-os. Essa metamorfose dos corpos femininos mostra que os corpos não são apenas masculinos e femininos, que estes não são essências fixas. Assim sendo, a questão que fica em aberto é: quais são os corpos que o debate de gênero em Moçambique retrata?

No quarto capítulo procurei, a partir dos dados etnográficos, discutir alguns dos pontos centrais do debate de gênero em Moçambique. Primeiro, chamei atenção para atitude conformista de alguns acadêmicos moçambicanos que pouco problematizam o quadro teórico operacionalizado na discussão sobre gênero. Propus que os estudiosos africanos deviam acrescentar ao debate de gênero não somente dados, mas epistemologias alternativas às hegemônicas que façam sentido aplicá-las às realidades africanas no geral (KISIANG'ANI, 2001) e moçambicanas em particular (NGOENHA, 1993).

Igualmente, ao dar-se ênfase à dominação masculina nos estudos de gênero em Moçambique, acaba-se por negar estratégias e dispositivos acionados por mulheres para renegociar, reestruturar e redefinir a ordem hierárquica nas comunidades praticantes dos ritos de iniciação feminina.

## BIBLIOGRAFIA

ADESINA, Jimi (2012): “**Práticas da Sociologia Africana: Lições de endogeneidade e gênero na academia**”, IN: Teresa Cruz e Silva, João Paulo Borges Coelho & Amélia Neves de Souto (orgs): *Como Fazer Ciências Sociais e Humanas em África: Questões Epistemológicas, Metodológicas, Teóricas e Políticas (Textos do Colóquio em Homenagem a Aquino de Bragança)*.Dakar, CODESRIA.

ALFANE, Rufino. **Ritos de Iniciação, Igreja Católica e Poder Político: Algumas Achegas Sobre o seu Papel na Educação não Formal, O caso da Posto Administrativo de Netia**. 1995. Tese (Licenciatura em História) - Faculdade de Letras e Ciências Sociais, Universidade Eduardo Mondlane.

AMADIUME, Ifi. **Re-Inventing Africa: Matriarchy, Religion and Culture**. London and New York: Zed Books. 1997

ANDRADE et al. **Famílias em Contexto de Mudanças em Moçambique**. Maputo: WLSA Moçambique. 1998.

APPADURAI, Arjun. **A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural**. Niterói: EDUFF, 2008.

APPIAH, Kwame A. **Na Casa de Meu Pai: a África na filosofia da cultura.**, Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

BATALHA, Luís. **Breve Análise sobre o Parentesco como Forma de Organização Social**, in: Estudos de Homenagem ao Professor Adriano Moreira, Lisboa: ISCSP/UTL, Vol.II,pp.74962.BISCSP37857//2ex[www.iscsp.utl.pt/~lbatalha/downloads/analiseparentesco.pdf]. (1995)

BLANCO, E. Rodríguez, DOMINGOS, M. Hari. **Tradicão, cultura e gênero nos programas de desenvolvimento**. Maputo: Fórum Mulher, 2008.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

\_\_\_\_\_. “**Rites as Acts of Institution**”. 1992. In J. G. Peristiany & J. Pitt-Rivers (eds.) *Honor and Grace in Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.

BRANDÃO, Maria de Fátima & Rui Feijó. **Os estudos de comunidade e suas fontes históricas**. S. Ed. 1984.

BRAVO, O. **Marcas Corporais em Algumas Etnias de Moçambique**. Trabalho de Licenciatura Apresentado em Cumprimento Parcial para a Obtenção do Grau de Licenciatura na Universidade de Lisboa. Portugal. 1989.

CAILLÉ, A. **Antropologia do dom: o terceiro paradigma**. Petrópolis: Vozes, 2002.

CASAL, Adolfo Yáñez. **Entre a Dádiva e a Mercadoria**. Ensaio de Antropologia Econômica. Lisboa, edição do autor, 2005.

CASIMIRO, Isabel et al. **Estudo de Base do Projecto Kulhuvuca** - Corredor de Esperança. Maputo. FDC/CEA. Maputo. 2005.

CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

CORRÊA, Mariza. **As ilusões da liberdade**: a Escola *Nina Rodrigues* e a antropologia no Brasil. Bragança Paulista. 1998.

DADE, Falume. "**Likumbi & Ngomma**": Um Estudo Sobre a Reprodução Cultural dos Macondes Monografia apresentada em cumprimento parcial dos Requisitos exigidos para a obtenção do grau de Licenciatura em Sociologia na Universidade. 2012.

DIAS, Jorge. **Os Macondes de Moçambique**: I. Aspectos históricos e económicos / Jorge Dias. - Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1964 (Lisboa: Bertrand Irmãos, Lda. - 4 Vol.

\_\_\_\_\_. **Os Macondes de Moçambique: Vida Social**. Junta de Investigação do Ultramar. Lisboa. 1970.

DIVALE, William. **Migration, External Warfare, and Matrilocal Residence**. Behavior Science Research 9:75-133. 1974.

ELIADE, Mircea. **O reencontro com o Sagrado**. Edições Nova Acrópole, Lisboa. 1993.

EVANS-Pritchard, E. **Os Nuer**: Uma descrição do modo de subsistência e das Instituições Políticas de um povo Nilota. 2ª Ed. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1978.

FORTES, Meyer. **Kinship and the Social Order**. Chicago: Aldine. 1969.

FOUCAULT, Michel. Soberania e disciplina. In: **Microfísica do poder**. 2. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1998.

\_\_\_\_\_. **Vigiar e Punir: nascimento da prisão**. São Paulo: Editora RT, 1997.

GEFFRAY, Christian. **Nem pai nem mãe, crítica do parentesco**: o caso macua, Maputo, Ndjira. 2000.

\_\_\_\_\_. 1990b, **La Cause des Armes au Mozambique**. Anthropologie d'une Guerre Civile, Paris, Karthala.

GENNEP, Arnold Van. **Os Ritos de Passagem**. Petrópolis: Ed.vozes, 1978.

GIFFIN, Karen. **A inserção dos homens nos estudos de gênero**: contribuições de um sujeito histórico. Ciência & Saúde Coletiva, 2005.

GOLDMAN, Márcio. **Alteridade e experiência**: Antropologia e teoria etnográfica. Etnográfica[online]. 2006, vol.10, n.1, pp. 161-173. ISSN 0873-6561. Disponível em: <http://www.scielo.gpeari.mctes.pt/scielo.php?pid=S087365612006000100008&script=sciarxt>

GWEMBE, Ezequiel Pedro (1989). **Iniciação Tradicional Africana em Moçambique**: Tentativa de Síntese. Maputo. E. P. África. Maputo.

HARTAMANN, Luciana. **Performance e Experiência nas Narrativas Oraís da Fronteira entre Argentina, Brasil e Uruguai**. In: Horizontes Antropológicos. Ano 11, No. 24. Pp. 125-154. Porto Alegre, UFRGS. 2005.

JOSSIAS, Elísio. **Entre a colónia e a nação**: moçambicanos deficientes físicos das Forças Armadas Portuguesas. Lisboa : [s.n.], 2007. 92 p. - Dissertação de mestrado em Antropologia, Multiculturalismos e Identidades, Departamento de Antropologia, Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa - ISCTE, 2007.

JUNOD, Henrique-Alexandre. **Usos e costumes dos Bantu**. Tomo I e II, Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique. 1996

INE. **Relatório Final do Inquérito aos Agregados Familiares sobre Orçamento Familiar, 2002-2003**. Maputo: INE. 2004.

KAEPLER, Adrienne (2001). "**Dança e o conceito de estilo**". (Tradução livre: Giselle G. A. Camargo [UFPA] do original "Dance and the concept of style". In: Yearbook for Traditional Music, Vol. 33, pp. 49-63.

KISIANG'ANI, Edward W. **Decolonising Gender Studies in Africa** p. 9-27. in: African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms, CODESRIA: Dakar, 2004.

KOFES, Suely. "**Categorias analítica e empírica: gênero e mulher. Disjunções, conjunções e mediações**". *Cadernos Pagu*, v. 1, p. 19-30, 1993.

KHOSA, Ungulani Ba Ka. **Ualalapi**. Belo Horizonte, Nandyala, 2013.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**: ensaio de antropologia simétrica. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

\_\_\_\_\_. 2004 [1999]. **Politiques de la nature: comment faire entrer les sciences en démocratie**. Paris: La Découverte.

LE BRETON, David (2011). **Antropologia do corpo e modernidade**. Petrópolis/RJ: Vozes.

LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia estrutural**. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro. 1975

LOFORTE, Ana. **Práticas Culturais em Relação a Sexualidade e Representações sobre Saúde e Doença**. In: Instituto Nacional de Estatística et al (2004). Impacto Demográfico do HIV em Moçambique. Actualização da Ronda VE 2002. Maputo.

LOPES, Daniel Benigma. **Ser Bem-educada**: Os Ritos de Iniciação da Rapariga (ngoma) entre os Macondes na Zona Militar. Tese (Licenciatura em Antropologia) – Faculdade de Letras e Ciências Sociais, Universidade Eduardo Mondlane. 2011.

LUVIZOTTO, CK. *As tradições gaúchas e sua racionalização na modernidade tardia* [online]. São. Paulo: Editora UNESP; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2010.

MACAGNO, Lorenzo. “O discurso colonial e a fabricação dos 'usos e costumes””: Antonio Enes e a 'Geração de 95”, in Peter Fry (org.), *Moçambique: ensaios*, Rio de Janeiro, Editora da UFRJ. 2001.

MACAGNO, Lorenzo. *Fragmentos de uma imaginação nacional*. Revista Brasileira de Ciências Sociais. 2009.

MACHEL, Samora Moisés. **A Nossa Luta**. Maputo: Imprensa Nacional. 1975.

MATSINHE, Cristiano. “*Tabula Rasa*”: Dinâmica da resposta moçambicana contra o HIV/SIDA. Maputo: Texto Editores. 2005.

MAUSS, M. **Ensaio sobre a dádiva**. Lisboa: Edições 70, 2001.

MAUSS, M. **As técnicas corporais**, In: *Sociologia e antropologia*, São Paulo, EDUSP/ EPU 2 vols. 1974

MEDEIROS, Eduardo. **Os Senhores Da Floresta**. Ritos de iniciação dos rapazes macuas e lómuès. Porto: Campos das Letras – Editor S.A. 2007.

MENESES, Maria Paula. “**Quando não há problemas, estamos de boa saúde, sem azar nem nada**”: para uma concepção emancipatória da saúde e das medicinas, in: Boaventura de Sousa Santos e Teresa Cruz e Silva (org.), *Moçambique e a Reinvenção da Emancipação Social*. Maputo: CFJJ, 77-110. 2004

MENESES, M. Paula; SANTOS, Boaventura de. Sousa (Org.). *Epistemologias do sul*. São. Paulo: Cortez. 2010.

MEILLASSOUX, Claude. **Mulheres, Celeiros & Capitais**. Porto, Edições Afrontamento. 1976.

MINISTÉRIO DA MULHER E DA ACÇÃO SOCIAL. *Plano Nacional de Acção para Prevenção e Combate à Violência contra a Mulher (2008-2012)*. Maputo. 2012.

MOÇAMBIQUE (2006). **Plano de acção para a Redução da Pobreza Absoluta 2006-2009 (PARPA II)**. Maputo, 2 de Maio de 2006.

NGOENHA, Severino Elias. **Das independências às liberdades**. Edições Paulistas - África, 1993.

OSÓRIO, Conceição; MACUÁCUA, Ernesto. **Os Ritos de Iniciação no Contexto Actual: Ajustamentos, Rupturas e Confrontos Construindo Identidades de Género.** Maputo: WLSA Moçambique, 2013.

OMM. **Documento da Segunda Conferência da Organização da Mulher Moçambicana.** Maputo 10 a 17 de Novembro. 1976.

OMM. **Situação Social da Mulher Moçambicana: Sua Análise e Definição da Estratégia da Luta Pela sua Emancipação na Fase Actual.** ARPAC. 1988.

OMS. **Eliminação da Mutilação Genital Feminina: Declaração Conjunta OHCHR, ONUSIDA, PNUD, UNECA, UNESCO, UNFPA, ACNUR, UNICEF, UNIFEM, OMS.** 2008.

OSÓRIO, Conceição; ARTHUR, Maria José. **Revisão da Literatura: Saúde Sexual e Reprodutiva, DTS, HIV/ SIDA Maputo.** FNUAP, Maputo. 2002

OSÓRIO, C.; SILVA, T. **Buscando Sentidos: género e sexualidade entre jovens estudantes do ensino secundário em Moçambique.** Maputo: WLSA Moçambique. 2008.

PEIRANO, Mariza. **Rituais ontem e hoje.** Rio de Janeiro: Zahar. 2003.

PÉLISSIER, René. **História de Moçambique.** Formação e Oposição 1854-1918. Vol.I. Lisboa, Editorial Estampa. 2000.

PINA-CABRAL, J. **Lusotopia Como Ecumene.** Revista Brasileira de Ciências Sociais - VoL. 25 n° 74. 2010.

PINHO, O. **Descolonizando o Feminismo em Moçambique (RESENHA).** Revista Estudos Feministas (UFSC. Impresso), v. 20, p. 970-972, 2012.

\_\_\_\_\_. **O Destino das Mulheres e de sua Carne: Regulação de Género e Inscrição da Nativa em Moçambique.** 28ª Reunião Brasileira de Antropologia, São Paulo. 2012

PORTELLI, A. **O que faz a história oral diferente.** In: Cultura e Representação. São Paulo: Projeto História, no. 14. Educ. 1997

PORTELLA, José Roberto Braga, **Descrições, memórias, notícias e relações. Administração e Ciência na construção de um padrão textual iluminista sobre Moçambique, na segunda metade do século XVIII.** Curitiba, 2006. Tese de Doutorado defendida na UFPR. 2006.

RITA-FERREIRA, António. **Os Cheuas de Macanga.** Memórias do Instituto de Investigação Científica Tropical. Lisboa. 1966.

ROSALDO, Michelle Z. "Women, Culture and Society: A Theoretical Overview." In: ROSALDO, Michelle, and LAMPHERE, Louise (eds.). *Women, Culture and Society.* Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1974. p. 17-42.

SANTANA, Jacira S. (2009). **Mulheres de Moçambique na revista Tempo: o debate sobre o lobolo (casamento)**. Bahia, Revista de História, pp. 82-98.

UNICEF (2009). **Relatorio de Avaliacao do PARPA (2006-2009)**. Disponível em: [http://www.unicef.org/mozambique/Brief\\_2.pdf](http://www.unicef.org/mozambique/Brief_2.pdf). Acessado aos 10 de Julho de 2012.

UNFPA. **Igualdade de Género e Empoderamento da Mulher em Moçambique**. Maputo, UNFPA. 2006

THOMAZ, Omar Ribeiro, 2002 “**Os tempos de Moçambique**”, *encontro Anual ANPOCS*, Caxambu, mimeo.

TURNER, Victor. **La selva de los símbolos**. Madrid: Siglo Veinteuno, 1980.

UCHOA, E. **Les Femmes de Bamako (Mali) et la Santé Mentale**. Une Étude Anthropopsiquiatrique. Thèse Ph.D. Montréal: Université de Montréal. 1988.

VAN GENNEP, Arnold. **Os ritos de passagem**. Petrópolis: Vozes, 1978.

VELHO. Gilberto. Juventudes, projetos e trajetórias na sociedade contemporânea in: Velho, Gilberto, **Projeto e Metamorfose: Antropologia das Sociedades Complexas**, Rio de Janeiro, Jorge Zahar. 1994.

VIVEIROS DE CASTRO, 1996. "Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio". *Mana*, 2 (2): 115-144.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

ZAMPARONI, Valdemir. “**Monhés, Baneanes, Chinas e Afro-maometanos: Colonialismo e racismo em Lourenço Marques, Moçambique, 1890-1940**”. In. Revista Lusotopie, 2000.

\_\_\_\_\_. 1998. **Entre narros & mulungos: Colonialismo e paisagem social em Lourenço Marques, c. 1890-c. 1940**. Tese de doutoramento. São Paulo: USP-FFLCH.