

# **Santos ou Diabos: uma reflexão sobre os ritos de iniciação femininos e a opressão da mulher**

**Paula Lúcia Salvador Machava<sup>1</sup>**

## **Sumário**

A partir dos ritos de iniciação femininos Yao, reflecto<sup>2</sup> sobre a possibilidade de estes serem, realmente, um instrumento de opressão das mulheres. Argumento que não são os ritos em si que oprimem as mulheres, mas sim que alguns valores transmitidos às raparigas nos rituais é que suscitam comportamentos que, quando internalizados dogmaticamente, promovem as desigualdades sociais entre os homens e as mulheres, podendo estes influenciar ou não no modo como elas viverão as relações de género. Recolhi os dados que sustentam a minha análise em 2014, durante uma pesquisa etnográfica num acampamento feminino onde decorriam os ritos de iniciação, concretamente na comunidade de Messenger, na Cidade de Lichinga, em Moçambique.

**Palavras-chave:** ritos de iniciação femininos Yao; valores; comportamentos; opressão da mulher, Moçambique

## **Abstract**

From the Yao female initiation rites, I reflect on the possibility that these are really instruments of oppression of women. I argue that it is not the rites themselves that oppress women, but rather the values transmitted to girls in rituals that give rise to behaviors that, when internalized dogmatically, promote social inequalities between men and women, which may influence the way in which women will experience gender relations. The data supporting my analysis were collected in 2014 during an ethnographic survey in a female encampment where initiation rites took place, at Messenger community, in the Lichinga City, Mozambique.

**Key-words:** female initiation rites Yao; values; behaviors; oppression of woman, Mozambique.

---

<sup>1</sup> Estudante do Programa de Doutoramento em Estudos Feministas oferecido pela Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra em colaboração com o Centro de Estudos Sociais. Docente na Faculdade de Ciências Agrárias da Universidade Lúrio, Moçambique.

<sup>2</sup> A autora deste artigo escreve de acordo com a Antiga Norma Ortográfica do Português.

## Introdução

Com o advento da independência do país em 1975, o governo moçambicano optou por uma política do bloco socialista soviético de ideologia marxista-leninista, através da qual concebeu um projecto educacional de construção de um “Homem Novo” e uma “Sociedade Nova”. Para tal, na visão da Frelimo, era imperiosa “a eliminação todas as estruturas de opressão coloniais e tradicionais, assim como toda a mentalidade que lhes estava subjacente”<sup>3</sup>. Foi neste âmbito que se desenvolveram campanhas contra as práticas culturais tradicionais, tais como: os ritos de iniciação, o lobolo<sup>4</sup>, a poligamia e outras.

Desde o início da década de 90<sup>5</sup>, com o surgimento dos movimentos feministas, com o desenvolvimento do activismo e com a politização das questões de género em Moçambique, crescem vozes no país, que à semelhança da visão frelimista dos anos 1970 e 1980, “acusam” as mesmas práticas de serem algumas das principais causas da opressão das mulheres.

A questão da origem da opressão das mulheres tem dividido opiniões e visões em diversos movimentos feministas existentes. É inegável que, desde a emergência destes movimentos, a grande preocupação foi encontrar uma causa capaz de explicar cabalmente essa opressão, na lógica de que conhecendo as reais motivações, fácil seria o desenho das estratégias que visem pôr fim às desigualdades de género.

É dentro desses contextos históricos, políticos, ideológicos e sociais, caracterizados por proibições, acusações, desconfianças que os ritos se desenvolveram, quer na clandestinidade, quer na legalidade, e continuam a “revelar” uma elevada capacidade de resiliência face às várias tentativas do seu banimento. Esta resiliência, segundo a matrona<sup>6</sup> (Nakaanga em ciyao<sup>7</sup>), tem a ver, não só, com a necessidade de imortalizar a tradição, mas também se fundamenta na questão da diferença, pois, para ela, uma mulher iniciada sabe e está habilitada a cuidar muito bem do marido e do seu lar e sabe respeitar as pessoas mais velhas<sup>8</sup>. Contudo, considero o último

---

<sup>3</sup> Constituição da República de Moçambique de 1975.

<sup>4</sup> Considero o lobolo uma prática tradicional que visa legitimar a relação conjugal, tornando a mulher membro da família do marido, conferir o estatuto de adultos ao casal, garantir a reprodução e estabelecer os direitos e deveres entre um homem e uma mulher na sociedade em que se encontram inseridos.

<sup>5</sup> Casimiro (2015:52) aponta a Muleide (Mulher, lei e desenvolvimento), criada em 1991, como sendo a primeira organização em defesa dos direitos humanos da mulher em Moçambique.

<sup>6</sup> A matrona é a pessoa responsável pela iniciação das raparigas e, por isso, é uma das pessoas mais respeitadas e de grande influência nas comunidades Yao.

<sup>7</sup> Ciyao é a designação usada para a língua falada pelo povo Yao.

<sup>8</sup> Dados da entrevista realizada por mim no acampamento de iniciação da rapariga Yao, em 2014, durante a cerimónia de iniciação.

argumento fraco, discutível, na medida em que o “cuidar bem” é, até certo ponto, subjectivo, e é, também, preconceituoso com as mulheres não iniciadas. Nota-se, portanto, que o que move essas mulheres mais do que fugir da exclusão social naquela etnia (por não ter passado pelo ritual) é a necessidade e o desejo de formar uma “boa esposa”.

Neste artigo, argumento que não são os ritos em si que oprimem as mulheres, mas sim alguns valores transmitidos às raparigas nos ritos é que suscitam comportamentos que podem oprimir as mulheres. Quer dizer, o modo como as mulheres irão assumir esses valores pode subjugar-las ou mesmo libertá-las da dominação dos homens. Assumir categoricamente que os ritos são responsáveis pela opressão das mulheres é ignorar que estas ao longo da vida pertencem ou vão pertencer a diversas comunidades de práticas (Eckert e McConnell-Ginet, 2010) e que cada um destes pertencimentos contribui para a construção das suas identidades. As comunidades não são uma espécie de “caixas fechadas”, onde os seus membros não têm contacto com o mundo exterior. Algumas destas raparigas frequentam a escola, fazem parte de grupos de amizade etnicamente diversificados, etc. Estes diferentes pertencimentos podem ser úteis para que elas possam desenvolver uma capacidade crítica sobre os comportamentos suscitados por alguns ensinamentos dos ritos e até para desestabilizar o machismo. Aliás, ao longo da vida, a heteronomia “diminui gradualmente em favor do estágio da ‘autonomia’” (Piaget *apud* Duska e Whelan, 1994:20), o que pressupõe uma liberdade de escolha e de decisão. Outrossim, não se deve desprezar o papel da escola na construção das identidades, sobretudo após a introdução dos temas transversais “Género e equidade e Saúde sexual e reprodutiva” no currículo moçambicano. Para materializar a minha reflexão sobre se *os ritos de iniciação são realmente um instrumento de opressão das mulheres*, parto do contexto social dos Wayao<sup>9</sup> de Massenger, sigo com uma síntese descritiva e analítica das partes significativas do ritual, sublinhando o que é “ser mulher” Yao, continuo analisando, ainda, o que é “Ser mulher” no provérbio Yao, e termino, respondendo à questão em análise. Tomo como base teórica o conceito de “género” como construção social (Beauvoir, 2009), performativo (Butler, 1990) e relacional, onde a dominação simbólica (Bourdieu, 1999) se manifesta.

### **Contexto social do povo Yao de Massenger**

---

<sup>9</sup> Wayao é o plural de Yao.

Recolhi o material etnográfico-base de Outubro a meados de Novembro, em 2014, num acampamento exclusivamente feminino, construído numa residência familiar para acolher o ritual, no Bairro de Massenger, na cidade de Lichinga, em Moçambique.

Antigamente, este bairro era habitado pelos Wayao. Com o desenvolvimento urbano, passaram a residir pessoas de outras etnias, o que o tornou multiétnico. Mesmo assim, os Wayao lá existentes ainda conservam alguns traços da tradição, como os ritos de iniciação. Embora a uxorilocalidade seja considerada uma das características básicas deles, nas últimas décadas verifica-se também a virilocalidade e a neolocalidade (Machava, 2016). Estes factos, aliados à questão de o poder de decisão sobre a distribuição dos bens e recursos estar investido ao tio materno, enfraquece o poder que as mulheres nas sociedades matrilineares detiveram por milhares de anos. Um outro factor tem que ver com o facto de os Wayao, na sua maioria, serem muçulmanos, o que influencia na criação de espaços para as mulheres e para os homens.

Face a este contexto social, o modelo de educação tradicional<sup>10</sup> (ritos) torna-se cada vez mais vulnerável às transformações, em consequência da realidade que se verifica na província do Niassa, no país e no mundo. Durante uma pesquisa na Escola Secundária Eduardo Mondlane, no Bairro Massenger, Machava (2016) constatou haver no seio dos Wayao alguns indivíduos escolarizados<sup>11</sup> que questionam as vantagens desse modelo para as mulheres. Esse questionamento justifica-se pela “acusação” de os ritos estarem a incitar aos casamentos prematuros e à desistência escolar da rapariga e, por isso, actualmente, algumas famílias não mandam as suas filhas para a iniciação.

### **Ritos de iniciação da rapariga Yao (*unyago wa n'soondo*)**

Os Wayao de Niassa, para a mudança do estatuto e integração social do indivíduo, realizam os ritos de iniciação da rapariga e do rapaz, localmente designados *unyago* e *jaando*, respetivamente. Podendo ser *unyago wa n'soondo*, *unyago wakusoongona* e *unyago diitiwo*<sup>12</sup> para o sexo feminino.

---

<sup>10</sup> Não cabe neste trabalho discutir o conceito de educação tradicional. Uso-o consciente dos seus significados reducionistas quando colocado em oposição à educação moderna. Mas, neste artigo, representa as práticas culturais que já existiam antes da colonização, daí que o emprego sem as aspas.

<sup>11</sup> Na escola Secundária Eduardo Mondlane, alguns/algumas professores /as da etnia Yao eram contra os ritos (cf. *Supra*). Outro grupo também misto defendia a continuidade, como forma de preparar as mulheres para o lar.

<sup>12</sup> Devido às dificuldades financeiras que muitas famílias Yao enfrentam, o *unyago wakusoongona* e *unyago diitiwo* (preparação para o casamento e maternidade) quase já não se realizam, o que implica a abordagem dos conteúdos

Estas cerimónias desenvolvem-se em 3 fases. A seguir, descrevo os aspectos mais relevantes para esta abordagem.

### **Fase 1: Antes dos ritos**

Os ritos realizam-se após a colheita, a partir de Agosto a Dezembro e, nunca durante o jejum islâmico.

Na sociedade Yao, quando uma rapariga atinge os 7 anos de idade, e estão organizadas as condições económicas para as despesas relativas à cerimónia, os pais reúnem-se com ela e informam-na que deve ir aos ritos. Na ocasião, os pais explicam-lhe que os ritos são práticas milenares que devem ser cumpridas como forma de perpetuação da tradição e da cultura. Repare-se que a ida da rapariga aos ritos gera o que Immanuel Kant designou por heteronomia, quando o indivíduo se sujeita à vontade de terceiros ou de uma colectividade, para manter a coesão do grupo.

Antigamente, os ritos decorriam fora da povoação, mas, actualmente, realizam-se na povoação. Qualquer família que tenha filha(s) em idade de ser(em) iniciada(s) comunica às famílias ao seu redor o desejo de realizar o ritual em sua casa, assim como a sua total disponibilidade para receber no seu seio familiar raparigas provenientes de outras famílias (vizinhas ou não) para a iniciação.

Antes da partida da rapariga para o acampamento (*cigwiisyo*), sob a orientação da mulher mais velha<sup>13</sup> da linhagem matrilinear, realiza-se na sua família uma cerimónia tradicional de pedido de protecção à rapariga e de invocação dos espíritos dos antepassados designada *sadaka*. Normalmente, nessa cerimónia, serve-se a todos os presentes papas de arroz, de farinha de milho, sumo de mapira (*wutóbwa*).

Depois, a rapariga parte com a mãe à casa do régulo, onde irá receber *m'bopeesi* (unção na testa da rapariga, feita com mistura de farinha branca e remédios). Daqui, as duas vão para o acampamento.

### **Fase 2: Durante o rito**

A cerimónia no acampamento desenvolve-se em várias etapas, que passo a descrever:

---

previstos para esses dois rituais no *unyago wa n'soondo*. Como consequência, já não há adequação dos conteúdos em função da idade e da necessidade prática das iniciandas.

<sup>13</sup> A mulher tem o papel de conservadora dos valores culturais.

- **Ritual de entrada no acampamento**

Quando chegam ao acampamento, a anciã da família de acolhimento, à qual se confiam os ritos, unge a rapariga na testa. Posteriormente, ela é entregue à matrona pela mãe, efectivando-se, assim, o ritual de entrada para *kuwuumbala* (ser iniciada). Contudo, existem outras formas de entrada: a voluntária e a por curiosidade. Na primeira, a rapariga, sem a autorização dos pais, vai por si própria integrar-se no grupo e, na segunda, ela vai espreitar no acampamento para ver o que está a acontecer e as *aloombwe* (madrinhas) não lhe permitem regressar a casa, como forma de preservação do segredo.

Já na porta do acampamento, a inicianda acompanhada pela madrinha (deve ser alguém já iniciada nos padrões Yao e pertencente à família da inicianda), a matrona, encontrando-se dentro do mesmo, dirige-se às iniciandas, cantando: *mwango mugudile* (abra a porta). Elas respondem à matrona, perguntando: *mugule wudi* (como vou abrir). Ela responde-as *mugudile ni citakoo* (abra com o sexo). Após esta resposta, cada madrinha entra no acampamento levando ao colo a sua afilhada (*vaadi*). Nesta resposta da matrona parece estar subjacente a ideia de que o sexo abre todas as portas. Quer dizer, parece atribuir-se ao sexo uma capacidade empoderadora das mulheres. Esta hipótese foi sustentada pela matrona e suas auxiliares, durante a entrevista, ao afirmarem que pela forma como elas “dançam” na cama para os parceiros e como os tratam no quotidiano, elas conseguem tê-los como parceiros e não como inimigos. Esta ideia parece encontrar-se, também, em Lorde (2014), quando diz “Fomos criadas pra temer o sim dentro de nós, nossos mais profundos desejos. *Mas quando aprendemos a identificá-los, aqueles que não melhoram nosso futuro perdem seu poder e podem ser mudados.*”<sup>14</sup>

Enquanto, do lado de fora da casa, as mães cantam e dançam euforicamente, como forma de celebração do cumprimento da tradição, da transição das filhas para a fase adulta, mas também pela sua entrada na etnia (nos Wayao, uma pessoa só pertence à etnia após a iniciação), dentro da casa, a matrona faz *kulembela* (vacina contra os males) e instrui-as sobre o comportamento que deverão seguir quando regressarem à comunidade. A partir daqui, a frase “Ninguém nasce mulher, torna-se mulher” (Beauvoir, 2009: 267) ganha sentido, pois a rapariga entra num processo de sua transformação performativa em mulher. Nesta etnia, o ascender ao estatuto de adulta não depende da idade legalmente reconhecida pelo Estado, nem da maturidade física, mas sim da passagem da rapariga pela iniciação.

---

<sup>14</sup> Itálico meu

Alguns ensinamentos sobre algumas obrigações ligadas, por exemplo, ao trabalho de cultivo da terra, simulações de movimentos eróticos com vista a agradar ao parceiro durante o acto sexual, o respeito com o próximo, entre outros, são transmitidos por meio de *luaandja* (danças de varrer o pátio). As iniciandas aprendem através da dança e gestos como devem acariciar o parceiro, simulam posições sexuais e aprendem, também, como devem limpar o pénis, após o acto. No entanto, elas nunca são ensinadas sobre a própria sexualidade. Esta situação torna os ritos femininos Yao diferentes dos ritos Makhuwa, uma vez que Arnfred (2015:188) observou, em Malema, que as iniciandas

também aprendem como se encarregar da própria sexualidade. Em continuação do alongamento dos lábios vaginais, as garotas serão ensinadas sobre como proceder na vida sexual de casada [...], como agradar o marido, como uma forma de agradar a si mesmas, tudo para propiciar relações sexuais felizes.

Esta ausência do ensinamento sobre a sexualidade da mulher pode colocar as mulheres Wayao em desvantagem em relação aos homens, principalmente se estas não forem capazes de desenvolver a auto-descoberta ou, se, de algum modo, tiverem o domínio de si, não forem capazes de transformar este poder individual num instrumento para o seu empoderamento sexual.

Na sequência, são levantados os braços e as pernas direitas das iniciandas totalmente nuas, para verem as suas axilas e as vaginas. Enquanto isso, a matrona aconselha-as a não entrarem sem permissão nos aposentos dos pais.

Em seguida, a matrona desenha um círculo que representa uma vagina, no qual cada inicianda, de cócoras e, às vezes, deitada, simula os movimentos eróticos que simbolizam os que as mulheres devem fazer durante o acto sexual. A inicianda fica deitada no meio do círculo, e a madrinha dança agachada por cima dela, começando pelos pés, subindo até ao seu sexo e voltando depois para os pés. Depois, faz uma demonstração daquilo que a afilhada deve fazer ao parceiro, após o acto sexual, como, por exemplo, ajudá-lo a espreguiçar-se.

Todo este ritual é uma performatização da ausência do “eu” feminino na relação com o masculino, onde a mulher é concebida como um objecto e nunca como sujeito do acto.

- **Ida ao rio e educação para o trabalho**

Na madrugada do dia seguinte, as iniciandas vão ao rio para tomar o banho que simboliza ruptura com o passado.

De regresso ao acampamento, elas são ungidas na testa pela matrona, cantando *kapeemba kadi machamba e mbuduweri rabanoxa*, traduzidas em “vamos aplicar a farinha que está na peneira” e “preparem-se já amanheceu”, respectivamente. Na sequência, ela entoava várias canções, de entre as quais estão *aluumbisi akwawuula ku manangwa* (o passarinho vai à mandioca) e *kuceele ngwelengwende paka singano kulokota* (amanheceu pode apanhar a agulha).

Diante das iniciandas, coloca-se um pilão contendo mapira e, de cabeças inclinadas ao pilão, a matrona passa-lhes a mapira no queixo e na testa, deixando-a cair dentro do pilão. Seguidamente, as iniciandas passam a pilá-la.

Apesar de eu considerar a educação para o trabalho positiva, esta não é emancipatória,<sup>15</sup> na medida em que remete a mulher apenas ao espaço doméstico como mera cuidadora da família.

Na tarde do mesmo dia, as iniciandas partem para o mato, totalmente cobertas com capulanas.

- **Instrução sobre a sexualidade no mato**

No mato, a matrona apresenta às iniciandas missangas (*cuma*) de várias cores. Destas, destaca-se a missanga vermelha que serve de alerta ao marido quando a mulher está no período menstrual. Diferentemente da vermelha, as missangas de cor branca, amarela-branca e preta simbolizam o corrimento vaginal que indica os períodos fértil, não fértil e alguma infecção que pode levar a mulher à esterilidade, respectivamente.

Relativamente à missanga vermelha, a matrona explica, ainda, às iniciandas o surgimento da menarca e a higiene durante o período menstrual. Ademais, anuncia alguns tabus e/ou proibições a serem observadas durante a menstruação, tais como: não cozinhar nem salgar a comida; não se sentar perto do pai. Também são aconselhadas a manter o sigilo sobre todo o ensinamento dos ritos. Além disto, as iniciandas aprendem que devem cuidar dos maridos (aquecer água para ele e acompanhá-lo no banho) e dos filhos. Trata-se de uma educação de transmissão de códigos, de regras de higiene pessoal e dos tabus durante a menstruação e das responsabilidades no casamento.

---

<sup>15</sup> Não cabe neste trabalho discutir os modelos de emancipação.

A matrona entoia a canção *kuntuma ngakanaga vevaala mamaveenu* (se a tua mãe te mandar, não negue) que marca o fim dos ensinamentos no mato e a partida para o acampamento.

- **Retorno ao acampamento**

A partir desse dia, as iniciandas ficam com a face pintada com barro, sem banho, apenas de calcinha, sentadas de pernas estendidas, caladas e cabisbaixas. Sobre o andar cabisbaixa, equivocadamente e excessivamente relativista, Signe Arnfred (2011) considera um código de conduta e não forma de submissão. Porém, esta obrigação das iniciandas em relação às mulheres mais velhas que se encontram no acampamento revela a existência de uma hierarquia que, às vezes, se configura em castigos corporais excessivos sobre as iniciandas. Esta postura imposta às iniciandas visa treiná-las para o comportamento que deverão adotar com os homens e com qualquer pessoa mais velha. Além disso, há nesta cultura uma tendência para a dupla subalternização das raparigas, primeiro em relação às mulheres no acampamento e, depois, em relação aos homens.

No penúltimo dia, algumas iniciandas fazem tranças e as que não podem, raspam o cabelo para poderem usar as perucas. Este é o princípio do ensino da vaidade feminina e da preparação das iniciandas para os padrões de beleza socialmente aceites e definidos para as mulheres.

- **Primeira aparição pública**

Antes da saída do confinamento, as madrinhas e as iniciandas pintam-se as caras com o carvão, farinha e areia. As iniciandas vestem saias, missangas, lenços ou chapéus, tapam os seios e amarram lenços nos braços. Saem à rua lideradas pela matrona que segura o *cisaasii* (cabaça contendo remédios). Esta aparição é uma apresentação oficial à sociedade das novas integrantes da etnia.

Na rua, despejam-se grandes quantidades de água no chão, nas quais as iniciandas reboam junto das mães e madrinhas. A este ritual dá-se o nome de *dibotimbo*. Pretende-se ensinar às iniciandas que, ao voltarem ao convívio familiar, devem servir água aos pais para o banho. Neste dia, as iniciandas tomam o banho de purificação.

### **Fase 3: Depois do rito**

No dia da saída do acampamento, pela madrugada, as iniciandas dirigem-se ao rio para o banho. Vestem-se de roupa nova e perucas, pintam-se-lhes as unhas e a face. Saem de lá segurando nas mãos flores e guarda-chuvas.

Ao chegarem às proximidades das suas residências, as jovens são recebidas em grande festa. Nesta reinserção, elas podem receber um novo nome, dependendo da decisão dos pais. Recebem dos pais uma nova casa, na qual poderão morar com os seus futuros esposos. Durante um mês de reinserção familiar, não entram nos aposentos dos seus pais, porque já quebraram os tabus sexuais.

### **“Ser mulher” no provérbio Yao**

Analiso os provérbios Yao inseridos em canções executadas nos ritos de iniciação, ainda na perspectiva de explorar os valores sobre o “ser mulher” na sociedade Yao.

Exemplo 1: *Vamasyeeto lipikanilo, vakunganya kukaamwa.*

Mulher é ouvido, marido é boca.

Num discurso metafórico, essencialista, o provérbio 1 aconselha a mulher a não intervir nas decisões da casa, inculcando nela a ideia de que o poder de decisão é masculino. Este provérbio, parafraseando Louro (2000), coloca o homem e a mulher numa situação de pólos opostos, onde existe uma dominada, submissa, que é a mulher e um dominador, que é o homem. A situação trazida pelo provérbio ultrapassa a observância de um código de conduta. Corroboro com Bruni (2006) por considerar o silêncio uma forma de extrema sujeição do outro. Assim, espera-se que estas raparigas, ao serem educadas para a passividade, para o silêncio, assumam comportamentos que as tornem submissas aos homens.

Esta inferiorização transcende uma simples ausência de voz, podendo estender-se até à gestão e partilha de recursos, como se pode ver no

Exemplo 2. *Npiingo wan'gombe wakulonguegwa ninkolo ukwaulaga kwiceenje.*

Rebanho guiado por uma vaca cai no abismo.

Retira-se das mulheres a capacidade de gestão e atribui-se unicamente aos homens. É esse pensamento que norteia a transmissão, partilha e gestão dos bens nas sociedades matrilineares e patrilineares. No caso específico do povo Yao de Niassa, segundo Ibis(2010), “o direito à gestão de bens é conferido ao irmão da mãe”.

Nos ritos Yao, a cópula é concebida como obrigação indiscutível e irrecusável da mulher, contrariando a ideia de que os direitos sexuais incluem o direito à liberdade e a autonomia de decidir quando e como vivê-los (Organização Das Nações Unidas, 1995). Esta ausência de direitos nota-se no

Exemplo 3. *.Ngani mwakaana van 'kwenu.*

Não negue ao teu marido

Ainda sobre a objetificação sexual da mulher, Bourdieu (2012: 31) diz que

se a relação sexual se mostra como uma relação social de dominação, é porque ela está construída através do princípio de divisão fundamental entre o masculino, activo e o feminino, passivo, e porque este princípio cria, organiza, expressa e dirige o desejo - o desejo masculino como desejo de posse, como dominação erotizada, e o desejo feminino como desejo de dominação masculina, como subordinação erotizada.

A dominação erotizada retira da mulher a possibilidade de negociar o acto sexual, materializando-se, assim, a figura de mulher-objecto sexual.

### **Serão os ritos de iniciação um instrumento de opressão da mulher?**

As análises feitas mostram que os ritos de iniciação Yao são um espaço, no qual a rapariga aprende a tornar-se mulher (Beauvoir, 2009), por meio da performatização de discursos (Butler, 1990) e de “habitus” que geram relações de poder em que “o princípio masculino é tomado como medida de todas as coisas” (Bourdieu, 2012:23). Por isso, os ritos devem ser analisados, tendo em conta o significado que o contexto tem para as mulheres, os valores de género transmitidos às iniciandas e os comportamentos que podem ser incitados por estes valores.

Sendo a sexualidade feminina ainda um tabu, também na sociedade Yao, o contexto dos ritos torna-se para as mulheres num espaço de solidariedade entre elas, de partilha de conhecimentos, tabus, de reativação ou aprimoramento de conhecimentos, através da colaboração na instrução, participando da dança, cantando, etc. Nesta óptica, para estas mulheres, os ritos são o único espaço onde realizam as suas liberdades ou até do seu empoderamento, onde se reinventam, uma vez que não estão sob o controlo masculino, nem da sociedade. No entanto, ao mesmo tempo que esse espaço representa autonomia, também as pode oprimir, na medida em que é lá que se performatizam discursos, símbolos que vão moldar ou não os seus comportamentos e, por conseguinte, influenciar a forma como estas poderão viver as relações de género. Parafraseando José Barros Zeferino (2016), quanto maior for o envolvimento ou submissão destas mulheres nas práticas culturais tradicionais, maior será a sua alienação ou falta de consciencialização relativamente à dominação, à violência porque tudo se torna normal e natural.

Embora se ministrem conteúdos ético-morais úteis (amor ao próximo, não roubar, etc.) para a sociedade, também são ministrados conteúdos ligados aos deveres e obrigações das mulheres, inculcando nelas valores como: submissão, tolerância, dependência, passividade em relação aos homens, alienação do prazer sexual individual a favor do homem, por meio de discursos que “regulam, normalizam, instauram saberes, que produzem ‘verdades’” (Louro, 2000:26) sobre identidades sexuais e de género, desde a tenra idade.

A variedade dos conteúdos ministrados nos ritos e a sua natureza mostra que não são os ritos em si que oprimem as mulheres, mas sim os comportamentos que resultam da absorção cega, de uma interiorização acrítica de alguns ensinamentos, em outras palavras, nos ritos performatizam-se alguns valores que, quando absorvidos de forma dogmática, incentivam as mulheres a assumir comportamentos que alienam os seus direitos. De acordo com Bourdieu (2012:22),

Quando os dominados aplicam àquilo que os domina esquemas que são produto da dominação ou, em outros termos, quando seus pensamentos e suas percepções estão estruturados de conformidade com as estruturas mesmas da relação da dominação que lhes é imposta, seus atos de conhecimento são, inevitavelmente, atos de reconhecimento, de submissão. Porém, por mais exata que seja a correspondência entre as realidades ou os processos do mundo natural, e os princípios de visão e de divisão que lhes são aplicados, há sempre lugar para uma luta cognitiva a propósito do sentido das coisas do mundo e particularmente das realidades sexuais. A

indeterminação parcial de certos objetos autoriza, de fato, interpretações antagônicas, oferecendo aos dominados uma possibilidade de resistência contra o efeito de imposição simbólica.

Assim, associando-se a possibilidade de resistência sugerida por Pierre Bourdieu a Tamale (2006), os ritos seriam uma oportunidade para as mulheres subverterem as normas patriarcais e assumirem o controle da própria sexualidade, usando o poder erótico (Lorde, 2014) que existe nelas, o que implicaria a necessidade da introdução e observância dos direitos sexuais das mulheres nos ritos femininos e masculinos, com vista a incentivar o prazer mútuo e relacionamentos livres da violência.

### **Bibliografia**

- Arnfred, Signe (2015); Osmundo Pinho (trad.), “Notas sobre gênero e modernização em Moçambique”. *Cadernos Pagu*, (45), 181-224. Consultado a 28/03/2018 [www.scielo.br/pdf/cpa/.../0104-8333-cpa-45-00181.pdf](http://www.scielo.br/pdf/cpa/.../0104-8333-cpa-45-00181.pdf)
- Arnfred, Signe (2011), *Sexuality and gender politics in Mozambique: rethinking gender in Africa*. Rochester, NY, Boydell & Brewer Inc., 2011.
- Beauvoir, Simone (2009); Sérgio Milliet (trad.), *O Segundo Sexo*. [2ed], Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Bourdieu, Pierre (2012); Maria Helena Kuhner (trad.), *A Dominação Masculina*. [11 ed.], Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Bruni, José Carlos (2006), “Foucault o silêncio dos sujeitos”, In Lucila Scavone; Marcos Cesar Alvarez & Richard Miskolvi. (orgs.). *O legado de Foucault*. São Paulo: Editora da UNESP, 200-206
- Butler, Judith (2003); Renato Aguiar (trad.), *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Casimiro, Isabel (2015), “Movimentos sociais e movimentos de mulheres em Moçambique”, In Teresa Cruz e Silva; Isabel Casimiro (org.). *A ciência ao serviço do desenvolvimento? Experiências de países africanos falantes de língua oficial portuguesa*. Dakar:CODESRIA, 51-66.

- Duska, Ronald.; Whelan, Mariellen (1994), *O Desenvolvimento Moral na Idade Evolutiva. Um Guia a Piaget e Kohlberg*. São Paulo: Edições Loyola.
- Eckert, Penelope; McConnell-Ginet, Sally (2010), “Comunidades de práticas: comunidades onde co-habitam linguagem, gênero e poder”, In Ana Cristina Ostermann; Beatriz Fontana (org.). *Linguagem, gênero e sexualidade*. São Paulo: Parábola Editorial, 93-107.
- IBIS, (2010), *Análise do acesso ao fundo de desenvolvimento distrital (FDD) na óptica de gênero. Majune, Mandimba, Mecanhelas e Muembe. Relatório final*. Maputo: IBIS.
- Kant, Immanuel (2003); Edson Bibi (trad.), *A metafísica dos costumes*. São Paulo: EDIPRO.
- Lorde, Audre (2014), “Usos do erótico: o erótico como poder”, Tatiana Nascimento dos Santos (trad.) In Lorde, Audre, *Textos escolhidos de Audre Lorde*. Consultado a 28.03.2018, em <https://apoiamutua.milharal.org/files/2014/01/AUDRE-LORDE-leitura.pdf>.
- Louro, Guacira (org.) (2000), *O corpo educado. Pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Machava, Paula Lúcia Salvador (2016), *O ensino de Português e o desenvolvimento da competência comunicativa, a partir das abordagens comunitárias e escolares. Caso dos temas transversais “Gênero e equidade” e “Saúde sexual e reprodutiva”* Dissertação de Mestrado em Educação/Ensino de Português. Maputo: Universidade Pedagógica. (não publicada)
- Organização Das Nações Unidas (1995), *Conferência de Beijing. Plataforma de Acção*. República Popular de Moçambique (1975). *Constituição da República Popular de Moçambique. Lei da Nacionalidade e Constituição do Primeiro Governo*. 5ed. Lourenço Marques: Imprensa Nacional de Moçambique. Consultado a 29.08.2018, em [cedis.fd.unl.pt/CONST-MOC-75](http://cedis.fd.unl.pt/CONST-MOC-75).
- Tamale, Sylvia (2006), “Eroticism, sensuality and “women’s secrets” among the Baganda”. *IDS Bulletin*, 37, (5), 89-97.
- Zeferino, José Barros (2016). “Das práticas culturais à violência contra as mulheres em Moçambique”. Consultado a 15.01.2018 em <http://www.revistas2.uepg.br/index.php/sociais/article/view/279>.