

UNIVERSIDADE ABERTA



Casamentos prematuros no contexto dos ritos de iniciação femininos,
praticados pela etnia Macua: olhares dos finalistas do curso de licenciatura em
Serviço Social

Sara Maria Xavier Pinto

Dissertação de Mestrado em Relações Interculturais

Lisboa, 2017

UNIVERSIDADE ABERTA



Casamentos prematuros no contexto dos ritos de iniciação femininos,
praticados pela etnia Macua: olhares dos finalistas do curso de licenciatura em
Serviço Social

Sara Maria Xavier Pinto

Mestrado em Relações Interculturais

Dissertação de mestrado orientada pela Professora Doutora Cristina Vieira e
pelo Professor Doutor Lúcio Sousa

2017

RESUMO

Os ritos de iniciação praticados em Moçambique pelo grupo etnolinguístico Macua têm como principal objetivo garantir a manutenção da estrutura social, da coesão e da continuidade da comunidade.

Marcando a aquisição do estatuto de adultez, independentemente da idade fisiológica da jovem, a iniciação feminina Macua, consolida saberes construtores da identidade de género e de identidades sexuais discriminadas que se traduzem, a nível individual, na preparação de papéis de género para a vida conjugal. Esta prática, considerada por diversos autores como promotora de casamentos prematuros e consequentes casos de gravidez precoce e de abandono escolar, começa a ser percecionada como um problema social na medida em que se entende que violam os direitos humanos e legais da criança e da mulher.

É neste contexto que se pensou ser relevante tentar perceber em que medida a formação académica superior em Serviço Social, lecionada pela primeira vez em Moçambique pelo Instituto Superior de Ciências de Saúde e pela Universidade Eduardo Mondlane, alterou o entendimento que os finalistas destes cursos têm dos ritos de iniciação, que avaliação fazem dos impactos sociais com eles correlacionados, em particular com os decorrentes dos ritos de iniciação femininos praticados pelos Macua, e se entendem tais impactos como um problema social a ter em consideração nas suas futuras vidas profissionais.

Palavras-chave: ritos de iniciação, Macua, casamento prematuro, serviço social.

ABSTRACT

The main objective of the initiation rites practiced in Mozambique by the Macua ethno-linguistic group is to guarantee the maintenance of the social structure and the community cohesion and continuity.

Signaling the passage to adulthood regardless of the physiological age of the young woman, the Macua female initiation rites consolidates the knowledge regarding the construction of gender identity and of differentiated sexual identities that brings about, at individual level, the preparation of gender roles for married life. This practice, considered by several authors as promoting child marriages and subsequent teenage pregnancies and school drop-out, begins to be perceived as a social problem since it is understood to violate the human and legal rights of children and women.

It is in this context that it was considered relevant to try to understand to which extent the higher academic training in Social Service, the first held in Mozambique by the *Instituto Superior de Ciências de Saúde* and by the Eduardo Mondlane University, changed the finalists' understanding of the initiation rites, what do they make of the related social impacts, in particular those associated with the Macua's female initiation rites, and whether such impacts are regarded as a social problem to be taken into consideration in their future professional lives.

Key-words: initiation rites, Macua, child marriage, social service.

RÉSUMÉ

Le principal objectif des rites d'initiation pratiqués au Mozambique par le groupe ethnolinguistique Macua est de garantir le maintien de la structure sociale, de la cohésion et de la continuité de la communauté.

En marquant l'acquisition du statut d'adulte, indépendamment de l'âge physiologique de la jeune fille, l'initiation féminine Macua consolide des savoirs constructeurs de l'identité du genre et des identités sexuelles discriminées. Ils se traduisent, au niveau individuel, par la préparation des rôles propres au genre dans la vie conjugale. Cette pratique, qui pour divers auteurs favorisent les mariages prématurés et par voie de conséquence les grossesses précoces et les abandons scolaires, commence à être perçue comme un problème social, dans la mesure où l'on considère qu'ils violent les droits humains et légaux de l'enfant et de la femme.

C'est dans ce contexte qu'on a jugé pertinent d'essayer de comprendre dans quelle mesure la formation académique supérieure en Service social, administrée pour la première fois au Mozambique par l'Institut Supérieur des Sciences de la Santé et par l'Université Eduardo Mondlane, a modifié la compréhension des rites d'initiation qu'ont les étudiants en fin d'études. Essayer de comprendre également quelle évaluation ils font des impacts sociaux qui leur sont liés, notamment ceux qui découlent des rites d'initiation féminine pratiqués par les Macua, et s'ils les interprètent comme un problème social dont ils devront tenir compte dans leurs futures vies professionnelles.

Mots-clés: rites d'initiation, Macua, mariage prématuré, service social

AGRADECIMENTOS

Aqueles que passam por nós, não vão sós, não nos deixam sós. Deixam um pouco de si, levam um pouco de nós.

Antoine de Saint-Exupéry

Pela inestimável orientação, contributos e incentivo, o meu especial agradecimento à Professora Doutora Cristina Vieira e ao Professor Doutor Lúcio Sousa.

O meu profundo reconhecimento a todos(as) os(as) entrevistados(as) que, quebrando muitas barreiras e, porventura, tabus, acederam em partilhar as suas experiências pessoais.

O meu profundo e sentido agradecimento a todos os que, direta ou indiretamente, contribuíram para a concretização desta dissertação.

A Manuel Maria, à Nena e ao Durão.

ÍNDICE

| | |
|--|-----------|
| Resumo | iv |
| Abstract | v |
| Résumé | vi |
| ÍNDICE | x |
| Lista de abreviaturas | xiii |
| INTRODUÇÃO | 1 |
| I PARTE: ENQUADRAMENTO TEÓRICO | 7 |
| 1. CAPÍTULO: OS MACUA EM MOÇAMBIQUE | 9 |
| 1.1. Moçambique: Enquadramento geográfico e sociohistórico | 9 |
| 1.2. Os Macua | 13 |
| 1.2.1. Os Macua em Moçambique | 13 |
| 1.2.2. Os Macua: Origem de um nome | 17 |
| 1.3. Cultura e identidade | 18 |
| 1.4. Sagrado e profano: Cosmogonia | 21 |
| 2. CAPÍTULO: OS RITOS DE INICIAÇÃO FEMININOS PRATICADO PELOS MACUA | 23 |
| 2.1. Do rito à religião | 23 |
| 2.2. Ritos de passagem | 22 |
| 2.3. Ritos de iniciação femininos praticado pelos Macua | 23 |
| 3. CAPÍTULO: O CASAMENTO PREMATURO | 29 |
| 3.1. O casamento prematuro em Moçambique | 29 |
| 3.2. Casamento prematuro: Problema social? | 34 |
| 3.3. Sexualidade e relação de poder | 38 |
| 4. CAPÍTULO: O SERVIÇO SOCIAL EM MOÇAMBIQUE | 41 |
| 4.1. Breve enquadramento histórico da profissão em Serviço Social | 41 |
| 4.2. Do <i>curriculum</i> à prática | 43 |
| II PARTE: METODOLOGIA | 45 |
| 5. CAPÍTULO: METODOLOGIA DE INVESTIGAÇÃO DO PARADIGMA QUALITATIVO | 47 |
| 5.1. Dificuldades e delimitações do estudo | 47 |
| 5.2. Pressupostos éticos | 48 |
| 5.3. Método, técnica e instrumentos de recolha de dados | 49 |
| 5.3.1. Paradigma qualitativo ou fenomenológico | 49 |

| | |
|--|-----------|
| 5.3.2.Instrumentos de recolha de dados ----- | 50 |
| 5.3.3.“Grounded Theory” ----- | 52 |
| 5.3.4.Seleção dos(as) Participantes ----- | 52 |
| 5.4. Breve caraterização sociodemográfica ----- | 54 |
| 6. CAPÍTULO: ESTRATÉGIA DA ANÁLISE ----- | 56 |
| III PARTE: APRESENTAÇÃO DOS RESULTADOS ----- | 57 |
| 7. CAPÍTULO: DISCURSO SOBRE OS RITOS DE INICIAÇÃO FEMININOS MACUA----- | 59 |
| 7.1. Ritos: familiarização e persistência ----- | 59 |
| 7.2. Papel dos ritos na construção das identidades grupal e de género ----- | 60 |
| 7.2.1.Identidades sexual e de género ----- | 60 |
| 7.2.2.Divisão sexual do trabalho----- | 62 |
| 7.3. O papel dos ritos no processo de construção da identidade grupal----- | 64 |
| 7.4. Casamento prematuro no contexto dos ritos entanto que problema social ----- | 66 |
| 7.5. Ritos de iniciação e abandono escolar ----- | 69 |
| 7.6. Formação académica: Perceções ----- | 72 |
| CONCLUSÃO ----- | 75 |
| BIBLIOGRAFIA ----- | 83 |
| ANEXOS----- | 89 |

ÍNDICE DE FIGURAS

| | |
|--|----|
| Figura 1.1: Mapa da atual distribuição geográfica do grupo etnolinguístico Bantu em Moçambique ----- | 12 |
| Figura 1.2: Mapa político da África----- | 16 |
| Figura 1.3: Mapa geográfico do grupo etnolinguístico Bantu em África ----- | 16 |
| Figura 2.4: Rapariga Macua----- | 24 |
| Figura 3.5: Moçambique, Nampula. Mãe e filho na Ilha de Moçambique ----- | 38 |

ÍNDICE DE TABELAS

| | |
|---|----|
| Tabela 3.1: Casamentos infantis realizados por província antes dos 15 anos----- | 30 |
| Tabela 6.2: Dados sociodemográficos dos participantes ----- | 55 |

LISTA DE ABREVIATURAS

| | |
|----------|---|
| CECAP | Coligação para a Eliminação dos Casamentos Prematuros |
| CIA | Central Intelligence Agency |
| Frelimo | Frente de Libertação de Moçambique |
| IDH | Índice de Desenvolvimento Humano de Moçambique |
| IDS | Inquérito Demográfico e de Saúde |
| INE | Instituto Nacional de Estatística |
| ISCISA | Instituto Superior de Ciências de Saúde |
| MGCAS | Ministério do Género, Criança e Acção Social |
| ONG's | Organizações não Governamentais |
| PARPA | Plano de Acção para a Redução da Pobreza Absoluta |
| PNUD | Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento |
| RDH | United Nations Development Programme |
| RENAMO | Resistência Nacional Moçambicana |
| UEM | Universidade Eduardo Mondlane |
| UNESCO | United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization |
| UNICEF | United Nations Children's Fund |
| VIH/SIDA | Vírus da Imunodeficiência Humana/Síndrome da Imunodeficiência Adquirida |
| WLSA | Women and Law in Southern Africa Research and Education Trust |

INTRODUÇÃO

Os ritos iniciáticos femininos são parte intrínseca da religião tradicional de toda a África Central, remontando a sua prática a 400 a.C. Para Rasing (2001), os ritos de iniciação femininos, praticados nos países da África Central têm lugar aquando da menarca¹ – representando a passagem da infância para a idade adulta. Tais cerimónias constituem-se como um ritual de transição, estabelecendo as bases que irão regular a vida adulta das jovens meninas iniciadas, através da construção de uma nova identidade. Segundo esta autora, esta situação pressupõe a aquisição de um vasto leque de atributos com o fim de produzir sujeitos definidos e desejáveis dentro de uma ordem social, ou seja, capazes de desempenhar os papéis sociais que lhes estão reservados na hierarquia social.

A consulta da escassa bibliografia sobre o tema dos ritos de iniciação femininos praticados em Moçambique permite concluir que estes cumprem, basicamente, duas funções normativas essenciais. A primeira compreende os mecanismos de construção da identidade dos grupos etnolinguísticos que os praticam, definindo os aspetos de pertença e excluindo os que não os partilham. A segunda, engloba os aspetos relativos à construção das identidades sexuais e de papéis de género das(os) jovens iniciadas(os) com vista a cimentar "a ligação entre o individual e o coletivo" (Osório e Macuácuá 2013: 13). Neste contexto, os ritos permitem que estes "se representem como adultos, membros de um grupo, e se apropriem de valores e práticas (...) que os identificam enquanto sujeitos femininos e masculinos" (*id.*).

Entre os Macua, a par dessas duas funções, os ritos iniciáticos assumem-se, igualmente, quer como um mecanismo de reprodução e de controlo social, quer como a única forma de gerar descendência dentro do quadro de expectativas familiares e da comunidade. Ademais, sem ter sido iniciado, o indivíduo Macua é uma "não pessoa" não lhe sendo possível, com a morte, "alcançar o estado definitivo, que sempre desejou" (Martinez 2009: 184). Nesta linha, a prática dos ritos iniciáticos adquire contornos mais complexos do que a de "mera" violação

¹ Primeira menstruação.

dos direitos das crianças e das mulheres; a par da observância de outros requisitos e rituais, a iniciação garante, após a morte do indivíduo, a "comunhão plena com os seus antepassados" (*id.*). Em síntese, recusar a iniciação significaria, à partida, renunciar à imortalidade, do que resultou uma forte oposição à adoção de medidas de igualdade de género, com base no pressuposto de que estas refletiriam "um confronto de culturas em que «valores estrangeiros» faziam perigar os valores africanos" (Arthur e Siteo 2011:15).

Conforme já referido, os ritos iniciáticos praticados pelo grupo etnolinguístico Macua confere às jovens iniciadas o estatuto de adulez, independentemente da idade em que estas jovens são iniciadas. Por outro lado, e de acordo com Osório e Macuácu (2013), porquanto os ritos de iniciação praticados por esta etnia tivessem lugar por volta da menarca, tem-se observado mudanças que se traduzem no rebaixamento das idades das jovens iniciadas. Tal facto decorre, de acordo com Osório e Macuácu (2013), do receio de que os conteúdos dos programas de educação escolar possam de alguma forma esvaziar os ensinamentos dos ritos; um outro motivo apontado por Osório (2014) é a atitude hostil manifestada pelas famílias, lideranças e outros agentes do poder em relação à modernidade, da qual as telenovelas brasileiras são paradigma, já que estas apresentam modelos de comportamento em que as jovens personagens têm poder de escolha sobre os seus destinos. Por último, acresce a estes dois fatores um terceiro, designadamente, o facto de o *status* adquirido através dos ritos só se efetivar com o casamento tradicional, geralmente celebrado logo após a iniciação, com o objetivo último de se gerar descendência.

Em 1990, o Conselho de Ministros de Moçambique ratificou, através da promulgação da Resolução nº 19/90², a Convenção Sobre os Direitos das Crianças, aprovada na 44ª sessão da Organização das Nações Unidas. Estes dois dispositivos legais definem a criança como todo o ser humano com idade inferior a dezoito anos, sendo esta definição também subscrita pela Carta Africana dos Direitos e Bem-Estar da Criança.³

²Publicada no Boletim da República I Série nº 42, de 23 de outubro de 1990

³XXVI Cimeira dos Chefes de Estado e de Governo da Organização da Unidade Africana, realizada em 1990.

Em 2004, este país africano aprovou a Lei da Família 10/2004⁴, de 25 de agosto. Nos termos do Art.º 7º (Noção de casamento) desta lei, o casamento é entendido como “a união voluntária e singular entre um homem e uma mulher, com o propósito de constituir família, mediante comunhão plena de vida” (Art.º7). O termo “singular” refere-se ao casamento monogâmico e o “voluntário” ao consentimento que se pressupõe assente numa “decisão informada”. Por sua vez, o Art.º 30º da mesma lei estabelece a idade inferior a dezoito anos como impedimento absoluto ao casamento civil, religioso, tradicional ou ainda, qualquer forma de união informal.

Neste contexto, a celebração de casamentos das jovens Macuas recém iniciadas que não tenham atingido a idade núbil, consubstancia o que vulgarmente se designa por “casamento prematuro”, que geralmente antecede a gravidez precoce, o abandono escolar e a exposição destas jovens a riscos de saúde sexual e reprodutiva.

Contudo, e não obstante esta prática não ser permitida pelo ordenamento jurídico moçambicano, a lógica da relação estabelecida com o poder tradicional como forma de legitimar o poder do Estado, contribui em muito para o não questionamento, por parte do discurso público, da reiterada violação dos direitos humanos e legais destas crianças.

Dado que a presente investigação passa por estudar esta questão dos casamentos prematuros no contexto dos ritos de iniciação femininos praticados pela etnia Macua, na perspetiva do entendimento feito pelos futuros profissionais em Serviço Social, sentiu-se a necessidade de se contextualizar a profissão.

A partir de 1994 foi criada em Moçambique e sob tutela do então Ministério da Coordenação da Acção Social, a primeira instituição estatal de prestação de apoio social. A sua implementação foi feita, por um lado, em reconhecimento da necessidade de se dar uma resposta cabal e efetiva aos crescentes problemas

⁴⁴Lei da Família nº 10/2004 de 25 de agosto, publicada em Boletim da República, I Série, de 25 de agosto de 2004. O ponto 2., do Art. n.º 30º desta lei permite o casamento, a título excecional, do homem ou da mulher com mais de dezasseis anos, quando ocorram circunstâncias de reconhecido interesse público e familiar e houver consentimento dos pais ou dos legais representantes dos menores.

sociais decorrentes da guerra civil e do processo de transformações económicas e, por outro, como forma de lidar com aspetos específicos de luta contra a pobreza e contra a disseminação da pandemia do VIH/SIDA⁵. Esses serviços, atualmente integrados no Ministério do Género, Criança e Acção Social, têm vindo a ser prestados por técnicos básicos ou médios, geralmente assessorados por técnicos superiores expatriados.

A recente criação de uma licenciatura em Serviço Social ministrada em duas instituições de nível superior, respetivamente no Instituto Superior de Ciências de Saúde (ISCISA) e na Universidade Eduardo Mondlane (UEM), visa reduzir a escassez de Técnicos Superiores de Serviço Social através da formação de "Assistentes Sociais competentes, que sejam capazes de integrar conhecimentos, métodos e valores éticos na sua atuação com indivíduos, grupos e comunidades, promovendo os Direitos Humanos e, em particular, o acesso aos serviços sociais básicos" (Teles coord. 2012: 7).

Os atuais estudantes desta licenciatura constituem a primeira vaga de licenciados em Moçambique na área de em Serviço Social. Tendo em consideração que poderá haver pessoas deste grupo de futuros profissionais em Serviço Social que foram submetidos a ritos iniciáticos, ou que cresceram num ambiente onde essa prática era culturalmente legitimada, esta dissertação tem como propósito conhecer e compreender em que medida tal facto poderá influir no entendimento destes futuros profissionais de Serviço Social, quando estes, no decurso das suas intervenções, se depararem com situações de conflitualidade entre os pressupostos e requisitos do ordenamento jurídico-legal vigente em Moçambique e as práticas validadas pela tradição. Ou seja, pretende-se perceber como é possível combinar a formação superior Técnica em Serviço Social, baseada em pressupostos de paradigmas da modernidade, com as práticas da tradição dos casamentos prematuros dos Macua, associadas aos ritos de iniciação femininos, a partir das seguintes questões:

- * Para os estudantes, os ritos de iniciação são percecionados como requisito de integração grupal?

⁵ Vírus da Imunodeficiência Humana/Síndrome da Imunodeficiência Adquirida

- * Os rituais iniciáticos são considerados pelos estudantes como elemento de construção da sua identidade social e de género?
- * Os ritos de iniciação são considerados pelos estudantes essenciais para o desempenho de papéis sociais?

Partindo-se do pressuposto de que os ritos de iniciação, têm, entre outras funções, a de interiorização de representações sociais e culturais, construídas a partir das diferenças biológicas dos sexos, tendo ainda em consideração que a atribuição de papéis em função do género é, regra geral, produtora de desigualdades e de discriminação, estabeleceu-se como objetivo geral:

- * Compreender como os finalistas dos cursos de licenciatura em Serviço Social, lecionados pelo ISCISA e pela UEM, encaram o fenómeno dos casamentos prematuros.

Neste contexto, constituem objetivos específicos:

- * Identificar os significados que estes finalistas atribuem aos ritos de iniciação femininos;
- * Determinar se os finalistas de Serviço Social percecionam os casamentos prematuros, no contexto dos ritos de iniciação femininos, como um problema social; e
- * Analisar a forma como estes consideram que a sua formação académica lhes permite lidar com situações complexas resultantes da observância das leis da tradição/cultura em oposição às leis da ciência.

Este estudo está dividido em três partes.

A primeira, designadamente o Enquadramento Teórico, aborda a problemática dos ritos de iniciação femininos praticados pelo grupo etnolinguístico Macua, a sua possível correlação com casamentos prematuros e o seu papel no processo de construção das identidades grupal e de género. Aborda, igualmente, o olhar dos finalistas dos primeiros cursos de licenciatura lecionados em Moçambique, sobre este tema e, tenta determinar se estes encaram os casamentos prematuros, no contexto dos acima referidos ritos, como um problema social.

A segunda parte é de natureza teórica e busca um suporte conceitual de recolha de dados. Dada a natureza da investigação, optou-se pela metodologia de investigação qualitativa, com recurso a análise documental de vários autores e à amostra não-probabilística por conveniência.

A apresentação e discussão dos resultados constitui a terceira e última parte do estudo, tendo os dados recolhidos sido processados com recurso à Teoria Sustentada de Dados ou "*Grounded Theory*", alicerçada no método indutivo.

I PARTE: ENQUADRAMENTO TEÓRICO

1. CAPÍTULO: OS MACUA EM MOÇAMBIQUE

1.1. Moçambique: Enquadramento geográfico e sociohistórico

Moçambique situa-se na faixa sul oriental do continente africano fazendo fronteira, a Norte, com a Tanzânia, a Oeste, com o Malawi, a Zâmbia, o Zimbabwe e a Suazilândia e a Sul, com a África do Sul. A Este, Moçambique é banhado, em toda a sua extensão, pelo oceano Índico.

Com uma área de 799.380 quilómetros quadrados, este país africano está dividido em 11 províncias, localizando-se as de Niassa, Cabo Delgado e Nampula a Norte e as da Zambézia, Sofala e Manica no centro. As províncias de Inhambane, Gaza, Maputo e Maputo Cidade situam-se no Sul do país.

Com mais de quarenta grupos e subgrupos etnolinguísticos autóctones diferentes, Moçambique possui uma enorme diversidade cultural. Os grupos mais representativos são, no Norte do país, os Macua, região onde também se encontram os Maconde e os Ayao.

No centro do país, os grupos étnicos de maior preponderância são os Sena e os Shona e no Sul, os Changana e os Machopes. Todas estas etnias autóctones descendem de grupos e subgrupos *Bantu* podendo-se assumir que partilham com estes “uma organização religiosa similar incluindo a prática dos ritos de iniciação femininos⁶” (Rasing 2001: 29).

Por forma a contextualizar o grupo etnolinguístico Macua, sentimos a necessidade de se proceder a uma breve caracterização sociohistórica de Moçambique. Esta antiga colónia portuguesa, independente desde 25 de junho de 1975, foi politicamente assumida pelo partido Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO), que instituiu um regime político socialista, de economia centralizada, baseado na ideologia do “poder popular”.

Em 1977, tem início a guerra civil, opondo a FRELIMO (o então partido no poder) à Resistência Nacional Moçambicana (RENAMO). Este conflito assumiu “um carácter

⁶Tradução livre da autora. Em inglês no original “a similar religious organization, including female initiation rites” (Rasing 2001: 29).

verdadeiramente “moderno” e “letal” (Malinowski *apud* Florêncio 2002: 348), tendo-se saldado em cerca de um milhão de mortos, aproximadamente três milhões de refugiados e em igual número de deslocados internos, na destruição, em grande escala, de infraestruturas e na degradação do tecido social.

A assinatura do Acordo Geral de Paz entre as partes beligerantes, a 4 de outubro de 1992, põe termo à guerra civil. Nesse ano, e de acordo com Plano de Ação para a Redução da Pobreza Absoluta (PARPA II) 2003-2019, Moçambique foi classificado como o país “mais pobre do mundo” (PARPA II 2006: 18).

O processo de retorno dos refugiados e dos deslocados internos às suas zonas de origem, os programas de reunificação das famílias, de desminagem e as ações visando o enquadramento e a absorção dos elementos diretamente envolvidos em atos violentos durante a guerra civil constituíram-se, do ponto de vista social, como fatores estruturantes no refazer das comunidades. Paralelamente, a instauração de um regime democrático e a adoção de políticas visando garantir uma maior estabilidade económica e social contribuíram para diminuir ligeiramente os elevados índices de pobreza e de pobreza absoluta, as taxas de mortalidade materno-infantil e o analfabetismo no período pós-guerra civil. Porém, e não obstante as ligeiras melhorias registadas, o PARPA II (2006), analisando os dados relativos ao período compreendido entre 2006 e 2009, constatou:

- a. Que, em relação ao sexo, cerca de 52% da população Moçambicana era, em 2003, constituída por mulheres. Destas, 72,2% viviam em zonas rurais e 23,2% eram chefes dos respetivos agregados familiares. Notou, também que, de entre a população adulta, a taxa de analfabetismo era significativamente mais alta entre as mulheres, situando-se em 71,3% para estas e em 43% entre os homens e identificou o maior investimento do Estado na educação de rapazes como uma das causas das desigualdades existentes em todos os níveis de educação. Estabelece, ainda, em cerca de 16%, a taxa de incidência do vírus do VIH/SIDA e estima que de entre os infetados, 36,8% são homens, 57% são mulheres e 6,2% são crianças.
- b. Que, relativamente aos níveis de subnutrição e não obstante a redução dos níveis de pobreza, de 69,4% para 54,1%, durante o período compreendido

entre 1997 e 2003, os índices de desnutrição crónica eram ainda “alarmantes”, afetando 41% de crianças menores de 5 anos de idade e notou que não se havia registado melhorias significativas neste setor durante o período compreendido entre 2001 e 2003. A pobreza e o baixo índice de acesso a serviços sanitários são alguns dos fatores identificados pelo PARPA II (2006) como contribuindo para este quadro. O Worldfact Book⁷ refere que, em conformidade com dados estatísticos de 2015, apenas 37% e 63% da população rural moçambicana tinha acesso a sistemas melhorados e precários de a água potável, respetivamente, e que somente 10.1% e 89,9% da população rural tinha acesso a serviços sanitários melhorados e precários, respetivamente.

- c. Em relação à saúde, que a malária, a tuberculose, as parasitoses, as infeções respiratórias agudas e as diarreias eram as doenças endémicas mais recorrentes em Moçambique e que o VIH/SIDA se apresenta como fator de “ameaça ao crescimento económico e sobrevivência nacional, a longo prazo” (PARPA II 2006: 91); constatou “a reduzida capacidade do sistema de saúde, cuja cobertura (...) é estimada em menos de 40%” (IAF 2003 *apud* PARPA II 2006: 92) e identificou o reforço do combate à pobreza, bem como a melhoria da rede de prestação de serviços de saúde como forma de minimizar o quadro de saúde das populações. Dados estatísticos constantes do Worldfact Book referentes a 2012 indicam que existem 0,04 médicos e que a nível de cobertura dos serviços de saúde, 0,7 camas por cada mil habitantes.

Os dados estatísticos de 2016, disponibilizados pela Agência Central de Inteligência (2016)⁸, colocam Moçambique na posição do nono país mais pobre do mundo em função do seu Produto Interno Bruto *per capita*. Por outro lado, e segundo o United Nations Development Programme⁹ (RDH) da Agência das Nações Unidas publicado em 2016, o Índice de Desenvolvimento Humano de Moçambique (IDH), em 2015, era de 0.418. Embora esse valor situe este país africano na 181^a posição

⁷Publicação oficial da CIA.

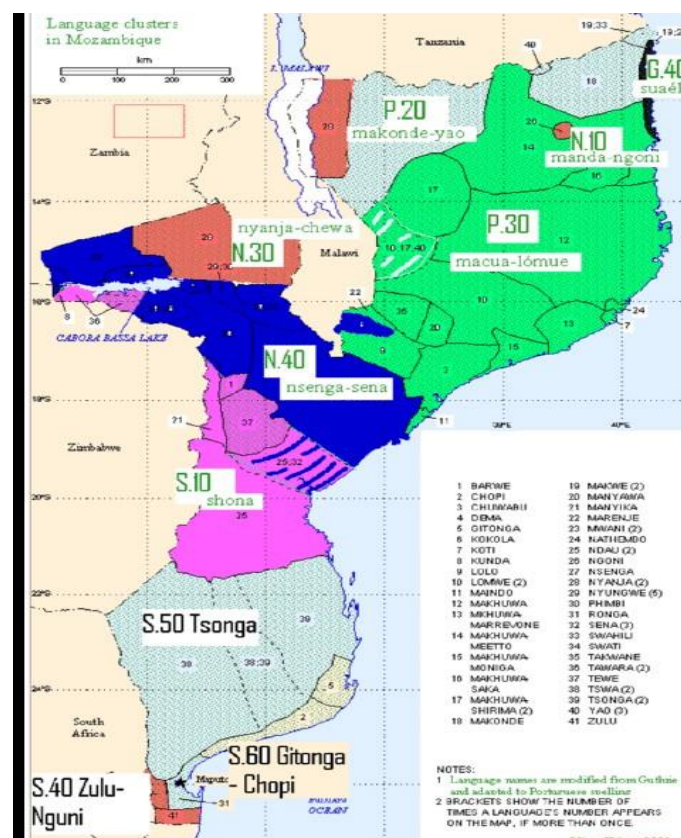
⁸Tradução livre da autora. Em inglês no original: *Central Intelligence Agency (CIA)*.

⁹Tradução livre da autora. Em inglês no original: *Human Development Report*.

da lista de classificação do IDH deste organismo e abaixo da média dos países com baixo desenvolvimento humano, o mesmo reflete um aumento de 99.8% do IDH entre o período compreendido entre 1990 e 2015. Esta publicação refere, ainda, progressos em cada um dos indicadores do IDH em Moçambique, durante esse período. De entre esses indicadores destacam-se o aumento da esperança de vida no nascimento, em 12.3 anos e o aumento da taxa de escolaridade, em 2.7 anos.

De acordo com o último Censo da População e Habitação efetuado em 2007, pelo Instituto Nacional de Estatística (INE 2007), Moçambique possuía na altura cerca de 20,5 milhões de habitantes. Em 2014, a população moçambicana, segundo dados constantes da comunicação apresentada por Francisco (2014) na IV Conferência Nacional sobre Mulher e Género pelo CECAP¹⁰, ascendia a 24,2 milhões, dos quais 12,6 milhões, representativos de 52% da população, eram crianças.

Figura 1.1: Mapa da atual distribuição geográfica do grupo etnolinguístico Bantu em Moçambique



Fonte: Kroger (2005)¹¹

¹⁰Coligação para a Eliminação dos Casamentos Prematuros.

¹¹ Disponível em: https://www.researchgate.net/figure/311091089_fig1_Figura-1-Mapa-das-zonas-e-grupos-linguisticos-de-Mocambique-GUTHRIE-1967-71

1.2. Os Macua

1.2.1. Origem dos Macua de Moçambique

Os Macua-Lómuè fazem parte dos primeiros grupos *Bantu* meridionais que durante o período compreendido entre os séculos I e V d.C., emigraram da região centro-africana dos grandes lagos do continente africano e se radicaram na região que constitui hoje o Norte de Moçambique. Embora em números mais reduzidos, também se encontram Macuas “na Tanzânia e no Malawi” (Osório e Macuácuca 2013: 179). O tráfico de escravos ampliou a distribuição destes povos de ascendência *Bantu* para as Ilhas Seicheles, Madagáscar e Maurícias.

Os *Bantu* constituem um grupo etnolinguístico cuja origem geográfica só recentemente foi estabelecida. Com efeito, foram várias as tentativas de se identificar a localização exata da origem dos *Bantu*. Das diversas teorias apresentadas, destacam-se as defendidas por Guthrie (1948) e por Greenberg (1963). O primeiro, com base na análise comparativa de várias línguas, situou a origem dos *Bantu* “na região adjacente do Nordeste da atual Zâmbia” (UNESCO¹² 2010: 625). Esta teoria foi rejeitada por Greenberg o qual, após comprovar a proximidade entre um grupo de línguas do sueste da Nigéria e as restantes línguas *Bantu*, localiza “a origem dos falares *bantu*” (*id.*) nessa região, ponto de partida para a expansão deste grupo em direção ao sul de África.

Hoje, é comumente aceite a tese de que este grupo etnolinguístico é originário da região dos rios Benue-Cross, no sueste da Nigéria, tendo-se expandido para o sul de África e África Oriental a partir do segundo milénio a.C. Esta tese é consentânea com a defendida por linguistas, antropólogos e arqueólogos, que reconheceram nas sucessivas vagas migratórias *Bantu* “padrões de tal forma semelhantes que podem ser encaradas como facetas da mesma sequência de acontecimentos¹³” (Hiernaux 1968: 505).

Acedido a julho de 2017

¹² Tradução livre da autora. Em português no original “Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura.

¹³ Tradução livre da autora. Em inglês no original “such similar patterns that they may be regarded as facets of the same sequence of events.” (Hiernaux 1968: 505).

Atualmente localizados na África subsariana, do Sul dos Camarões à África do Sul e dos oceanos Atlântico ao Índico, os *Bantu* englobam centenas de grupos étnicos diferentes, cuja unidade se manifesta, principalmente, no âmbito linguístico.

De conformidade com Martinez (2009), em Moçambique, os Macua ocupam, atualmente, uma área com cerca de trezentos mil quilómetros quadrados, que abrange parte das províncias de Cabo Delgado, Niassa, Nampula e Zambézia. Este autor refere ainda que esta área é delimitada, a Norte pelo território ocupado pelos grupos etnolinguísticos Maconde, Ayao e Anyanja; no Sul, pela região ocupada pelos Sena e Chuabo e a Este, por “grupos islamizados, no litoral índico” (Martinez 2009: 37).

As guerras de ocupação de territórios e a miscigenação entre o grupo original Macua e povos de outra origem etnolinguística, ocorridas ao longo da fixação geográfica deste grupo étnico no Norte de Moçambique, contribuíram para que se estabelecessem os subgrupos *makhuwa-lomué*, *makhuwa-moniga*, *makhuwa-saca*, *makhuwa-metho*, *makhuwa-marrevone* e *Makhuwa-shirima*” (Osório e Macuácuá 2013: 180). No entanto, não obstante, manterem traços culturais e de organização autónomos (Medeiros 1985 *apud* Osório e Macuácuá 2013: 180) todos estes subgrupos Macua comungam do que Martinez (2009) designou por “unidade fundamental”, manifesta na unidade linguística, na homogeneidade cultural e nas tradições que se referem “à unidade original dos Macua, presente no «Mito do monte Namúli (...) local de origem do Mundo e do Homem” (Martinez 2009: 40).

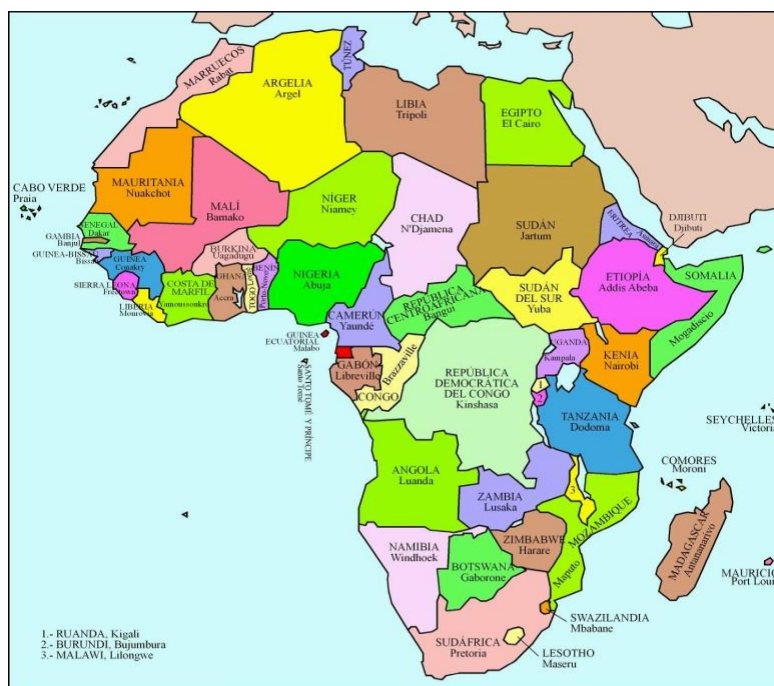
Estes mitos, conforme atestam os ritos e a literatura oral Macua, são unânimes ao estabelecer o monte Namúli¹⁴ como o berço deste grupo etnolinguístico e o lugar para onde todos regressarão após a morte. De acordo com este autor, a expressão Macua “eu venho do Namúli” equivale a afirmar: “Nós somos alguém (...) conhecemos a nossa origem (...) e sabemos para onde vamos; temos uma finalidade nesta vida” (Martinez 2009: 42).

¹⁴Monte, com 2.419 metros de altura, situado na serra de Gurué, a Norte da província da Zambézia, em Moçambique.

Sintetizando simbolicamente a unidade do povo Macua, este mito desempenha, igualmente, um importante papel no processo de construção, quer das identidades individual e grupal, quer dos mecanismos de inclusão ou de exclusão individual e/ou grupal. Porém, e, acima de tudo, este mito dá, ao povo Macua, um sentido de finalidade, na vida e na morte.

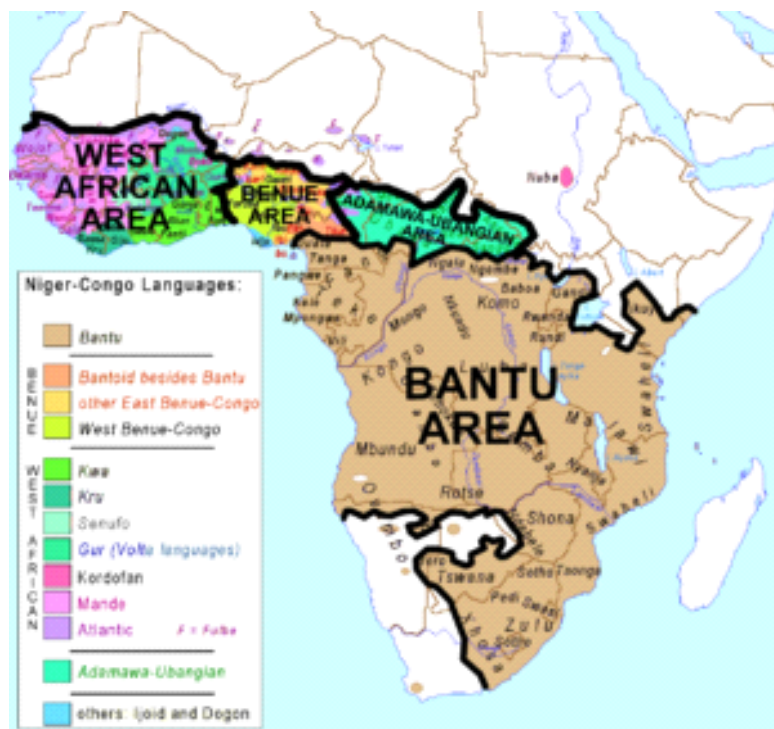
Por último, a relação entre o mito do monte Namúli e os ritos de iniciação refletia-se no poder político exercido, nesta etnia, pelos chefes de uma linhagem ou *mwene*, pela sua linha matrilinear direta, pelos seus filhos e sobrinhos e pelos decanos das linhagens aliadas que, em conjunto, constituíam a aristocracia. Com efeito, e tal como refere Medeiros (1995), a organização política das cerimónias iniciáticas era definida de conformidade com “o nível de centralização do poder num dado território ou da complexidade da malha das relações de subordinações clânicas” (Medeiros 1995: 105). Cabia ao chefe dos chefes – o *mwene mulupale* – cujo estatuto advinha de um conjunto de fatores que incluíam a senioridade clânica, a anterioridade da ocupação do território e a importância de cada uma das linhagens presentes, dar a sua anuência para que os ritos se realizassem. Detentor do poder político e elo de ligação fundamental entre os antepassados e os vivos – e, portanto, possuidor de poderes sobrenaturais – o *mwene mulupate*, “para além dos benefícios económicos que usufruía por cada rapaz que era submetido à iniciação” (*id.*), tinha o privilégio da realização das cerimónias, facto que constituía “uma arma política muito importante do poder chefal” (*id.*).

Figura 1.2: Mapa político de África



Fonte: La Historia com Mapas – New History & Science Blog. “El Mapa Politico de Africa”¹⁵.

Figura 1.3: Mapa geográfico do grupo etnolinguístico Bantu em África



Fonte: povos bantu, tumble. org¹⁶

¹⁵ Disponível em: <http://www.travelafrica.co.uk/> Acedido em julho de 2017

¹⁶ Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Bantus> Acedido em julho de 2017

1.2.2. Os Macua: origens de um nome

De entre esta enorme diversidade de grupos etnolinguísticos existentes no país, destacam-se, pelo facto de constituírem a etnia mais numerosa de Moçambique, os Macua-Lómuè, “por vezes considerados como uma mesma entidade etnocultural e outras vezes como duas entidades diferentes” (Medeiros 1995: 29).

Uma vez que esta questão excede o âmbito da presente investigação e por de não existirem “estudos arqueológicos e linguísticos” (*id.*) que estabeleçam se estes dois grupos, Macua e Lómuè, descendem de um tronco comum, mas constituindo ambos “uma área cultural relativamente homogénea [que obedece a] um princípio de filiação genealógica por via uterina” (*ibid.* 31; 41), partir-se-á do princípio de que ambos constituem uma mesma entidade etnocultural, nomeadamente a Macua.

De acordo com Medeiros, (1996); Macaire (1996) e Pélissier (1984) não existem evidências científicas de que este grupo etnocultural se designava ou se se autointitulava Macua. Estes, segundo Ciscato, “evidentemente, não nasceram nem chegaram aqui com este nome: «tornaram-se» mais tarde, «povo» ou «etnia makhuwa¹⁷», por causa dos outros” (Ciscato 2012: 20), respondendo quando interpelados com o seu nome clânico ou com um topónimo¹⁸. A falta de consenso está bem patente nas interpretações que diferentes autores citados por Ciscato (2012), atribuem a este etnónimo. Assim, e se “Torrend diz que que a palavra deriva de Ma-Goa (gente de Goa) (...) atribuído ao povo da província de Moçambique por estrangeiros, por desprezo, porque Makhuwas designava a classe desprezível dos pescadores do Malabar (Índia)” (*id.*), enquanto que “Soares da Castro é da opinião de que o verdadeiro nome dos Amakhuwa¹⁹ é Axirima” (*id.*), “Abel dos Santos afirma: «Todos os Amakhuwa, tanto de Quelimane como de Nampula, dizem-nos que a raça deles é «Marave»” (*id.*) e Manuel Fernandez-Fernandez defende que “Não existem Makhuwas, Lomwes ou Axirima, mas uma grande nação Marave” (*id.*).

¹⁷Makhuwa: sinónimo de Macua.

¹⁸Topónimo: “nome ligado a um lugar, a um rio, a uma montanha” (Ciscato 2012: 20).

¹⁹Amakhuwa: sinónimo de Macua.

Embora a designação Macua tenha tido até ao século XX uma conotação negativa e pejorativa, designando “um conjunto de populações, com língua e organização socio-familiar afins, resultante de uma longa história local” (Medeiros *apud* Ciscato 2012: 21) atualmente, este termo tende “a afirmar-se e a transformar-se num designativo identitário, criando uma «vaga consciência supra-tribal»” (Ciscato 2012: 21).

1.3. Cultura e identidade

De acordo com Victor Tylor (1929):

“A Cultura ou Civilização, no sentido mais amplo da etnografia, é aquele todo complexo que inclui conhecimentos, crenças, arte, moral, leis, costumes e quaisquer outras aptidões e hábitos adquiridos pelo ser humano entanto que membro de uma sociedade”.²⁰

(Tylor 1920: 1)

A partir desta definição de Tylor (1920), pode-se estabelecer que este autor concebe a cultura como património de toda a humanidade e, simultaneamente, como património específico de cada grupo social.

Muito embora reconheça “a força criadora” (Geertz: 1926: 3) de Tylor, Geertz tentou substituir “o todo mais complexo” da definição de cultura de Tylor por algo, segundo este, mais esclarecedor. Numa tentativa de reunir os vários significados ligados ao termo “cultura”, Geertz recorreu à obra *Mirror for Man*²¹, de Clyde Kluckhohn. De entre as diversas definições de cultura de Kluckhohn citadas por Geertz na sua obra, destacam-se as seguintes:

A cultura é:

“um conjunto de orientações padronizadas para os problemas recorrentes”;
“comportamento apreendido”;
“um mecanismo para a regulamentação normativa do comportamento”.

(Kluckhohn *apud* Geertz 1926: 4)

²⁰Tradução livre da autora. Em inglês no original: “Culture or Civilization, taken in its wide ethnographic sense, is that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capacities and habits acquired by man as a member of a society” (Tylor 1920: 1).

²¹Em inglês, na obra de Clifford Geertz “As Interpretações das Culturas”.

Recusando o que designou por falácias “cognitivistas”, behaviorista” e “idealista”, Geertz (1926) defende um conceito de cultura essencialmente semiótico, segundo o qual “o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu” (*ibid.*: 4), este autor assume a cultura “como sendo essas teias e a sua análise” (*id.*). Por outras palavras, Geertz (1926) parte do simbólico – ou seja sistemas de significados – porquanto aquele se relaciona com cultura, mudança cultural e estudo da cultura para construir o seu conceito de cultura.

Por outro lado, e uma vez que os sistemas de significados são, necessariamente, propriedade coletiva de um grupo, Geertz (1926) acrescenta que “a cultura é pública porque o significado também o é” (*ibid.*: 9) ou seja, quando se afirma não ser possível entender as ações das pessoas de uma cultura diferente da nossa, aceitamos a nossa “falta de familiaridade com o universo imaginativo dentro do qual os seus actos são marcos determinados” (*id.*).

Posto isto, pode-se afirmar que a cultura resulta de um processo comunicativo em que os agentes utilizam uma infinidade de símbolos cujos significados devem ser interpretados no contexto de cada cultura.

Já para Hoebel e Frost (1976), a cultura

“é o sistema integrado de padrões de comportamento apreendidos, os quais são características dos membros de uma sociedade e não o resultado de herança biológica. A cultura não é geneticamente pré-determinada; é não-instintiva. É o resultado da intervenção social e é transmitida e aprendida somente através da comunicação e da aprendizagem”.

(Hoebel e Frost 1976: 4)

Neste contexto, pode-se afirmar que a cultura é social, simbólica, determinante e determinada, uma vez que esta “faz o homem e este faz a cultura” (Martinez 2009: 59).

É, igualmente, dinâmica e seletiva – porquanto do contato intercultural possa resultar a reformulação cultural, através da absorção de determinados elementos extrínsecos. “Herança histórica em movimento” (Ciscato 2012: 14), a cultura é adquirida através de processos de aprendizagem e de enculturação e transmitida de geração em geração. De referir, ainda, que os membros de um determinado grupo comungam, entre si, de uma certa homogeneidade cultural e os fatores de

pertença como a língua, o parentesco, a religião e o território contribuem para o processo de construção da identidade grupal.

Apesar da sua idade, a concepção de cultura de Tylor mantém a sua pertinência pois, como refere Laraia (2000) esta, a despeito da unidade biológica do ser humano, “influencia o comportamento social e diversifica enormemente a sociedade” (Laraia 2000).

Na sociedade Macua, pouco permeável à mudança, a identidade é determinada à *priori* através de processos de socialização que em determinados aspetos, encontram eco na afirmação de Kaufman. Segundo este autor “a comunidade subordinada à tradição autorregula-se; [define] os indivíduos construindo-os socialmente, no mesmo movimento” (Kaufman *apud* Vieira 2012: 61).

Por outras palavras, a sociedade Macua apresenta-se como a antítese das sociedades orgânicas, caracterizadas pelo que Bauman designou “modernidade líquida” dada a sua extrema plasticidade e fluidez. Nestas sociedades desenvolvidas, encaradas “como uma matriz de conexões e de desconexões aleatórias e de um volume essencialmente infinito de permutações possíveis” (Bauman 2007: 9), em que “os primeiros sólidos a derreter e os primeiros sagrados a profanar eram as lealdades tradicionais, os direitos costumeiros (...) [deixando] toda a complexa rede de relações sociais no ar – nua, desprotegida, desarmada e exposta (Bauman 2001: 10), o indivíduo tem que escolher quando confrontado com dilemas ditados por circunstâncias em constante mutação e arcar com as consequências das suas escolhas. Por analogia, a sociedade Macua pode ser comparada a um “sólido” dado apresentar uma organização social assente em “estruturas que limitam as escolhas individuais, instituições que asseguram a repetição de rotinas” (Bauman 2007: 7). Posto isto, para os Macua, a identidade individual não se opõe à grupal: o indivíduo, “inserido numa comunidade organizada através de determinações pré-definidas (...) autoridades imutáveis e verdades incontestáveis” (Vieira 2012: 61), não tem de escolher. Os processos de construção identitária são moldados relacional e situacionalmente na medida em que, segundo Martinez (2009), a personalidade do indivíduo é forjada através da

sua interação com e no seio do grupo de pertença equivalendo o afastamento da comunidade à destruição da própria personalidade.

1.4. Sagrado e profano: Cosmogonia

Tal como nas culturas tradicionais, os Macua englobam “o sagrado e o profano na sua compreensão do real, onde qualquer actividade humana é marcada pela sacralidade” (Maia coord. 2002: 329).

Com efeito, e tal como afirma Martinez (2009) “o sagrado, nesta sociedade, não é vivido como algo separado do profano (...) o sagrado é imanente e dinâmico, está presente e actua constantemente na vida quotidiana do homem” (Martinez 2009: 77). Assim, e de acordo com este autor, para um povo que atribui à vida um valor absoluto, tornou-se necessário reinterpretar a morte. Por conseguinte, na cosmovisão Macua, a morte, ao invés de constituir a rutura definitiva do ciclo vital da vida, passa a assegurar a passagem para um estágio superior que confere a imortalidade: o de antepassado.

O culto dos antepassados praticados pelos Macua enquadra-se na teoria animista²², referida por Jones (1986), na análise que faz à obra de Durkheim, intitulada *The Elementary Forms of the Religious Life*.

De acordo com este autor e em conformidade com a teoria animista:

“(...) a ideia da alma humana foi inicialmente sugerida pelo contraste entre as representações mentais experienciadas durante o sono (sonhos) e as da experiência normal. O homem primitivo atribui igual estatuto a ambas sendo, portanto, levado a postular a existência de um «segundo Eu» a si ligado; semelhante ao primeiro, mas imaterial e capaz de viajar longas distâncias em curtos períodos de tempo”.²³.

(Jones 1986)

²²Gennep (1960) entende por animismo “a teoria personalista, quer a potência personificada seja uma alma única ou múltipla, quer se trate de uma potência animal ou vegetal (totem), antropomórfica ou amorfa (Deus). [Esta teoria constitui] a religião, cuja técnica (cerimónias, ritos, culto) Gennep denomina por] magia” (Gennep 1960: 33).

²³Tradução livre da autora. Em inglês no original “(...) the idea of the human soul was first suggested by the contrast between the mental representations experienced while asleep (dreams) and those of normal experience. The primitive man grants equal status to both, and is thus led to postulate a "second self" within himself, one resembling the first, but made of an ethereal matter and capable of travelling great distances in short periods of time” (Jones 1986).

Da análise da cosmovisão africana Bantu, patente em mitos e provérbios, Domingos (2011) apresentou uma breve síntese assente em cinco convicções, da qual se cita a seguinte:

“a morte é [para o indivíduo Bantu] a companheira de viagem, porque se morrer é dormir e viver é sonhar, visto que o «sonho» é um parêntese no sono, e como se sonha dormindo, então, se vive morrendo.”

(Domingos 2011: 42)

Na sociedade Macua e tal como referido por Durkheim, a transformação da alma em espírito, só se efetiva com a morte. Para Martinez (2009), este espírito – ou antepassado da comunidade, na cosmovisão Macua – imaterial, mas vivo, consubstancia o regresso ao monte Namúli, a continuação do ser, a não destruição da pessoa e, por fim, a aquisição do estatuto de mediador “entre o Ser Supremo e os seres visíveis” (Martinez 2009: 174). Conforme refere Malôa, na cosmovisão Macua “a morte tem o seu futuro” (Malôa *apud* Martinez 2009: 183).

Consequentemente, no contexto cultural Macua, todo o percurso de um indivíduo deve ser vivenciado de acordo com a tradição, por forma a assegurar uma boa morte, conforme o atesta a seguinte citação:

Um homem sério deve respeitar os seus antepassados, deve construir a sua casa, deve ter um emprego, e uma boa mulher deve ser aquela que dá filhos, que respeita a família do marido.

(Álvaro *apud* Osório e Macuácuá 2013: 172)

O oposto, ou seja, a má morte, de uma pessoa estéril e, por conseguinte, incapaz de gerar descendência, e, sobretudo, de um recém-nascido ou de uma criança não ritualizada, constituiria uma desgraça para a família dado que os espíritos destas não-pessoas em vida estariam condenados a vagar, para todo o sempre, sem atingir o estatuto almejado de antepassado.

2 CAPÍTULO: OS RITOS DE INICIAÇÃO FEMININOS PRATICADOS PELOS MACUA

2.1. Do rito à religião

O termo rito deriva do termo *ritus* que significa «ordem prescrita» e a sua etimologia “remete a análise para a ordem do cosmos, a ordem das relações entre os deuses e os homens e a ordem entre os homens” (Segalen 2000: 11). Constituindo-se como um conjunto de atos formalizados, os ritos são entendidos como o conjunto de certos comportamentos, individuais ou coletivos, com caráter repetitivo e forte carga simbólica para os intervenientes e testemunhas.

Pode-se afirmar que “a conceptualização dos rituais se formou no campo religioso” (Segalen 2000: 9) pese embora a “plasticidade, a capacidade de ser polissémico, de se acomodar à mudança social” (*id.*) dos ritos não ter ainda permitido às ciências sociológicas elaborar uma definição reconhecida e firme do rito.

De onde, porém, surge a percepção do divino?

Segundo Sloterdijk (2009), possivelmente, em resposta à tomada de consciência da própria finitude do ser humano, mas, também, como forma de adquirir um determinado nível de controlo sobre um ambiente em que, efetivamente, estes tinham muito pouco controlo; para explicar não só os acontecimentos ordinários e cíclicos da natureza, mas também os acontecimentos súbitos e devastadores para os quais não haveria memória.

Sloterdijk (2009) apelida este fenómeno de desconhecimento das funções imunitárias e explica que este se manifesta:

“do ponto de vista biológico [...] pela capacidade de formar anticorpos; no campo jurídico, por procedimentos destinados a compensar a injustiça e a agressão; na perspetiva mágica, por encantamentos defensivos e no domínio religioso por rituais destinados a ultrapassar o caos – estes últimos mostram aos homens como prosseguir quando, de um ponto de vista humano, nada permite prosseguir”.

(Sloterdijk 2009: 19)

Este autor atribui, ainda, a transcendência ao “desconhecimento do lento”, conceito formulado por Mühlmann (2006) e por este definido como qualquer movimento cuja duração exceda a longevidade de uma geração. Com efeito, para se observar o lento, ou seja, os fenómenos que ocorrem na Terra com frequência, mas, mesmo assim, com intervalos de tempo que excedem “a fase de

aprendizagem de uma vida individual medianamente longa” (*ibid.*: 14) seria necessária a cooperação com o saber dos antepassados, que já não conheceríamos, a ser transmitido aos descendentes, que não conheceremos. A nossa incapacidade de reconhecer esses fenômenos ou, parafraseando Muhlmann (2006), o nosso desconhecimento do “lento” levar-nos-ia, conseqüentemente, a justificar a ocorrência de tais fenômenos num contexto “de planificação operada no além pelas inteligências transumanas ou divinas” (*id.*) ou seja, a remeter para o domínio do transcendental a explicação do desconhecido ou do inobservável.

Cria-se, assim, um sistema de crenças que, segundo Durkheim, associado ao ritual, dá origem à religião. De acordo com Jonas (1986), para Durkheim,

“todas as crenças religiosas conhecidas (...) têm em comum uma característica: pressupõem a classificação de todas as coisas, reais e ideais (...) em duas classes ou grupos opostos, geralmente designados por dois termos distintos (...) [designadamente pelos termos] *profano* e *sagrado*²⁴”.

(Jonas 1986)

Neste contexto, os ritos religiosos constituem-se como o conjunto de regras de conduta que determinam o comportamento do indivíduo face ao sagrado. O objetivo último destas regras seria, segundo a análise de Jonas à obra supracitada de Durkheim, o de isolar e de proteger “as coisas sagradas (...) [através] de interdições poderosas [e, de acordo com essas interdições, manter as coisas profanas] longe das suas contrapartes sagradas²⁵” (*id.*).

2.2. Ritos de passagem

Para Gennep (1960), porquanto todas as sociedades contenham grupos sociais diferenciados - sendo essas diferenças mais ténues nas sociedades orgânicas e mais acentuadas nas sociedades mecânicas - a única divisão social claramente patente nas sociedades modernas é a existente entre as esferas do profano e do sagrado. Já nas sociedades orais, o sagrado é inerente e acompanha as principais fases da vida do indivíduo, desde o nascimento até à morte.

²⁴Tradução livre da autora. Em inglês no original: “All known religious beliefs (...) present one common characteristic: they presuppose a classification of all the things, real and ideal (...) into two classes or opposed groups, generally designated by two distinct terms (...) *profane* and *sacred*” (Jonas 1986).

²⁵Tradução livre da autora. Em inglês no original: “*sacred things* (...) powerful interdictions (...) at a distance from their sacred counterparts” (*id.*).

A especial importância que este autor atribui aos ritos de passagem assenta no pressuposto de que a transição de uma esfera ou mundo cósmico ou social para outro deve compreender um estágio intermédio pelo que se deve revestir de determinados padrões cerimoniais, com vista a assegurar o sucesso e bem-estar da(o) iniciada(o) e da comunidade. Assim, para este autor, os ritos de passagem compreendem, em função do ritual, as fases de “separação, margem e incorporação²⁶” (Turner 1966: 166) a que correspondem, respetivamente, tendo como referência principal as transições espaciais, as fases “preliminar, liminar e pós-liminar²⁷” (*ibid.*).

2.3. Ritos de iniciação femininos praticados pelos Macua

Segundo Rasing (2001), é através dos ritos de iniciação largamente praticados por toda a África Central, que se ensina às jovens iniciadas o seu papel no seio da comunidade e se enfatiza "o papel reprodutivo destas no casamento, os deveres doméstico e agrícola, o respeito pelos mais velhos e pela família do futuro marido e os tabus associados à sexualidade e a determinados alimentos" (Rasing 2001: 2).

Osório e Macuácuá (2013) por outro lado, referem que os ritos iniciáticos, em particular, têm como função primordial produzir um *habitus* – ou seja, “princípios geradores de práticas distintas e distintivas (...) [mas que são] também esquemas classificatórios, princípios de classificação, princípios de visão e de divisão e gostos de diferentes” (Bourdieu 2008: 22) - no seio do grupo social de pertença.

Assim, os ritos iniciáticos transmitiriam, de acordo com Osório e Macuácuá (2013), os valores culturais intrínsecos a cada um dos grupos etnolinguísticos, as formas como, dentro desse grupo, se julgam os critérios de identidade grupal e se moldariam, simultaneamente nesse processo, as expectativas sexuais dos rapazes sobre as mulheres e destas sobre os homens.

Conforme anteriormente referido, os ritos de iniciação obedecem a uma estrutura que engloba três fases. A primeira dessas fases, a separação, ou fase preliminar, conforme anteriormente referido, ocorre geralmente ou aquando da menarca ou

²⁶Tradução livre da autora. Em inglês no original: “separation, margin, and reaggregation” (Turner 1966: 166).

²⁷Tradução livre da autora. Em inglês no original: “preliminal, liminal, and postliminal” (*id.*).

quando começam a tornar-se visíveis os primeiros sinais da puberdade²⁸. Esta fase tem início com a total segregação social da jovem, mantida em total isolamento, geralmente “numa *palhota*²⁹ especialmente construída no *mato*³⁰...”³¹ (Arnfred 2011: 144), sendo consentânea com o que Turner (1966) caracterizou como a fase que “compreende um comportamento simbólico representativo do afastamento do indivíduo (...) de um ponto fixo na estrutura social, de um conjunto de condições culturais (um «estado») ou de ambos³²” (Turner 1966: 94). De acordo com Osório e Macuácuá (2013), esta fase “envolve a violência do distanciamento compulsivo da casa materna dos adolescentes” (Osório e Macuácuá 2013: 164).

A fase da margem³³ ou liminar, constituída por “uma sequência densa de sessões e de acontecimentos” (Arnfred 2011: 144), é marcada pela educação sexual³⁴, pela educação da divisão social do trabalho e pelos ensinamentos sobre o “respeito” pelos mais velhos. O objetivo final desta fase é o de assegurar a transmissão de valores socioculturais que atuam no sentido de preservar “um esquema que organiza as relações e hierarquias sociais por género e geração” (Osório e Macuácuá 2013: 164). Este tipo de hierarquização social é, aliás, mencionado por Genep (1960).

Segundo este autor, nas sociedades orais:

“A segregação dos sexos é rigidamente observada nas esferas familiar, económica, política e, acima de tudo, na esfera mágico-religiosa. (...) A todas as acima referidas distinções grupais, as sociedades orais acrescentam ainda outra – uma que não tem

²⁸Constata-se que atualmente, os ritos de iniciação têm lugar mais cedo, por volta dos oito anos de idade, muito por causa do receio de que a modernidade e a influência do processo de escolarização formal, onde o contato com rapazes não pode ser evitado, leve ao aumento de casos de gravidez o que, definitivamente, constituiria impeditivo para a realização do rito.

²⁹Habitação precária feita de vegetação local.

³⁰Bosque, floresta.

³¹Tradução livre da autora. Em inglês no original “... would stay in a specially built hut in the bush...” (Arnfred 2011: 144).

³²Tradução livre da autora. Em inglês no original: “comprises symbolic behavior signifying the detachment of the individual or group either from an earlier fixed point in the social structure, from a set of cultural conditions (a “state”), or from both” (Turner 1966: 94).

³³Processo de separação súbita e inesperada da família. Tradicionalmente, as raparigas são conduzidas a uma cabana onde, após prova da sua virgindade e das “othuna”, por meio de exame físico levado a cabo pelas matronas, tem início o processo de ensinamento das suas obrigações para com o futuro marido e família. Inclui-se neste aprendizado a manipulação do órgão sexual masculino e a aplicação de movimentos específicos adquiridos através de danças tradicionais, sempre com o objetivo de melhor satisfazer o homem.

³⁴O termo “educação sexual” deve ser entendido, neste contexto, como uma aprendizagem da cultura e da tradição, que em nada se assemelha ao paradigma médico.

paralelo nas sociedades modernas ocidentais - a divisão social entre os grupos geracionais ou entre os grupos de diferentes faixas etárias³⁵.

(Gennep 1960: 2)

Durante esta fase, a jovem iniciada ou, segundo Turner (1966), “a passageira”, está numa espécie de limbo, num local onde, porque de passagem, não possui nenhum dos atributos inerentes à sua anterior condição ou dos que irá adquirir após a iniciação. A nudez, frequentemente imposta às jovens nesta fase, simboliza essa perda de estatuto, de propriedade ou, ainda, de posição na estrutura familiar ou social da comunidade. Esta fase é igualmente caracterizada pela absoluta submissão das jovens, que devem aceitar humilde e passivamente todos os castigos que arbitrariamente lhes sejam impostos, como se “elas estivessem a ser niveladas ou reduzidas a uma condição uniforme, passível de ser modelada, recriada e dotada de poderes adicionais que lhes permita lidar com a sua nova posição na vida³⁶” (Turner 1966: 95). A uniformização e a total submissão das jovens ao poder das matronas são uma das características dos ritos igualmente mencionada por Arnfred (2011). Segundo esta autora o método de aprendizagem empregue nos ritos iniciáticos seria considerado traumatizante pela psicologia moderna, porém assegura, através de quebras e de ruturas que são institucionalizadas, a eliminação dos conflitos mãe/filha característicos do processo de crescimento nas sociedades modernas.

A fase de agregação ou pós-liminar garante a inclusão das jovens adultas por atribuição de novos estatutos sociais - em oposição aos que são excluídos da comunidade por não se terem submetido aos ritos de iniciação. Tal como afirma Turner, “a passagem é consumada³⁷” (Turner 1966: 95). O regresso à aldeia é feito num ambiente de festividade, destinado a consagrar o novo estatuto de adultez das recém-iniciadas, agora membros plenos da comunidade.

³⁵Tradução livre da autora. Em inglês no original “(...) rigidly segregate the sexes in the economic, the political, and, above all, the magico-religious sphere. (...) To all the above-mentioned group distinctions, the semicivilized add still another – one for which our society has no real counterpart – a division into generation or age groups” (Gennep 1960: 2).

³⁶Tradução livre da autora. Em inglês no original: “It is as though they are being reduced or ground down to a uniform condition to be fashioned anew and endowed with additional powers to enable them to cope with their new station in life.” (Turner 1966: 95).

³⁷Tradução livre da autora. Em inglês no original: “the passage is consumated” (Turner 196: 95).

Em suma, os ritos iniciáticos significam "a morte simbólica dos seres provisórios da comunidade" (Osório e Macuácuá 2014: 159) e o surgimento de um(a) de um ser humano, independentemente da idade fisiológica das e dos iniciados cujo estatuto como membro pleno da comunidade é atualizado, no caso das raparigas, com o casamento e a gravidez.

Neste contexto, "a preparação de papéis de género para a vida conjugal (...), a ordem cívica (...) a modelagem genital e corporal, constituem a criação/legitimação [das ora] (...) adultas (...) para o mercado matrimonial/conjugal ..." (*id.*), ou seja, o casar para produzir filhos insere-se no quadro das expectativas da família/comunidades, conforme atesta o exemplo abaixo citado por estes autores:

"É muito importante para nós que a nossas filhas sejam virgens até ao dia do casamento, por isso depois que ela sai dos ritos é melhor mesmo se casar antes de acontecer a desgraça, desgraça seria ela ser descabaçada antes não oficialmente."

(Dinis *apud* Osório e Macuácuá 2013 173)

Figura 2.4 Rapariga Macua



Fonte: Monika Ettin³⁸

³⁸ Disponível em: <https://www.pinterest.com/MonikaEttlin/africa-adorned-mozambique-malawi/> Acedido em julho de 2017

3 CAPÍTULO: O CASAMENTO PREMATURO

3.1. O casamento prematuro em Moçambique

Em Moçambique, a idade núbil é dezoito anos podendo, excecionalmente e “quando ocorram circunstâncias de reconhecido interesse público e familiar e houver consentimento dos pais ou dos legais representantes” (Lei da Família 10/2004) o casamento ser realizado entre indivíduos de sexos opostos com a idade mínima de dezasseis anos. Neste contexto, toda e qualquer união marital entre dois jovens de diferentes sexos que não observe as idades mínimas estabelecidas na acima referida Lei da Família é considerada casamento prematuro.

Ao estabelecer a mesma idade núbil para ambos os sexos este dispositivo legal pretende garantir, em primeiro lugar, a aplicação do princípio constitucional de igualdade dos cidadãos perante a lei. Tenta, ainda, salvaguardar os direitos preconizados na Convenção dos Direitos da Criança, em particular, “o direito à educação, saúde reprodutiva e mental, o direito a brincar e a poder crescer no tempo certo (Arthur e Siteo 2011: 7). Por fim, procura acautelar o casamento de menores, principalmente se se tiver em consideração “a persistência da prática de «casamentos prematuros»” (*id.*) em Moçambique.

Como explicar, então, que não obstante a existência de dispositivos legais e institucionais, nomeadamente a aplicação de multas e/ou a dissolução do casamento, que garantem a igualdade de direitos, Moçambique, em 2014, ocupe a décima posição no *ranking* mundial dos países mais afetados pelos casamentos prematuros³⁹ (UNICEF⁴⁰ 2014: 3)?

Antes de se analisarem os fatores que, de acordo com o UNICEF e autores sociais, contribuem para a prática de casamentos prematuros importa, em primeiro lugar, referir que de acordo com os dados publicados pelo Inquérito Demográfico e de

³⁹De acordo com o UNICEF, “a maior parte destes casamentos são de facto uniões, mais do que casamentos legalmente registados, mas são usualmente formalizados através de procedimentos costumeiros como o pagamento do *lobolo* para a família da rapariga” (UNICEF 2014: 3).

⁴⁰ United Nations Children's Fund

Saúde (IDS), em 2011, 48% de raparigas com a idade compreendida entre os 20 e os 24 anos tinham casado antes dos 18 anos e 14% antes de atingirem os 15 anos.

Porém, a análise dos casamentos ou de uniões de raparigas antes dos 15 anos de idade, por província, revela que a observância desta prática não é homogénea em todo o território moçambicano. Com efeito, esta regista os seus índices mais elevados nas províncias do Norte, decrescendo ligeiramente no centro do país. Os índices mais baixos de casamentos ou uniões prematuras registam-se no Sul de Moçambique, onde, quase “não se praticam os ritos de iniciação feminina” (Osório e Macuácuá 2013: 369), conforme o atesta a tabela 3.1.

Tabela 3.1: Casamentos infantis realizados por província antes dos 15 anos

| | | Província | |
|---------------|--|------------------|-------|
| NORTE | | Niassa | 24,2% |
| | | Cabo Delgado | 29,6% |
| | | Nampula | 20,6% |
| CENTRO | | Zambézia | 23,3% |
| | | Tete | 19% |
| | | Manica | 20,8% |
| | | Sofala | 18,6% |
| SUL | | Inhambane | 9,4% |
| | | Gaza | 8,8% |
| | | Maputo Província | 5,8% |
| | | Maputo Cidade | 3,9% |

Fonte: INE 2007

A dicotomia espaço rural *versus* espaço urbano constitui-se, igualmente, como fator que influencia a prevalência desta prática. De acordo com o IDS (2011), 56% de raparigas com a idade entre 20-24 anos casaram-se antes da idade de 18 anos nas zonas ruais, comparado com 36% nas zonas urbanas (UNICEF 2013: 4) nas regiões centro e norte do país.

De acordo com esta instituição:

“a pressão económica sobre as famílias e o incentivo que é o ‘preço de venda’ das raparigas para o casamento em troca de valores monetários ou bens materiais, aparece como um dos fortes factores que faz com que os pais e ou famílias entreguem suas filhas menores para o casamento forçado”.

(*ibid.*: 6)

Osório e Macuácuá (2013) por sua vez, apontam os ritos de iniciação como o fator que, fundamentalmente, confere o “mandato para o início da vida sexual, não apenas por aquilo que aprendem, mas pela pedagogia utilizada na transmissão do conhecimento e pelos sentidos que são conferidos na construção da adultez feminina” (Osório e Macuácuá 2013: 371). Para estes autores, o início precoce da vida sexual decorre, sobretudo, do facto de o estatuto de adulto, conferido pelo rito de iniciação ser atualizado com a gravidez e o casamento. Neste contexto, muitas “raparigas não apenas consideram legítimo ter relações sexuais muito cedo (12, 13 anos), como a essa legitimidade é acrescido o apoio das comunidades, desde que o exercício da sexualidade seja controlado pela família” (*id.*), conforme se constata da seguinte citação:

“As raparigas têm que engravidar muito cedo, porque, se passar aquela idade jovem, ela vai ter outros problemas e não vai poder ter mais filhos. É por isso que as raparigas engravidam muito cedo, entre os 11 e 12 anos, a partir da primeira menstruação. Aos 18 já têm cinco, seis filhos. (...) Depois dos ritos a prioridade é o casamento ou arranjar um homem e fazer filho de qualquer maneira, principalmente filhas.”

(Daniela *apud* Osório e Macuácuá 2013: 359)

Dados referentes à situação da criança indicam a existência, em Moçambique, de uma estreita correlação entre o casamento prematuro e a gravidez na adolescência ou gravidez precoce. De acordo com o IDS (2011), em 2003, 41% das raparigas com idades compreendidas entre os 15 e os 19 anos estava grávida ou já tinha tido um ou mais filhos, percentagem essa que em 2011, havia descido para 38%. De acordo com este indicador, as jovens com educação secundária ou de nível superior tendiam a engravidar aos 17,5 e aos 20.7 anos de idade, respetivamente ao passo que as jovens com a educação primária ou sem nenhuma educação formal estavam grávidas ou tinham tido um filho aos 16.5 e aos 16.1 anos de idade, respetivamente.

As consequências da gravidez precoce – que, frequentemente, está associada ao início precoce das relações sexuais, ao casamento prematuro e às práticas vaginais – traduzem-se, ao nível da saúde reprodutiva e sexual, ao aumento “da susceptibilidade à infecção pelo Vírus da Imunodeficiência Humana (VIH) [embora faltem] provas conclusivas para se poder sustentar esta afirmação” (Mariano *et al.* 2001: 17) e em elevados índices de mortalidade materno-infantil e de fístulas obstétricas⁴¹, conforme o atesta o seguinte testemunho:

“Muitas meninas têm fístulas obstétricas e depois não podem ter mais filhos e elas ficam secas. Elas apanham aquele trauma e tornam-se meninas tristes, tristes mesmo, você olha para a cara e pergunta, mas ela diz que não é nada, mas não conseguem sorrir.”

(Maria, enfermeira *apud* Osório e Macuácuá 2013)

A título de esclarecimento, importa referir que as práticas vaginais, estão relacionadas com a sexualidade e a reprodução e visam “transformar as jovens raparigas em «verdadeiras mulheres» [e a aumentar] o prazer sexual do homem durante o coito” (*ibid.*: 16). As práticas vaginais incluem, entre os Macuas de Moçambique, o alongamento dos pequenos *labia minora*⁴²- que “é suposto ter começado anos antes da iniciação⁴³ (Arnfred 2011: 143); “a tatuagem ao longo da zona púbica e laterais dos lábios maiores vaginais (...) [que] gera e reproduz uma consciência étnica” (Osório e Macuácuá 2013: 190). Incluem, ainda a inserção, ingestão e aplicação de várias substâncias, utilizadas quer para a higiene pessoal, quer para contrair o canal vaginal com vista a aumentar/proporcionar maior prazer sexual. Podem ainda ser utilizadas para fins opostos, designadamente “para dilatar o útero e facilitar o parto” (Mariano *et al.* 2001: 45).

“Se não é virgem os pais vão perder aquela parte dos refrescos, das grades, então as madrinhas ensinam a pôr um medicamento que fica que nem pedra, para a vagina se fechar de novo, essa planta chama-se ntombowakubvalirae depois fica um dia a jejuar e a pedir perdão porque fez antes do tempo e fez perder os pais.”

(Deolinda *apud* Osório e Macuácuá 2013: 323; 324)

⁴¹De acordo com o Ministério da Saúde de Moçambique, a fístula é a lesão causada por violação sexual ou provocada durante um parto prolongado, em que os tecidos moles da pélvis são comprimidos entre a cabeça do bebé e o osso pélvico da mãe. A falta de circulação sanguínea provoca a necrose dos tecidos, criando um orifício entre a vagina e a bexiga – fístula vesicovaginal; entre a vagina e o reto – fístula retovaginal ou ambas. Provoca incontinência urinária ou fecal ou, ainda, ambos.

⁴²Pequenos lábios vaginais.

⁴³Tradução livre da autora. Em inglês no original “it is supposed to have taken place for a period of years before initiation” (Arnfred 2011: 143).

“Aprendemos bem a massajar o pênis do marido. Fazíamos com um pau de barro. Nós, makhuwas, podemos entrar nos ritos sem ser virgens, mas ensinaram a pôr um pó que seca, então o homem fica bem. Dói muito, até pode sair sangue (...) Não dá ter iniciativa sexual. É o homem, e a mulher não pode recusar porque é marido. Me ensinaram a limpar o sexo do marido, a preparar água para ele tomar banho.”

(Dora *apud* Osório e Macuácuá 2013: 355)

Associada aos casamentos prematuros assiste-se ainda, principalmente nas zonas rurais de Moçambique, "onde a vida sexual das raparigas é uma estratégia de sobrevivência familiar" (*ibid.*: 375), ao *paratu* - prática de uniões forçadas por dívida ou promessa dos pais em que um pretendente começa a pagar valores monetários aos pais da menina, que pode ter apenas cinco ou menos anos de idade, exigindo a sua entrega logo que esta seja submetida aos ritos iniciáticos, ou, ainda, a casos em que a venda de sexo em troca de bens é incentivada pelas famílias.

Quer num caso, quer noutro, as famílias partem do pressuposto que ao adquirirem, com a iniciação, o estatuto de mulheres "prontas", as jovens iniciadas têm de participar no sustento das casas, retornando o investimento social feito, conforme atestam, respetivamente, as seguintes citações:

“Eu tenho namorado, a família dele foi e levou "paratu", pôs lá algum dinheiro e é ele que compra uniforme, cadernos e pasta (...) Ele, como já pôs prato, tem o direito de ir lá na escola me controlar e ameaçar quando falo com algum colega.”

(*ibid.*: 376)

“Estamos sem dinheiro, tenho cinco filhos, amanhã as crianças vão fazer o quê? Abrir as pernas para cadernos, se até traz peixe em casa... mamã, titio me deu 20 contos, (...) e você nem lhe vai bater, você leva e vai cozinhar, é a pobreza absoluta.”

(*ibid.*: 374)

Assim, quer o casamento prematuro, quer as demais práticas relacionadas com o casamento prematuro aparentam ser tradicionalmente encaradas como banais e justas, não obstante violarem os direitos das crianças e das mulheres.

De acordo com um artigo publicado por Arthur e Siteo (2011), com base nos resultados de uma pesquisa desenvolvida pela WLSA⁴⁴, em Moçambique, não só os setores mais conservadores como também diversas instituições com funções de governação e legislativas tendem a manter um posicionamento ambíguo e

⁴⁴Women and Law in Southern Africa Research and Education Trust

ambivalente em relação a esta matéria, manifesto em discursos e em ações visando, por um lado, o cumprimento dos direitos da criança e, simultaneamente, a preservação das instituições culturais.

3.2. Casamentos prematuros: Problema social?

Entretanto, e embora não tenha sido até então possível, do ponto de vista da investigação científica, estabelecer a relação entre os ritos de iniciação e outros fenómenos sociais tal como o casamento prematuro, a gravidez precoce e o abandono escolar, estudos levados a cabo por diversas instituições sobre a situação da rapariga e da criança “sugerem haver alguma convergência sobre o que se chama de tradições e práticas culturais brutas de frequência escolar” (Osório e Macuácula 2013: 26).

Na opinião destes autores, existe um certo consenso de que as práticas tradicionais aparentam influenciar de forma negativa as taxas de frequência do ensino primário, prejudicando “não só o acesso à escola, mas também a retenção e a conclusão dos níveis de ensino, principalmente por parte da rapariga” (UNICEF *apud* Osório e Macuácula 2013: 26; 27). De entre as práticas tradicionais que, aparentemente, deslocam “o interesse da escola para o casamento prematuro ou para o trabalho” (*ibid.*: 27), estes autores destacam:

- 1) práticas como o *lobolo*⁴⁵ ou casamentos prematuros, associados ou não aos ritos de iniciação;
- 2) a instrução alternativa, em que se destacam os estudos do Alcorão;
- 3) a prioridade dada pelas famílias à educação de rapazes, em detrimento da educação das raparigas com base no pressuposto de que os conhecimentos por estas adquiridos nos ritos de iniciação femininos são suficientes para as preparar para a vida conjugal; e
- 4) o facto de, tradicionalmente, as questões domésticas tais como a limpeza da casa, acarretar água e cuidar dos mais novos, ficarem a cargo das

⁴⁵Compensação matrimonial comum no sul de Moçambique.

raparigas, o que as deixa com pouco tempo livre para frequentarem a escola ou estudar.

Idêntica opinião tem Francisco (2014), para quem:

“Os níveis de frequência escolar são substancialmente mais elevados entre os jovens do sexo masculino do que no sexo oposto. Aproximadamente setenta por cento das jovens inquiridas haviam casado tradicionalmente, tido pelo menos um filho e abandonado a escola decorridos dois anos após terem sido submetidas aos ritos de iniciação”.

(Francisco 2014)

Esta posição é, igualmente, defendida por Francisco (2014), para quem “o problema da gravidez precoce está fortemente associado ao casamento prematuro...” (Francisco 2014: 6) e ao abandono escolar.

Na opinião deste autor:

“Ao casamento prematuro associam-se, igualmente o abandono escolar e a perpetuação da pobreza, a violência contra o género, problemas de saúde reprodutiva e a perda de oportunidades de empoderamento por parte das crianças do sexo feminino e mulheres” associa-se, igualmente, o abandono escolar”.

(*id.*)

De acordo com a UNESCO, problema social é “uma situação que afecta um número significativo de pessoas e é julgada por estas ou por um número significativo outras pessoas como uma fonte de dificuldade ou infelicidade e considerada susceptível de melhoria” (Silva s.d: 8). Esta definição é consentânea com a de Maia coord. (2002). Estes autores referem, igualmente, a característica inerente a este conceito, designadamente, o facto de este traduzir “uma avaliação moral e ideológica, por parte de determinados grupos, do fenómeno em causa, fazendo-o equivaler, de forma implícita ou explícita, a um «disfuncionamento» do sistema” (Maia coord.2002: 296; 297).

Para Santos (1999), antes, porém, de se aprofundar a análise deste conceito importa, primeiro, definir o significado comumente atribuído a este termo. Para este autor, o «problema», entanto que saber empírico, resulta da constatação de que se está perante uma “dificuldade prática, tornada importante e pertinente para quem a sente [e] as questões que [esta dificuldade] suscita junto daqueles que a sentem, são o que a linguagem corrente designa, indistintamente, por

«problemas»” (Santos 1999: 3). Esta definição é consentânea com a de Goldman (1986) que tem por «dificuldade» “o efeito da ausência de resposta a uma questão que é suposta preexistir” (*id.*).

De volta aos conceitos de “problema social” acima referidos, destaca-se uma particularidade que lhe é inerente: a de que a noção de problema social “postula realmente uma referência a valores” (Silva s.d: 14). Estes valores, obviamente, variam em função “das condições e características particulares de cada formação social” (Maia coord. 2002: 296; 297), constituindo, assim “diferentes «sistemas» colectivos de valores” (Silva s.d: 14) que se influenciam reciprocamente.

Fruto dos avanços ocorridos ao nível das ciências sociais, os “problemas sociais” são atualmente encarados - num contexto mais abrangente da análise sociológica – “não como «acidentes» ou «fenómenos marginais», mas como inerentes à natureza de toda a «organização social»” (*id.*).

Seria, todavia, legítimo afirmar que o casamento prematuro e o conseqüente abandono escolar e gravidez precoce constituem “problemas sociais”?

Importa, em primeiro lugar, referir que para os grupos etnolinguísticos que praticam os ritos de iniciação, os “problemas” acima referidos não são percebidos como tal, mas sim como mecanismos de reprodução cultural e identitária. Tal não é a posição de alguns setores da sociedade civil que encaram o casamento prematuro como uma condição indesejável.

Por outro lado e segundo Maia coord. (2002) para que um «problema» seja entendido como «problema social», é necessário que este reúna, simultaneamente, três condições, a saber:

- Em primeiro lugar, é necessário que tenham ocorrido determinadas transformações dentro da sociedade que afetem a vida dos indivíduos, embora com efeitos diferentes consoante os grupos em causa;
- em segundo lugar, que seja “visto” ou “sentido” como “problema”, pelo menos por uma parte da população, e que seja socialmente identificado com determinadas situações e/ou

categorias sociais; tratar-se-ia, então, aqui, de um trabalho de reconhecimento e legitimação do problema, isto é, ele deve tornar-se “digno de atenção”, o que pressupõe que determinados grupos sociais ajam de modo a produzirem na sociedade uma nova percepção do mundo social, ou seja, que existam setores dessa sociedade que o encarem como um “problema” e pretendam agir (ou fazer agir) sobre ele; e

- em terceiro lugar, um trabalho de institucionalização, ou seja, que acerca dele sejam produzidas interpretações oficiais, feitas por peritos com competência reconhecida, que o consagrem “oficialmente” como um problema.

Atualmente, ocorreram na sociedade moçambicana transformações que afetaram a vida dos grupos em causa (agravamento dos índices de pobreza, contatos interculturais, telenovelas brasileiras, descentralização do estado, reconhecimento legal das práticas tradicionais tais como o casamento prematuro).

A mediatização de vários casos envolvendo crianças e raparigas forçadas a casar fez com que largos segmentos da população moçambicana, académicos, sociólogos, organizações dos direitos humanos e da criança, bem como da sociedade civil, tomassem consciência - uma consciência pré-científica, é certo, mas ainda assim, capaz de identificar a situação- da existência de um problema, neste caso, a de que o casamento prematuro é uma prática enraizada e de consequências indesejáveis. Os vários estudos subsequentemente levados a cabo por diversos sociólogos identificaram o casamento prematuro como «problema social» e, em resposta, o governo moçambicano adotou uma série de medidas com vista a combater os aspetos mais negativos associados aos ritos de iniciação e, em particular, aos casamentos prematuros.

Figura 3.5: Moçambique, Nampula. Mãe e filho na Ilha de Moçambique



Fonte: Julian Love⁴⁶

3.3. Sexualidade e relações de poder

A construção das diferenças fundamentais entre homens e mulheres visando legitimar o domínio masculino foi possível através de processos de enculturação, determinados culturalmente, e “não em função de uma racionalidade biológica” (Laraia 2007).

Contudo, e ao invés do que ocorre nas sociedades mais complexas, a identidade sexual é socialmente construída na sociedade Macua, num único momento: durante os ritos de iniciação. Em relação a esta questão, Arnfred (2011) refere a conhecida afirmação de Beauvoir: “uma pessoa não nasce, mas antes, converte-se em mulher⁴⁷” (Beauvoir *apud* Arnfred: 2011: 145) e faz a analogia com os ritos de iniciação praticados pelo grupo etnolinguístico Macua. De acordo com esta autora,

⁴⁶ <http://www.gettyimages.pt/license/126551104> Acedido em julho de 2017

⁴⁷Tradução livre da autora. Em inglês no original “One is not born, but rather becomes a woman” (Beauvoir *apud* Arnfred 2011: 145).

as jovens púberes constituem para as matronas⁴⁸ a matéria prima a partir do qual estas, através dos ritos de iniciação, criam mulheres prontas para o casamento.

Para Osório e Macuácuca (2013), a aprendizagem da sexualidade, por parte das jovens iniciadas, resulta no constrangimento do desejo feminino que colocam a mulher numa situação de subalternidade na relação sexual, ou seja, para estes autores, “o prazer da mulher é um corolário do desejo masculino” (Osório e Macuácuca 2013: 367).

Rasing (2001) questiona a conotação negativa atribuída em certos círculos feministas em torno dos ritos iniciáticos femininos ou, ainda, as conclusões de Geisler, segundo as quais "As mulheres africanas surgem por vezes como as guardiãs da «tradição» e, conseqüentemente, como agentes da sua própria subordinação⁴⁹" (Rasing 2001: 13). De acordo com esta autora, esta abordagem poderá refletir uma atitude etnocêntrica.

Segundo esta autora, a tese funcionalista defendida pela Antropologia Clássica, tem sido questionada por teorias mais recentes expressas, entre outros por Moore, Roscoe e Lutkehaus, os quais referem a utilização de referenciais analíticos que incorporam “conceitos de criança e de adultez que poderão não coincidir com os conceitos aplicados pelas sociedades estudadas⁵⁰" (*ibid.*: 2; 3).

Rasing (2001) advoga a necessidade de se estudar o que estas mulheres ritualizadas são capazes de alcançar no seio das suas comunidades, de se ter em consideração as noções de poder por estas detido e, bem assim, as práticas e estratégias por estas empregadas, uma vez que estes indicadores são enfatizados nos ritos de iniciação com vista ao seu empoderamento. Importa ainda referir que, na opinião desta autora, "a desvalorização do papel das mulheres na sociedade e a institucionalização da inferioridade do sexo feminino" (*id.*: 28) decorre mais da

⁴⁸Segundo Osório e Macuácuca (2013), as matronas ou mestres são normalmente as pessoas mais velhas que têm competência para orientar os ritos de iniciação.

⁴⁹Tradução livre da autora. Em inglês no original: "African women have at times appeared as the custodians of 'tradition' and thus the agents of their own subordination (...)" (Rasing 2001: 13).

⁵⁰Tradução livre da autora. Em inglês no original: "ideas of childhood and adulthood that may not coincide with these concepts in the local societies studied" (*ibid.*: 2; 3).

imposição de modelos ocidentais aos africanos, através da ação dos missionários, do que da prática, *per se*, dos ritos iniciáticos.

Posição semelhante é partilhada por cientistas sociais africanas referidas por Arnfred (2001) na sua obra *Sexuality and Gender Politics in Mozambique*. Esta autora cita Mama (1997) que, numa conferência realizada em 1996 com vista a analisar a aplicabilidade, em África, de conceitos básicos tais como “mulher”, “género” e “feminismo”, afirmou:

"A experiência das mulheres Africanas (...) indica que não podemos, de forma passiva, importar termos e conceitos desenvolvidos em outros locais e em condições políticas e sociais diferentes (...). A tarefa com que nos deparamos, entanto que intelectuais Africanas, é a de desenvolver as nossas próprias aplicações de teorias importadas e, de forma mais radical, a de assumir as nossas próprias realidades como ponto de partida para articular perspectivas ou, ainda, teorias de raiz que emanem organicamente das nossas preocupações e condições particulares⁵¹".

(Mama *apud* Arnfred 2001: 115)

Já para Oyewumi (s.d), também citada por Arnfred (2001), as categorias do género são insidiosas uma vez que "a mera análise de uma dada sociedade com base em constructos do género, por parte de cientistas sociais, tende a criar categorias do género⁵²" (Oyewumi *apud* Arnfred 2001: 115).

A questão do poder detido pelas mulheres ritualizadas acima referido por Rasing (2001) não parece encontrar eco na análise que Osório e Conceição (2013) fazem sobre o ensino ritual da sexualidade destinado, entre os Macua, a inculcar o poder masculino através do controlo do corpo feminino. Segundo estes autores, o conhecimento que permite às jovens iniciadas “manipular” o corpo do outro

não significa maior capacidade de controlo do seu corpo, antes pelo contrário, evidencia toda a preparação recebida para agradar: não ter medo do homem não se refere a um confronto com a dominação masculina, tendo, pelo contrário, como fim, a satisfação sexual do homem, porque é esse conhecimento do outro que lhe permite, através da submissão, ser mulher”.

(Osório e Macuácuá 2013: 353)

⁵¹Tradução livre da autora. Em inglês no original “The experience of African women across the region indicates that we cannot just passively import terms and concepts that have been developed elsewhere, under different social and political conditions. (...) The task we face as African intellectuals is that of developing our own applications of given theories, and more radically, of taking your own realities as the starting point for articulating perspectives, or even entirely new theories that emanate organically from our particular conditions and concerns” (Mama 1997 *apud* Arnfred 2001: 115).

⁵²Tradução livre da autora. Em inglês no original “Merely by analysing a particular society with gender constructs, scholars create gender categories” (Oyewumi s.d *apud* Arnfred 2001: 115).

4 CAPÍTULO: O SERVIÇO SOCIAL EM MOÇAMBIQUE

4.1. Breve enquadramento histórico da profissão em Serviço Social

O Serviço Social, “entanto conjunto de práticas profissionais e, especialmente, enquanto disciplina científica” (Núncio 2010: 21) é recente em Moçambique e, não obstante os esforços do governo no sentido de implementar um sistema de resposta às necessidades e problemas sociais que a sociedade moçambicana enfrenta, são praticamente inexistentes as fontes que, de forma consistente, apresentem o historial do Serviço Social de Moçambique. Por esse motivo, toda a informação constante deste subcapítulo resulta da análise de brochuras, de *curriculum* universitários e de documentos policopiados.

Em Moçambique, a primeira forma de trabalho social teve início em 1908. Na altura, os serviços da “Assistência Pública” introduzidos no país pela Administração Ultramarina Portuguesa visavam apoiar, monetariamente, pequenos grupos marginalizados e com problemas sociais. De natureza paliativa, o trabalho social era na época exercido por funcionários administrativos e por comissários da polícia, sem formação na área de serviço social. Data também desta época a ajuda assistencialista prestada por organizações religiosas, que estabeleciam a ligação entre a Igreja e o Estado.

Entre 1950 e 1961, na sequência da implementação da Lei da Descolonização, o trabalho social passa a ser entendido numa perspetiva de promoção social. Ligado ao Estado e com atuação nos hospitais e ao nível das comunidades, o serviço social de apoio a grupos vulneráveis passa a ser realizado por voluntários sociais, quadro que só se altera com a implantação, em 1962⁵³ da primeira escola de Serviço Social em Moçambique. Mantém-se, contudo, inalterável a perspetiva remedial do trabalho social, situação que se mantém até 1975, data da Independência deste país africano.

⁵³De acordo com o Relatório da *Austral COWI for the Health Systems 20/20 Project* (2010), agência tutelada pela *United States Agency for International Development* (USAID), “O primeiro curso autónomo para as funções de Técnicos de Ação Social realizou-se [em Moçambique] em 1983”.

Após a independência em 1975 e na sequência da saída maciça de quadros qualificados e, em particular, de académicos, foi encerrada a Escola de Serviço Social. A formação de técnicos básicos de ação social fica a cargo do então Ministério da Saúde e dos Assuntos Sociais que, em 1975, forma os primeiros cem Agentes de Trabalho Social. O Estado moçambicano passa a conduzir o processo de desenvolvimento social e económico com base numa abordagem socialista. Num contexto de uma economia altamente centralizada, que caracteriza os primeiros dez anos pós-independência, tem início a era da não institucionalização e, não obstante o Estado assumir a responsabilidade pelo Serviço Social, passa a competir ao cidadão, individual e coletivamente, contribuir para o seu bem-estar, o bem-estar das respetivas famílias e das comunidades em que se encontra inserido.

A viragem para uma economia de mercado, a partir de 1986, acompanhada de uma maior descentralização administrativa, a par da assinatura do Acordo de Paz que em 1992 põe termo a dezasseis anos de guerra civil constituem-se como fatores que impulsionam a reformulação das políticas sociais em Moçambique e a transição de uma perspetiva institucional para uma visão mais ampla e não institucionalizada do Serviço Social. Assim, e porquanto o Estado continue a chamar até si a responsabilidade de proteger os grupos mais vulneráveis e a de integrar as forças sociais no desenvolvimento do sistema social, passa a ser possível a adoção e a implementação de políticas sociais a nível local.

O acordo de paz, assinado em 1992, pôs termo a uma guerra civil que provocou a destruição do tecido social e de infraestruturas económicas e sociais agravando, conseqüentemente, os índices de pobreza das populações. Para fazer face aos problemas provocados pela guerra e às medidas de reajustamento socioeconómico, o governo de Moçambique aprovou, em 1998, a “Política da Acção Social”⁵⁴ que estabelece os princípios e estratégias para a implementação do programa do governo no domínio da ação social. Este programa tem por principal objetivo a redução dos problemas sociais resultantes da pobreza e da exclusão social.

⁵⁴Ministério da Mulher e da Acção Social (2012).

4.2. Do *curriculum* à prática

Por forma a colmatar a manifesta carência de técnicos superiores qualificados de Serviço Social que “promovam não só a implementação das políticas sociais do Governo ao longo do País, mas também enquadrem, dinamizem, capacitem e melhorem as estruturas existentes, na defesa da igualdade, solidariedade, justiça social e dinamização da cidadania participativa” (Amaro 2012), o Instituto Superior das Ciências da Saúde, em parceria com o Ministério do Género, Criança e Acção Social (MGCAS) e com a assistência técnica e financeira do UNICEF, da Embaixada da Irlanda, e da Santa Casa da Misericórdia de Lisboa, administrou a primeira licenciatura em Serviço Social em Moçambique.

Este curso, que constitui “uma área nova, sem prejuízo do reforço e valorização da formação básica e média em acção social já existentes” (*id.*), tem por objetivos gerais:

“formar Assistentes Sociais de nível Superior, licenciados, com competências pessoais, técnico-científicas, humanistas, éticas e culturais, de administração e gestão, de docência e investigação, para melhorar de forma qualitativa e quantitativa a promoção e a prestação de cuidados de acção social e saúde às populações mais desfavorecidas”.

(Amaro 2012)

Uma vez dotados de conhecimentos teóricos e possuidores das competências práticas, estes profissionais estarão aptos para exercer a atividade de Técnico Superior de Serviço Social “num leque alargado de entidades públicas, privadas ou do sector social, de complexidade variada e nos diferentes níveis de intervenção, local, distrital, provincial e nacional” (*id.*), nomeadamente:

- Em hospitais centrais ou especializados, hospitais gerais ou militares, centros de saúde e/ou de reabilitação, ou ainda em unidades de cuidados continuados;
- Orfanatos, infantários, lares de terceira idade, escolas e centros de educação especial;
- Centros de acolhimento de pessoas portadoras de deficiência, de orientação e de formação profissional ou de reinserção social;
- ONG’s e instituições privadas de solidariedade social;

- Prisões; e
- Ensino e Investigação em Instituições do Ensino Médio e Superior.

Reconhecendo a necessidade premente de contribuir para o aumento dos níveis de escolaridade dos profissionais de Serviço Social, bem como o de promover a investigação científica e aplicada nesta área, a Universidade Eduardo Mondlane decidiu igualmente introduzir o curso de licenciatura em Serviço Social.

Com uma formação inicial prevista de quatro anos para obtenção do grau de licenciatura, a Universidade Eduardo Mondlane pretende, com este curso, “manter o desenvolvimento equilibrado das vertentes científicas e profissional como uma característica central da formação em Serviço Social” (Teles coord. 2012: 3) propondo, para o efeito, uma estrutura que “compreenda um ciclo de formação geral e de iniciação aos fundamentos teóricos e metodológicos, e outro de formação mais aplicada dos saberes do Assistente Social” (*id.*).

II PARTE – METODOLOGIA

5 CAPÍTULO: METODOLOGIA DE INVESTIGAÇÃO DO PARADIGMA QUALITATIVO

5.1. Dificuldades e delimitações do estudo

Uma das dificuldades em evidência neste estudo prende-se com o confronto com a alteridade sociocultural da sociedade moçambicana. Com efeito, e, não obstante ter vivido em Moçambique na infância e ter regressado ao país há quatro anos, no âmbito do exercício de funções de docência, estar a realizar a investigação a partir de um continente e país, que apresenta uma realidade sociocultural muito diferente da portuguesa constituiu um enorme desafio. O desconhecimento em absoluto da temática e a escassa documentação disponível para consulta, bem como o reduzido número de trabalhos de investigação elaborados traduziram-se igualmente em dificuldades que determinaram a permanente reformulação das trajetórias desta investigação.⁵⁵

Essa reformulação afetou o calendário das atividades planificadas fazendo com que o período de tempo disponível para os(as) participantes permanecerem em Maputo, local onde iriam ser conduzidas as entrevistas, ter sido demasiado curto. Por outro lado, seria impraticável realizar as entrevistas nos locais de origem, para onde, entretanto, estes(as) intervenientes haviam regressado, em virtude da grande extensão do país e a dispersão dos(as) participantes no estudo.

Por último, mas de grande relevância, destaca-se a dificuldade da definição clara e objetiva do objeto de estudo, em resultado, em grande parte, da reticência demonstrada pelos(as) entrevistados(as) em abordar determinados aspetos, tidos como tabu, face à natureza secretiva dos ritos de iniciação. Este aspeto em particular, ditou o reajuste do quadro temporal, com prejuízo do foco na procura de soluções alternativas para os problemas enfrentados.

⁵⁵ Um outro obstáculo a realçar teve que ver com a dificuldade de cumprimento do cronograma, em resultado de constrangimentos externos, e por isso fora do controlo da mestrandia, decorrentes da inconsistência do fornecimento de energia elétrica e da disponibilização irregular e não fiável dos serviços de Internet.

5.2. Pressupostos éticos

Foi obtido o parecer do Conselho Científico da Universidade Aberta, no âmbito da aprovação formal do projeto, no qual estão definidos os pressupostos éticos. A dissertação foi realizada em conformidade com os padrões de integridade científica constantes do *European Code of Conduct for Research Integrity* da *European Science Foundation*, em estrita observância dos princípios nele plasmados. Particular atenção foi dada à "honestidade (...) fiabilidade e rigor (...) objetividade (...) imparcialidade e independência (...) transparência e comunicação aberta (...) cuidado e respeito (...) equidade ..." (Fundação para a Ciência e Tecnologia s.d: 7).

Procurou-se evitar erros metodológicos; tentou-se, tanto quanto possível, proceder à correta interpretação dos dados e demais informações recolhidas e, ao nível de integridade individual, manter uma conduta responsável, pautada pela honestidade intelectual, pela "transparência nos conflitos de interesse (*ibid.*: 3) e pela proteção dos participantes neste estudo.

Foram omitidos determinados conteúdos dos objetivos da dissertação, por forma a se evitar que o conhecimento total dos mesmos afete a veracidade das conclusões. Tentou-se, tanto quanto possível, garantir "uma total honestidade nas relações estabelecidas com os participantes" (Carmo e Ferreira 2008: 283) e ultrapassar os dilemas éticos que surgirem com isenção, imparcialidade e uma atitude reflexiva.

Na estrita observância dos princípios éticos aplicáveis às Ciências Sociais foi estabelecido um acordo, sob a denominação de consentimento informado, com todos os(as) entrevistados(as). Este acordo inclui:

- o título da pesquisa preliminar;
- visto tratar-se de um trabalho de pesquisa efetuado por um estudante, os nomes dos orientadores;
- os dados do estudante designadamente o seu nome e os dados da instituição de ensino a que está vinculado e, igualmente, um resumo breve, dos objetivos da pesquisa; e

- os procedimentos a adotar.

De uma forma geral, tentou-se respeitar e garantir os direitos dos que, voluntariamente participaram neste estudo.

5.3. Método, técnica e instrumentos de recolha de dados

5.3.1. Paradigma qualitativo ou fenomenológico

O paradigma qualitativo é utilizado na recolha e análise de dados qualitativos obtidos, principalmente, através de inquéritos por entrevista. Procura-se, no âmbito deste paradigma, não só entender de forma holística um dado fenómeno e as causas que estão na sua origem como também tornar inteligíveis os significados que as pessoas atribuem às suas ideias, crenças e ao seu modo de vida, ou seja, “compreender a conduta humana a partir dos próprios pontos de vista daquele que actua” (Carmo e Ferreira 2008: 195). De acordo com Reichardt e Cook (1986), “o paradigma qualitativo postula uma concepção global fenomenológica, indutiva, estruturalista, subjectiva e orientada para o processo (...)” (Reichardt e Cook *apud* Carmo e Ferreira 2008: 195).

Dada a natureza do presente trabalho, optou-se pela lógica do tipo indutivo, que permite desenvolver e generalizar uma teoria com base em observações singulares, obtidas a partir de pequenas amostras da população alvo do estudo.

De acordo com Gil (2008), a pesquisa consiste no “processo formal e sistemático de desenvolvimento do método científico (Gil 2008: 27). Partindo-se do pressuposto de que o principal objetivo da pesquisa é o de “descobrir respostas para problemas mediante o emprego de procedimentos científicos (*id.*), pretende-se, neste capítulo, identificar as operações mentais e técnicas mais apropriados à verificação dos pressupostos, geral e específicos, estabelecidos para esta dissertação.

Um trabalho de investigação integra, impreterivelmente, uma fase metodológica, ou seja,

“um conjunto concertado de operações que são realizadas para atingir um ou mais objectivos, um corpo de princípios que presida toda a investigação organizada, um conjunto de normas que permitem seleccionar e coordenar as técnicas”

(Grawitz *apud* Carmo e Ferreira 2008: 193).

Partindo-se do princípio de que, quer a avaliação, quer a percepção são geralmente subjetivas, tendo ainda em consideração que o presente estudo tem por objetivo primeiro avaliar a percepção que os finalistas dos cursos de licenciatura em Serviço Social do ISCISA e da UEM possam ter sobre uma eventual correlação entre os ritos de iniciação femininos praticados pelo grupo etnolinguístico Macua e o casamento prematuro, optou-se pela metodologia de investigação do paradigma qualitativo.

Com efeito, a relevância deste método “reside precisamente na sua capacidade de tornar centrais as subjectividades que são enunciadas pelos(as) investigados(as) e as experiências e interpretações que estes(as) fazem da realidade social, com a qual interagem continuamente” (Neves 2012: 5). Por outro lado, este método privilegia “a descrição e compreensão dos fenómenos a partir dos seus próprios contextos” (Pancer *apud* Neves 2012: 5). Acresce, ainda, o facto de permitir “conhecer as razões profundas de um fenómeno cuja manifestação quantitativa se conhece já” (Rocha-Trindade 1995: 109), mas sobre o qual existem poucos recursos documentais visando explicar a génese e a natureza íntima dos mesmos.

5.3.2. Instrumentos de recolha de dados

Os instrumentos de recolha de elementos resultaram “diretamente dos dados recolhidos” (Carmo e Ferreira 2008:198); incluíram a “transcrição de entrevistas (...) [e de] documentos escritos” (*id.*). Estes dados foram criteriosamente selecionados por forma a tentar garantir que os mesmos fossem rigorosos, em conformidade com os conceitos de fiabilidade e de validade definidos por Bell (2008). De acordo com esta autora, “A fiabilidade de um teste ou de outro processo de recolha de dados consiste na sua capacidade de fornecer resultados semelhantes sob condições constantes em qualquer ocasião” (Bell 2008: 97). Por outro lado, um método só se revela válido quando e se “mede ou descreve o que supostamente deve medir ou descrever” (*ibid.*: 98).

Neste sentido, a nossa opção recaiu, numa primeira fase, na pesquisa bibliográfica, “desenvolvida a partir de material já elaborado, constituído principalmente de livros e artigos científicos” (Gil 2008: 50). Esta técnica foi escolhida em virtude de

oferecer os “meios para definir, resolver, não somente problemas já conhecidos, como também explorar novas áreas onde os problemas não se cristalizaram suficientemente” (Manzo *apud* Marconi e Lakatos 2003: 183) e por permitir “o reforço paralelo na análise de (...) pesquisas ou manipulação de (...) informações” (Trujillo *apud* Marconi e Lakatos 2003: 183).

Pelo facto de a descrição possibilitar a recolha de “opiniões, atitudes e crenças de uma população” (Gil 2008: 28) e, simultaneamente, permitir “descobrir a existência de associações entre variáveis” (*id.*), optou-se, de entre os três níveis de pesquisa propostos por Selltiz *et al.* (1967) pelo estudo descritivo.

Numa segunda fase, a nossa preferência incidiu no inquérito por entrevista a dois grupos (lecionados a partir do Instituto Superior de Ciências de Saúde e da Universidade Eduardo Mondlane), constituídos, cada um deles, por seis estudantes finalistas da licenciatura em Serviço Social. Os testemunhos provenientes do Instituto Superior de Ciências de Saúde eram, na totalidade, provenientes de zonas rurais. Contrariamente, os testemunhos da Universidade Eduardo Mondlane são essencialmente urbanos. Considerou-se que esta variável seria útil para aferir em que medida esta dicotomia poderia influenciar o olhar destes finalistas sobre a realidade social e cultural de Moçambique e, sobretudo, de que forma conciliariam o conflito entre a cultura e os direitos da criança/jovem/mulher, em geral e, em particular, nos casos em que “o silêncio social e institucional neutraliza a legalidade” (Osório e Macuácuá 2013: 153).

A escolha do inquérito por entrevista foi imposta pelo facto de o inquérito, entanto que “um conjunto de actos e diligências destinados a apurar alguma coisa” (Carmo e Ferreira 1998: 139) possibilitar a recolha sistemática de dados, para posterior comparação. Por outro lado, a grande adaptabilidade da entrevista, permitiu ao mestrando “explorar determinadas ideias, testar respostas, investigar motivos e sentimentos” (Bell 2008: 137). Ademais, a “forma como determinada resposta é dada (o tom de voz, a expressão facial, a hesitação, etc.) pode transmitir informações que uma resposta escrita nunca revelaria” (*id.*).

Após obtenção do consentimento prévio, as entrevistas foram gravadas e o seu teor posteriormente transcrito. As afirmações utilizadas como citações foram verificadas pelos(as) entrevistados(as) antes de se dar início ao processo de redação do trabalho. Pretendendo-se que os(as) entrevistados(as), dentro do tema do estudo, discorressem sobre assuntos que, para eles, fossem relevantes, a entrevista teve uma "estrutura flexível, que garanta que todos os tópicos considerados cruciais serão abordados" (*ibid.*: 141). A intenção é a de se conseguir eliminar "alguns problemas das entrevistas sem qualquer estrutura" (*id.*).

5.3.3. "Grounded Theory"

Chegado a este ponto, importa definir as técnicas, ou seja, "os procedimentos operatórios rigorosos, bem definidos" (Carmo e Ferreira 2008: 193) que melhor se adaptam aos objetivos do presente estudo.

Segundo Ruas (2017), esta técnica, também designada por Teoria Sustentada de Dados, e alicerçada no método indutivo, permite efetuar "de forma contínua e sistemática, a recolha e a análise de dados e de informação que se vai obtendo de um determinado processo de investigação" (Ruas 2017: 120). Permite, ainda, recorrer a todas as técnicas de recolha de dados, com vista a recolher o máximo de informação sobre um dado fenómeno. A análise comparativa da informação gerada pode então ser utilizada para se "confirmar ou rejeitar as hipóteses colocadas, e criar teorias sobre a temática em estudo, sustentada nesses dados e informação" (*id.*).

Pela sua extrema versatilidade, esta técnica adequa-se ao presente estudo, uma vez que permite que se inicie a investigação sem que se estipule a metodologia a adotar e o número ou o tipo de pessoas que irá constituir o grupo-alvo.

5.3.4. Seleção dos(as) participantes

"Patton (1990) afirma que provavelmente nada põe tão bem em evidência a diferença entre métodos quantitativos e métodos qualitativos como as diferentes lógicas que estão subjacentes às técnicas de amostragem. A investigação quantitativa tem por base amostras de maiores dimensões selecionadas aleatoriamente, enquanto a investigação qualitativa tipicamente focaliza-se em amostras relativamente pequenas, ou mesmo casos únicos, selecionados intencionalmente".

(Carmo e Ferreira 2008: 209)

Tendo em conta os critérios definidos em função dos objetivos deste estudo, foram selecionados, de entre um universo, entendido como “o conjunto de elementos abrangidos por uma mesma definição” (*id.*), setenta e seis elementos que constituem a dimensão da amostra.

Todos estes elementos têm “uma ou mais características comuns a todos eles, características que os diferenciam de outros conjuntos de elementos” (*id.*), designadamente o facto de serem estudantes dos dois primeiros cursos de licenciatura em Serviço Social lecionados em Moçambique desde 1975. De entre este universo, quarenta são estudantes do ISCISA e trinta e seis da UEM. Foram automaticamente eliminados os que revelaram indisponibilidade de tempo.

Participaram neste estudo doze estudantes, seis de cada uma das instituições de ensino superior acima referidas “que constituem a amostra [que representa] a população a partir da qual foram seleccionados” (*id.*) e que foi coincidente com a saturação da informação.

Foi feita uma primeira abordagem em que se realizaram doze entrevistas e, após uma análise contínua e sistemática, recorrendo à referida técnica “Grounded Theory”, sentiu-se necessidade de recolher informação adicional e de aprofundar certas questões, ambas de importância fulcral para o estudo. Desta forma, voltou-se aos(as) entrevistados(as) que haviam participado no primeiro inquérito por entrevista. Isto ocorreu numa altura em que estes(as) estavam de férias e muitos haviam viajado para as suas zonas de origem, o que determinou o reajuste do total de participantes para oito elementos - quatro do ISCISA e quatro da UEM, todos finalistas do primeiro curso de licenciatura em Serviço Social - lecionado em Moçambique após a independência.

A partir do nosso interesse “em estudar apenas determinados elementos pertencentes à população, de características bem recortadas” (*ibid*: 218), optou-se pela técnica de amostragem não probabilística por conveniência.

5.4. Breve caracterização sociodemográfica

Dos oito intervenientes, quatro são do sexo feminino e os restantes quatro são do sexo masculino. Apesar deste equilíbrio intencional, gostaríamos de realçar o facto do universo por sexo, entre estas duas instituições de ensino superior, ser bastante diferente. Ou seja, a maioria dos alunos finalistas da primeira licenciatura em Serviço Social do ISCISA são do sexo masculino e na UEM são maioritariamente do sexo feminino. Esta diferença pode decorrer do facto de nas zonas rurais as famílias investirem na educação das crianças do sexo masculino, em detrimento das do sexo feminino. E por isso, regra geral, são os que acabam por ter acesso ao ensino politécnico e superior estatais. Na UEM, a predominância do sexo feminino pode ser explicada pelo facto de estes alunos serem provenientes de zonas urbanas do sul do país onde, segundo Arnfred (2011), os ritos desapareceram virtualmente, em resultado “dos processos de modernização ocorridos nos últimos cem anos afetando diferentes partes do país de diferentes formas”⁵⁶ (Arnfred 2011: 41). Este predomínio do sexo feminino pode ser interpretado à luz do que Núncio (2010) denomina por perfil feminino do serviço social. Esta autora refere que:

“Este perfil feminino do Serviço Social tem raízes na divisão sexual do trabalho e na diferenciação dos papéis do género. Na verdade, as práticas femininas tiveram, desde sempre, associadas a uma dimensão expressiva, consubstanciada no trabalho de cuidado aos elementos mais vulneráveis, tanto da família, quanto do grupo social envolvente – as crianças, os idosos e os doentes – e no trabalho de reprodução dos valores e da identidade familiar e social”.

(Núncio 2010: 62)

Em relação aos grupos etnolinguísticos de pertença, verificou-se que três intervenientes são Macua e os restantes, Tsonga⁵⁷, Sena⁵⁸/Changana, Manhembane⁵⁹, Mtsua⁶⁰ e Chope⁶¹. Por forma a se manter o anonimato e o sigilo da investigação, foram atribuídos nomes fictícios aos participantes.

⁵⁶Tradução livre da autora. Em inglês, no original: “by processes of modernization over the last 100 years, affecting different parts of the country in different ways” (Arnfred 2011: 41)

⁵⁷Grupo etnolinguístico do sul de Moçambique.

⁵⁸Grupo etnolinguístico de Sofala, centro do país.

⁵⁹Grupo etnolinguístico de Inhambane, sul do país.

⁶⁰Grupo etnolinguístico de Maputo, sul de Moçambique.

⁶¹Grupo etnolinguístico de Inhambane, sul de Moçambique.

Tabela 6.2: Dados sociodemográficos dos participantes

| DADOS SOCIODEMOGRÁFICOS DOS INFORMANTES | | | | | | | | |
|--|-----------|-----------|--------|---------------|------------|--------|--------|-----------|
| | ISCISA | | | | UEM | | | |
| | André | Luís | Inês | Joana | Ernesto | Ana | João | Beatriz |
| Idade | 26 | 24 | 51 | 29 | 25 | 21 | 30 | 22 |
| Naturalidade (provincia) | Lichinga | Inhambane | Pemba | Gaza | Inhambane | Maputo | Maputo | Nampula |
| Grupo Etnolinguístico | Macua | Tsonga | Macua | Sena/Changane | Manhembane | Mtsua | Chope | Macua |
| Religião | Muçulmana | Católica | Cristã | Cristã | Cristã | Cristã | Cristã | Muçulmana |
| Familiarizado com os ritos iniciáticos femininos praticados pelos Macua? | SIM | SIM | SIM | SIM | SIM | SIM | SIM | SIM |

Fonte: Elaboração própria (2017)

Note-se, contudo, que o participante Joana se identificou como pertencente a dois grupos etnolinguísticos distintos, o Sena e o Changane, não obstante ser natural de Gaza, onde a etnia mais representativa é a Changana. Tal resulta do facto de o pai ser Sena e a mãe Changana. Quando questionada com qual das etnias se identificava mais, respondeu: - “que se sentia confortável com ambas, não se verificando ascendência de nenhuma das duas...” - por isso mesmo, decidimos considerar os dois grupos na sua identificação.

Quanto à idade, constatou-se que três dos intervenientes do ISCISA estão no grupo etário entre os 24-30 anos de idade e um participante com uma faixa etária muito mais velha: com 51 anos de idade.

No grupo da UEM, dois intervenientes têm menos de 24 anos (21 e 22 anos) e os restantes dois estão na mesma faixa etária dos 24-30 anos.

Desta população, cinco declararam serem cristãos, um afirmou professar a religião católica e dois a muçulmana.

Constatou-se que a totalidade dos alunos do ISCISA provinham de zonas rurais. Estes alunos tinham trabalhado em instituições do Estado como técnicos médios de Serviço Social e sido transferidos para Maputo, a fim de completarem o curso superior para posterior integração nos quadros do Estado.

De entre os alunos da UEM, um entrevistado era originário de uma zona urbana do norte do país, um de Inhambane, e os restantes dois de Maputo, capital de Moçambique e todos provinham do ensino secundário.

6 CAPÍTULO: ESTRATÉGIA DA ANÁLISE

Em meados do século XX, Berelson (in Bardin 1977) definiu Análise de Conteúdo “como uma técnica de investigação que permite fazer uma descrição objectiva, sistemática e quantitativa do conteúdo manifesto das comunicações, tendo por objectivo a sua interpretação” (Carmo e Ferreira 2008: 269). Nesta definição é patente a importância que na altura se atribuía à quantificação e as “condições normativas limitativas de funcionamento da análise de conteúdo” (Bardin 1977: 20) da época.

Atualmente, entende-se por Análise de Conteúdo, como “um conjunto de técnicas⁶² de análise das comunicações” (*ibid.*: 33) que, em resultado dos questionamentos e dos enormes avanços ocorridos nesta área, desloca a sua ênfase para a formalização das relações entre temas, por forma a melhor traduzir a estrutura dos textos e coloca em evidência a inferência, procedimento intermédio que segundo Carmo e Ferreira (2008) entre a descrição e a interpretação que permite a passagem explícita e rigorosa de uma à outra etapa.

Conforme anteriormente referido, a necessidade de se aprofundarem certos aspetos obrigou a que se procedesse a um segundo inquérito por entrevista, para o qual oito testemunhas, quatro do ISCISA e outros quatro da UEM, mostraram disponibilidade para participar e falar mais abertamente sobre questões de detalhe consideradas tabu.

A entrevista foi dividida em duas partes. A primeira, era constituída por perguntas de facto, visando obter respostas “a questões concretas, tangíveis, fáceis de precisar” (Marconi e Lakatos 2003: 208) e tinha por objetivo confirmar os dados sociodemográficos dos(as) alunos(as) entrevistados(as), principalmente, o sexo, a etnia e a zona de origem a fim de se tentar estabelecer de que forma estes parâmetros poderiam influenciar a perceção que os participantes tinham do tema em estudo.

A segunda parte da entrevista era constituída por perguntas abertas, que permitem ao participante “responder livremente, usando linguagem própria, e emitir opiniões” (Marconi e Lakatos 2003: 204).

⁶²Segundo Bardin, este conjunto de técnicas não deve ser entendido como um instrumento, mas como “um único instrumento marcado por uma grande disparidade de formas e adaptável a um campo de aplicação muito vasto: as comunicações” (Bardin 1977: 33)

III PARTE: APRESENTAÇÃO DOS RESULTADOS

7. CAPÍTULO: DISCURSOS SOBRE OS RITOS DE INICIAÇÃO FEMININOS MACUA

7.1. Ritos: familiarização e persistência

Para apurar a relação dos entrevistados com os rituais iniciáticos, procurou-se analisar a sua relação com estes. Nesse contexto, e questionados se estariam familiarizados(as) com os ritos de iniciação femininos praticados pelo grupo etnolinguístico Macua, todos os estudantes responderam afirmativamente. Pelos discursos percebemos que havia um conhecimento concreto dos ritos de iniciação femininos praticados pela etnia Macua. Isto, ou por razões de pertença à etnia, ou por acompanhamento, com interesse, a debates e a denúncias veiculadas pelos meios de informação sobre o tema.

Houve ainda discursos que davam a perceber existir um conhecimento indireto, através de familiares ou *quando afirmaram ter convívio com raparigas que fizeram os ritos de iniciação*.

“Sim, pois convivo com raparigas que fizeram os ritos de iniciação seja por vontade própria ou por obrigação da família” (Ana)

“Sim, pois, é uma prática que acontece com muita frequência na família do meu pai” (Beatriz)

Por seu turno, o André, a Inês e o Luís declararam, por iniciativa própria, terem sido submetidos aos ritos de iniciação. O facto de os restantes participantes nada terem dito a esse respeito não permite, à partida, tirar qualquer ilação uma vez que essa omissão poderá decorrer da resistência em abordar um assunto tabu com um estrangeiro – entendido, neste contexto, tanto como uma pessoa não moçambicana, como uma pessoa que, mesmo sendo moçambicana, não faz parte do grupo etnolinguístico dos intervenientes ou que não é iniciada.

A persistência da prática dos ritos de iniciação femininos, em geral e, em particular, os Macua, foi explicada pela totalidade dos testemunhos como resultando da necessidade de as famílias e das comunidades garantirem que a jovem adquira conhecimentos visando prepará-las para o seu futuro papel conjugal. Este objetivo fundamental dos ritos de iniciação femininos praticados pelos Macua está patente nos seguintes discursos:

“Visam educar a rapariga no que tange a sexualidade, e como ela deve [a rapariga] deve-se comportar na vida sexual” (João)

“Têm um papel importante pois ensinam [à rapariga] como se comportar sexualmente, tendo impacto direto na manutenção do casamento” (Luís)

“ensinar a rapariga a manter melhor o relacionamento no casamento” (André)

“A mulher é instruída (...) como deve receber o marido no ato das relações sexuais” (Inês)

“Fala-se muito da tradição..., mas o que eu acho é que... bem... o importante, o mais importante nos ritos dos Macua é transmitir conhecimentos sobre a sexualidade porque esta é uma questão muito importante para que ela possa ser escolhida para casar” (Joana)

Deduz-se, ainda, pelo discurso de dois depoimentos, que quer a jovem, quer a sua família têm plena consciência da dificuldade em casar uma filha – entenda-se aqui “arranjar um marido” - que esteja interessado em desposar uma jovem não iniciada.

“as meninas sabem que não conseguem arranjar marido se não forem aos ritos” (Joana)

“mesmo aqueles pais com mais estudos... que já viajaram muito... podem ser mais modernos, mas sabem que a melhor maneira de casar bem a menina é mandá-las para os ritos” (Ernesto)

O facto de todos os participantes terem referido a aprendizagem sexual da jovem iniciada como constituindo o principal motivo pelo qual estes continuam a ser praticados parece contrariar o discurso de membros de direções províncias e distritais de educação, dos mestres e das matronas os quais, segundo Osório (2014), afirmam que “Foram retiradas dos ritos todas as informações sobre vida sexual, mantendo apenas o «ensino do bom comportamento»” (Osório 2014: 10). A título de esclarecimento, esta autora explana que, no contexto dos ritos de iniciação, o conceito de «bom comportamento» “tem a ver para estas pessoas com o respeito, a obediência e a disciplina” (*id.*).

7.2. Papel dos ritos na construção das identidades sexual e de género

7.2.1. Identidades sexual e de género

A primeira função normativa dos ritos referida pelos participantes é a relativa à construção das identidades sexuais e de papéis de género das(os) jovens iniciados com vista a consolidar o processo de integração do individual no coletivo.

Depreende-se, conseqüentemente, pelo discurso dos intervenientes que os ritos de iniciação praticados pelo grupo etnolinguístico Macua constroem, num único

momento, a identidade sexual, que nos remete para o exercício da sexualidade, e a identidade de género, que implica o reconhecimento como pertença ao masculino ou ao feminino, em função do sexo.

Fica, conseqüentemente implícito que os ritos de iniciação femininos Macua têm como objetivo educar a jovem menina para a sexualidade, principalmente na sua vida conjugal, ou seja, o que se percebe é que há aqui uma maior importância dada à sexualidade do cônjuge num discurso moralista (referido pela expressão *comportar*) mais do que uma sexualidade do indivíduo (da própria jovem). Paralelamente, há um espaço dado à preservação da tradição, associada à honra da mulher em cumprir com a sua função e por isso mesmo valorizada na comunidade, tal como se pode aferir pelo discurso destes intervenientes:

“[os ritos] visam educar a rapariga no que tange a sexualidade, e como ela deve se comportar na vida conjugal” (João)

“os ritos têm a ver com a preservação da tradição, e a mulher passa a ser valorizada podendo desta forma honrar a sua família” (Ana)

“[os ritos] têm a ver com a preservação da tradição (...) a mulher é instruída a puxar os pequenos lábios, ou seja, alongamento dos pequenos lábios, também como deve receber o marido no actos das relações sexuais assim como o homem deve fazer a circuncisão e ter o poder de marido perante a esposa.” (Inês)

Subentende-se, da resposta de João, que a rapariga deverá adquirir nesse processo, saberes e competências técnicas que lhe permitam proporcionar prazer sexual a um futuro potencial marido.

Por outro lado, a resposta de Ana aparenta denotar uma certa falta de reflexão sobre o facto de as jovens serem normalmente iniciadas entre os 8 e 12 anos de idade não podendo, conseqüentemente, ser consideradas legal e fisiologicamente mulheres. Assim, e porquanto esta participante refira a *“manutenção da tradição”*, não o faz num contexto mais alargado das múltiplas funções dos ritos de iniciação femininos, mas sim de uma perspectiva redutora, de valorização da *“mulher”* apenas e quando ela se restringe ao papel e estatuto que a comunidade lhe confere.

O discurso de Inês reforça o de Ana no respeitante à *“manutenção da tradição”* e acrescenta um elemento novo, designadamente a referência às *othuna*. Achou-se pertinente referir que foi precisa muita coragem da parte de Inês para abordar esta questão tabu uma vez que, como iniciada, tem plena consciência que este assunto

não deve ser discutido com uma pessoa que não pertença ao grupo. Esta questão do secretismo em torno dos ritos iniciáticos constitui, segundo Osório e Macuáua (2013) um dos marcos do simbolismo dos ritos destinados “a conferir imobilidade ao modelo e às instituições culturais” (Osório e Macuáua 2013: 205) e está diretamente relacionado com a manutenção:

“de papéis e funções sociais inquestionáveis, nomeadamente a divisão sexual do trabalho (...) o incontornável «respeito» pelos mais velhos e pelas tradições, a educação para o «não exercício de cidadania» (deveres anti direitos) (...) a instrumentalização e a mercantilização feminina e matrimonial e a reprodução da violência e da obediência como mecanismos de controlo da ordem social”

(*id.*)

Retomando a questão das *othuna* importa, também, a título de esclarecimento, referir que o alongamento dos pequenos lábios vaginais, parte integrante do processo de pré-ritualização, antecede os ritos de iniciação femininos, tendo início por volta dos 8 anos e, por vezes, mais cedo sem que à criança seja explicada a utilidade de tal prática. De acordo com Osório e Macuáua “a dor que a acompanha é percebida pelas crianças como um exercício de extrema violência, a qual é reforçada nos ritos com a obrigatoriedade de exposição das *othuna*” (*ibid.*: 348). Segue-se, já durante os ritos, o ensino de como as manipular – ou seja, de como os manter normalmente inseridos dentro da vagina e como de lá os retirar– de forma a seduzir o seu futuro esposo. A esta prática também está associada o *maseseto*⁶³ constituindo, ambas, marcadores da identidade sexual a serem apreendidas pelas jovens iniciadas nos ritos.

7.2.2. Divisão sexual do trabalho

Neste subcapítulo procurou-se entender se os participantes estabeleciam uma relação entre os processos de construção de identidades de género e a divisão sexual do trabalho, no contexto dos ritos de iniciação femininos praticados pelo grupo etnolinguístico Macua.

⁶³ *Maseseto*: designação atribuída a uma espécie de dança feminina praticada por alguns subgrupos Macua que “nos ritos femininos, se confunde entre a exibição do erotismo para seduzir o homem e uma prática ritualística de aprendizagem de movimentos sexuais por parte da mulher” (*ibid.*: 194).

Todos os elementos responderam afirmativamente tendo, contudo, André e Luís manifestado o seu desacordo com tal aprendizagem:

“Bem, eu acho que sim, existiu essa... eu acho que na transmissão desses conhecimentos, de certa forma [os ritos] acabam criando essa divisão; na minha opinião... porque até um certo ponto, as questões culturais, há sempre essa tendência da divisão dos papéis. Existem certas atividades que sejam para as mulheres assim como atividades para os homens, mas eu não concordo com isso porque parto do pressuposto que qualquer um pode desempenhar qualquer uma atividade que seja” (André)

“Essa questão da legitimação da dominação masculina... também, pauta-se por isso na medida em que dizem que todas as tarefas de casa servem só para as mulheres enquanto que os homens poderão se dedicar mais a outras tarefas que sejam para garantir o sustento da família. Pode dar-se o caso de a pessoa se tornar desempregada... imaginemos que o homem esteja desempregado... não faz nada para garantir o sustento da casa. Acontece que a mulher é obrigada a fazer todas as atividades, cozinha e por aí em diante; como se não bastasse ter de inventar um negócio dentro de casa para garantir o sustento. Então, estaríamos diante dessa legitimação desse poder sobre as mulheres. O homem pode ter as suas responsabilidades, mas, como homem, não cumpre com elas e como as mulheres são submissas, praticamente, aos homens, acabam não obrigando com que o homem cumpra com a sua obrigação, porque por ele ter o domínio sobre a mulher, pode fazer ou não. Eu acho que existem líderes comunitários para tentar resolver essa situação, mas dificilmente isto se contorna. A tendência é sempre de incentivar que você, como mulher, deve sempre admitir, epá, ele é homem! Então, você [mulher] tem sempre de fazer um esforço de cuidar da casa” (Luís)

A questão da submissão da mulher ao domínio masculino foi também referida pelos seguintes integrantes:

“na identidade feminina as mulheres, a meu ver, são dotadas de ferramentas [nos ritos] que as tornam submissas e a aceitar como natural certos actos” (Ernesto)

“essas questões das identidades de género têm um impacto direto na manutenção do casamento (...) ensinam-lhes lá nos ritos que uma boa mulher deve obedecer ao marido, tratar da casa e dos filhos (...) eu penso que esses ensinamentos transmitidos como hei-me explicar? ... ensinam às mulheres que devem ser submissas ao homem ... esta é a minha opinião..., mas eu não concordo com isso” (Luís)

“Eu acho que os ritos de iniciação dos Macua, mas não só... eu acho que isso é ensinado nos ritos de outros grupos etnolinguísticos também.... (...) sim, os ritos de iniciação transmitem que há papéis diferentes para o homem e para a mulher (...) bem, eu não concordo. Os ritos ensinam isso, o homem é ensinado a ser o chefe de família, mas eu não concordo com essa opinião porque eu parto do pressuposto que qualquer um pode dar a sua opinião. Porque eu acho que uma mulher também pode ser chefe de família, pode tomar decisões muito importantes no seio da família ... eu acho que todos devem ter as mesmas obrigações numa casa ou num lar” (André)

“essa questão da divisão sexual do trabalho.... lá, nas zonas rurais não tem como contornar. Pode ser formada, pode trabalhar fora ..., mas quando chega a hora de fazer o jantar tem de ir fazer; não importa se está em reunião, tem de largar e ir fazer o jantar...(...) ela tem de considerar os seus papéis na família” (Inês)

Identificam-se, no discurso destes intervenientes dois aspetos centrais ligados ao processo ritual de construção de identidades de género: o respeito e a divisão sexual do trabalho.

A questão do respeito constitui uma das principais componentes dos ritos iniciáticos depreendendo-se, pelo discurso dos participantes que, ao invés de comportar noções de tolerância, de igualdade de direitos, o respeito pelo próximo e a inclusão, promovem e conferem direitos e deveres diferenciados ao homem e a mulher. De acordo com Osório e Macuácu (2013), “a aprendizagem do respeito [está] intimamente relacionada com a desigualdade entre homens e mulheres, sendo que o seu conteúdo tem claramente a ver com a herança cultural e as relações sociais de género” (Osório e Macuácu 2013: 330).

É neste processo de aprendizagem ritual do respeito e de construção de identidades no género que se ensina, aos rapazes “a prover, a engravidar e a proteger a mulher e os filhos [e] às mulheres são atribuídos os deveres de servir e cuidar” (*id.*), deveres esses que se traduzem e refletem na divisão sexual do trabalho assente nos atributos de cada um dos sexos: “ao homem provedor corresponde a mulher que produz as condições que asseguram o mandato masculino” (*ibid.*: 331).

7.3. O papel dos ritos no processo de construção da identidade grupal

O papel dos ritos de iniciação femininos praticados pelos Macua ao nível da manutenção e da reprodução da coesão sociocultural foi a segunda causa mais apontada pelos testemunhos para justificar a persistência desta prática.

“O rito praticado por este grupo etnolinguístico possui um carácter identitário e expressa os mecanismos sociais de herança e preservação da sua cultura (...) pelo seu carácter cultural, tem funções na manutenção da ordem cultural e social do grupo, a partir das suas representações” (Ernesto)

“Os indivíduos são submetidos a essas práticas para garantir o funcionamento das normas socialmente estabelecidas” (Beatriz)

Os mecanismos de construção da identidade grupal que estabelecem os aspetos de pertença os quais, a par da afirmação identitária e a forma como esta se exprime, tende a excluir os que delas não partilham, estão também presentes no seguinte discurso:

“as famílias têm medo de não serem aceites pela comunidade” (André)

Ainda neste contexto, fica patente, que os participantes têm consciência de que os ritos transmitem de forma direta ou indireta, a divisão social entre os grupos geracionais referidas por Genep (1960):

“[os ritos] transmitem os valores culturais e ensinam o respeito pelos seus parentes e anciãos” (André)

“as jovens... e também os jovens aprendem a respeitar a família e o mais velho.” (André)

Para a totalidade dos intervenientes, é através da morte simbólica da “não pessoa” que os ritos conferem à jovem iniciada a aquisição do estatuto de adultez e, simultaneamente inscrevem a aquisição do estatuto de membro da comunidade.

Esta dimensão dos ritos é particularmente presente no discurso de Luís e de Inês, os quais, ao longo de cerca de duas horas de entrevista, cada, reiteraram esta relação fundamental, esta dicotomia “não pessoa” versus “pessoa”, profano *versus* sagrado quando afirmam:

“eu fui submetido aos ritos... eu sou um ser humano” (Luís)

“eu fui ritualizada, eu sou uma pessoa... sim, eu sou uma pessoa” (Inês)

A correlação entre os ritos de iniciação femininos e a religião tradicional Macua referida por Martinez (2013) está também presente no discurso de Luís, consubstanciando o que Domingos (2011) designa por cosmovisão africana Bantu, ou seja, o “sentimento de colectivismo, o ritmo, a concepção sexual, a comunicação com a natureza, o culto dos antepassados” (Domingos 2011: 28). Este autor refere que no sistema de crenças africanas Bantu e, por analogia, dos Macua, o mundo dos mortos tem ascendente sobre o dos vivos pelo que os “mortos viventes” ou antepassados podem manifestar-se e interferir com os homens vivos, animais, árvores e seres inorgânicos. Neste contexto, a recusa da imposição à ou ao jovem da ritualização iniciática pode ser encarada pelo indivíduo Macua como capaz de provocar a ira dos antepassados e de atrair desgraças de toda a sorte.

“existe a crença de que se as crianças não forem aos ritos, isso pode provocar assim, por exemplo ... desgraça. Pode provocar doenças ou mesmo mortes... então as famílias preferem não correr esse risco” (Luís)

Em nenhum momento os participantes abordaram, por iniciativa própria, a questão das mudanças que Osório (2013) constatou nos ritos ao longo das duas últimas décadas, designadamente a crescente mercantilização dos mesmos. Com efeito, o pagamento de “quantias avultadas para a sua realização” (Osório 2014: 12) constitui um meio de se obter

um maior reconhecimento da comunidade facto que, segundo esta autora “demonstra que os ritos contribuem para reforçar as diferenças entre grupos sociais” (*id.*).

7.4. Casamento prematuro no contexto dos ritos de iniciação entanto que problema social

De conformidade com a legislação em vigor em Moçambique a menoridade termina aos 18 anos, sendo a partir dessa idade que o casamento é permitido. Ficou patente, pelo discurso dos participantes que todos eles têm conhecimento deste facto, mas que nenhum deles foi capaz de refletir sobre se uma união, consensual ou não, entre menores de 18 anos pode ser definida como casamento, conforme se deduz pelas considerações tecidas:

“Não só, [as meninas] também aprendem mais como lidar com os seus... as suas famílias, neste caso com as famílias que poderão constituir pois após terem contraído o casamento; não só os filhos e porque também nos ritos de iniciação ensinam-lhes como se envolver, como se relacionar com os seus parceiros..., a cuidar dos seus filhos... É através dos ritos que elas vão aprendendo. Os rapazes aprendem outras coisas... também, eu acho porque faz com que eles consigam desempenhar o seu papel com as suas futuras esposas” (André)

“[Depois dos ritos as meninas] passam a identificar-se mais como um outro tipo de pessoa, como uma pessoa já mais adulta e que pode contrair matrimónio ou pode passar a viver com alguém, casar-se ou relacionar-se com alguém no geral” (João)

“Existem casos em que os pais obrigam a menina a casar-se. Sim, isso também existe” (Luís)

O primeiro aspeto que sobressai dos excertos acima é que todos os intervenientes distinguem entre o que estes designam por “casamento prematuro”, ou seja, a união tradicional imposta pela família à jovem e a união voluntária de uma jovem menor de dezoito anos com um parceiro.

Nenhum deles se apercebeu, porém, que qualquer dos casos viola a lei, que define o casamento como a união singular e livre entre um homem e uma mulher maiores, ambos, de dezoito anos de idade e que, conseqüentemente, se o último caso pode ser considerado uma união prematura, o primeiro nem sequer deve ser considerado casamento, na medida em que a rapariga é forçada a unir-se a um homem que na maior parte das vezes é muito mais velho que ela.

Transversal ao discurso de todos os entrevistados, é a questão da aprendizagem da sexualidade durante os ritos de iniciação:

“Bem, na minha opinião [os ritos e os casamentos prematuros], até a um certo ponto podem estar ligados. Se as meninas não implementarem como deve ser o que aprenderam nos ritos, podem acabar contraindo casamentos prematuros, conforme eu havia dito, elas são ensinadas como lidar com os futuros maridos, parceiros neste caso, com as suas famílias, filhos; então isso pode suscitar algum interesse ou mesmo pode fazer com que elas tenham... podem suscitar... desculpa... pode repetir a pergunta? Sim, eu dizia que pode estar ligado assim como não, dependendo de como elas vão percebendo o que elas aprendem nos ritos de iniciação porque até um certo ponto se elas entendem de uma certa forma interpretarem também de uma outra... como é que é isso.... pode ser que as meninas possam estar a perceber que devem contrair matrimónio com os ensinamentos que são passados lá nos ritos de iniciação, enquanto na verdade, é uma forma de educação. Isso pode estar ligado também ao nível de educação que elas próprias meninas têm; pela falta de maturidade porque elas vão (aos ritos) enquanto adolescentes, então tudo isso pode influenciar com que elas contraiam o casamento prematuro” (Luís)

De acordo com Osório e Macuácuá (2013), a sexualidade é central para a compreensão da ordem de género. Tal como ficou patente pelo discurso dos participantes, essa ordem aparenta ser posta em causa sempre que as meninas “ritualizadas e sujeitas a uma «modelação» identitária (...) rompem com o normativo social” (Osório e Macuácuá 2013: 315), utilizando, nos casos citados, a aprendizagem feita nos ritos. É nesse contexto que os intervenientes, não conseguindo ultrapassar uma visão redutora destas práticas, estabeleceram a mesma relação e identificaram as mesmas causas para explicar quer a união voluntária de uma jovem menor – que obviamente estaria legalmente impedida de se casar - quer o exercício precoce da sexualidade das jovens iniciadas, atribuindo esse comportamento fora da norma à aprendizagem sexual aprendida nos ritos e, também, à falta do controlo familiar, à imaturidade e à curiosidade e inconsequência das jovens.

Como forma de retardar o início da vida sexual, alguns entrevistados são da opinião que o ensino ritual da sexualidade deveria ocorrer por volta dos 16 anos:

“Sim. Acredito que sim porque estamos a expor... aliás, qualquer pessoa que fosse exposta a essas práticas independentemente da idade estaria sujeita a começar a vida. Quem vai impedir uma jovem de 16 anos a começar a vida sexual se ela já sabe.... já sabe tudo sobre a vida sexual, entre aspás?” (André)

“Falando dos ritos de iniciação como um local onde se ensina a prática da vida eu acho é uma coisa boa. Infelizmente peca por essa outra vertente muito sexual porque remete nalgum momento ao contacto sexual do jovem ainda muito cedo e propicia outros problemas. Mas tirando essa questão eu acho uma coisa boa. (André)

Bom eu acho que continuam a ser praticados porque na crença dos povos que os praticam eles são bem vistos e trazem benefícios na crença deles” (Ernesto)

O segundo aspeto que se afere das respostas dadas é o de que a totalidade dos participantes estabelece uma relação entre os ritos de iniciação e os “casamentos prematuros” e identificam a aprendizagem sexual e dos papéis de género como a principal causa dos casamentos prematuros.

“Eu acho que sim, que os ritos estimulam porque as meninas que passam pelos ritos de iniciação também aprendem como... como manter relações sexuais com os seus esposos após o casamento. Então, em algum momento, isso pode suscitar interesse das meninas passarem a praticar relações sexuais precocemente. Na minha opinião, há uma influência, sim, dependendo de como as crianças concebem o que aprendem lá nos ritos de iniciação porque se eles têm a curiosidade de implementar o que eles aprendem vão se envolvendo nessa prática, vão optar pelos casamentos prematuros porque o que acontece é que nos ritos elas aprendem a lidar com as famílias que vão constituir; em algum momento eles podem ter a tendência de querer experimentar o que é constituir uma família, talvez ter um envolvimento com os homens” (Inês)

No discurso de Inês fica igualmente estabelecida a correlação entre sexualidade e casamento, numa relação tradicional da sexualidade orientada para a reprodução e para as satisfações das necessidades do homem no contexto do casamento.

Constatou-se que à exceção de Joana, que se opõe terminantemente à aprendizagem sexual, a maioria dos intervenientes são a favor desta aprendizagem, uma vez que, na sua opinião, preparam as raparigas para o seu papel de esposa e de mãe, mas que a aquisição de conhecimentos e de competências sexuais deveria ocorrer mais tarde, por volta dos 16 anos, altura em que estas revelam maior maturidade.

Verificou-se também que embora André e Luís tivessem revelado uma atitude mais progressista em relação a este aspeto dos ritos, em nenhum momento lhes havia ocorrido que aos 16 anos um indivíduo, do sexo masculino ou feminino, é uma criança, quer em termos fisiológicos e psicológicos, quer nos termos do direito moçambicano. De referir que este não foi o posicionamento inicial destes dois participantes em relação a esta questão; de facto os mesmos revelaram que haviam sempre encarado os casamentos prematuros como algo comum e que a sua perceção dos mesmos havia mudado em consequência dos conhecimentos por eles adquiridos longo do curso de licenciatura em Serviço Social.

7.5. Ritos de iniciação e abandono escolar

Para apurar o entendimento dos intervenientes entre os ritos iniciáticos e o abandono escolar, procurou-se analisar de que forma estes encaravam esta questão. O primeiro aspeto referido por estes participantes em relação a esta questão foi a contradição entre os ensinamentos transmitidos durante os ritos de iniciação e os currículos escolares, conforme se depreende pelos seguintes discursos:

“Olhe, falar de semelhança entre os ensinamentos dos ritos e matérias da escola... poderia ser um pouco complexo... porquê? Porque eu acho que nos ritos o que se ensina é a mesma coisa que se ensina na sociedade só que de uma forma específica, poderia dizer. Mas, há uma contradição, há uma contradição entre aquilo que nós aprendemos na escola e aquilo que aprendemos na sociedade; em casa... há uma pequena diferença” (André)

“Hã... [os ensinamentos] são contraditórios... porquê? Porque o que se ensina na sociedade, em casa e nos ritos muitas vezes é muitas vezes baseado em mitos e a escola baseia-se em ciência... então, a contradição acho poderia surgir aí. Porque há muitas coisas que nós aprendemos em casa, na sociedade que simplesmente quer dizer, somos proibidos de fazer certas coisas sem explicação. A expressão que se usa cá é xauila que significa “não faça isso porque não faça” porque ninguém nunca diz porquê que isto não se pode fazer e porquê que aquilo se pode fazer. Então, não há muita fundamentação.

Mas é isto que nos guia (Luís)

“Sim [existe conflito] porque a sexualidade é o prato mais forte na cerimónia dos ritos de iniciação” (Inês)

“Hã.... uma pergunta um pouco complicada... como é que conciliam? Hã... depende, depende da forma como cada um se vira. Depende, sim... há quem pode puxar mais, pode pender mais à ciência, há quem pode pender mais entre aspas para os ritos, para aquilo que adquirimos nos ritos” (Ernesto)

“Bom... a partir do momento que assumimos que o que eles aprendem na escola é um pouco contraditório com aquilo que eles aprendem na sociedade estamos a querer dizer que são dois conhecimentos diferentes. Então, acredito que os dois complementam-se ..., mas depende da dosagem, da forma como são administrados. Se formos a olhar para o caso concreto da exposição à sexualidade dos jovens em geral eu poderia dizer que o mais adequado seria ser a educação formal. Mas se formos olhar para outros aspetos que estão inclusos nos ritos poderia dizer que são os ritos ou poderia dizer que são os dois. Então, acho que os dois complementam-se bastando apenas ser necessário fazer uma pequena revisão daquilo que se ensina na sociedade, daquilo que se ensina em casa” (Luís)

É patente, no discurso dos entrevistados, a dicotomia da aprendizagem ritual *versus* escolar, opondo a tradição à modernidade. Nesse sentido, a primeira é por estes apontada como transmitindo os conhecimentos alicerçados numa visão mitológica do mundo, apresentada aos e às jovens iniciadas como verdades absolutas e inquestionáveis visando dotá-los(as) de conhecimentos que os prepare

para a vida em sociedade – a ser entendida como a preparação para a vida conjugal – e a segunda, assente numa visão racional do mundo e que busca o conhecimento científico.

De realçar, ainda, a alusão de Ernesto em relação à forma como os e os jovens iniciados(as) lidam com os ensinamentos conflitantes transmitidos através do ensino ritual e formal subentendendo-se que é deixado ao critério destes e destas jovens a forma como irão lidar com esse conflito. Assim, e de acordo com este participante, a gestão desse conflito *“depende da forma como cada um se vira.”* (Ernesto).

No geral, o discurso destes participantes parece ser consentâneo com os dos recursos bibliográficos e documentais consultados. Segundo estes, porquanto a aprendizagem ritual incida sobre o respeito e sobre o exercício da sexualidade num contexto de divisão do trabalho em função das diferenças anatómicas, na escola, as crianças e jovens estão em igualdade de circunstância, aprendendo e sendo avaliados da mesma forma, facto que anula, pelo menos aparentemente, a divisão do trabalho com base no género. E diz-se aparentemente porque o currículo escolar, paradoxalmente, ensina o respeito pelos valores da cultura e da tradição. Ainda de acordo com estas autoras, 34% das adolescentes entre os 15 e os 19 anos são mães; mais de 700.000 meninas entre os 12 e os 14 anos estão casadas ou vivem maritalmente sendo que *“o casamento prematuro está associado a factores de risco social, já que ajudam a explicar a incidência de abandono escolar”*. (Osório 2014: 26). A taxa de abandono escolar entre adolescentes com idades compreendidas entre os 15 e os 19 anos situa-se acima dos 40% (MISAU, UNICEF 2011). Por último, referir que de acordo com o Relatório de Desenvolvimento Humano elaborado pelo PNUD em 2013, porquanto 39,25% dos parlamentares sejam mulheres, apenas 1,5% da população feminina moçambicana possui pelo menos o ensino secundário contra 6% de homens.

Um aspeto transversal no discurso dos participantes e por estes apontado como causa principal do abandono escolar é o ensino ritual da sexualidade na medida em que promove o casamento prematuro e a gravidez precoce.

“Relação entre ritos e os casamentos prematuros? Bom, o que eu quero dizer é que em algum momento, sim. Quando vemos uma criança muito cedo, uma rapariga, e essa está exposta a práticas sexuais de certeza que esta miúda vai querer experimentar e é nessa experiência que ela passa por isso e pode correr o risco de engravidar e geralmente nessas comunidades a miúda quando engravida é obrigada entre aspás, a se casar. Então tem uma forte relação. Abandono escolar? Até que poderia ... eu acredito que no abandono escolar poderia ser consequência. Há momentos atrás falámos de ritos versus casamentos prematuros então acho que pode ser uma consequência. Também tem uma relação” (Luís)

“Sim [os casamentos prematuros conduzem ao abandono escolar] porque depois de saírem dos ritos [as meninas] são casadas e outras ficam grávidas” (Inês)

Patentes nos discursos de Luís e de Joana é a conexão que estes estabelecem entre espaços urbanos *versus* espaços rurais e os conjugam com dois outros fatores, designadamente os níveis de escolaridade e de pobreza das famílias das jovens iniciadas para explicar a relação entre os ritos de iniciação, a gravidez prematura e o abandono escolar:

[Há muitas contradições]. “Muitas. Muitas. Muitas. Infelizmente, lá mais para o interior, portanto a relação entre ritos, casamentos e abandono escolar... muitas jovens abandonam a escola não por vontade própria, mas porque os maridos não as deixam continuar a estudar. Então, se ela engravida, consequentemente vai passar para a família do rapaz, vai-se casar, entre aspás.... ela corre muito mais risco de abandonar a escola” (Luís)

“Sim, [o abandono escolar está relacionado com o casamento prematuro e gravidez precoce] mas também com a pobreza e o nível de instrução académico das famílias” (Joana)

Depreende-se, pela análise feita por Luís e Joana que, na sua opinião, nas zonas rurais do país, os baixos índices de escolaridade e de rendimento estão, de certa forma, relacionados com uma maior adesão aos ritos de iniciação, ao casamento prematuro e ao abandono escolar num círculo vicioso que perpetua esta prática.

Ora, e se bem que o fator escolaridade possa ser invocado para justificar esta prática, um estudo recente levado a cabo por Osório (2014) desmistifica a crença de que a pobreza conduz aos casamentos prematuros uma vez que nas províncias do sul do país, com níveis similares de pobreza, a percentagem de casamentos prematuros é sensivelmente seis vezes mais baixa do que no Norte.

Essa relação é também estabelecida por André que acrescenta aos elementos atrás apontados por Luís e Joana, um terceiro elemento, baseado no entendimento de que na sociedade rural Macua o casamento, tem como único fim a procriação e,

consequentemente, não inclui no ensino ritual da sexualidade a aprendizagem de métodos anticoncepcionais:

“os ritos ocorrem mais em comunidades não muito alfabetizadas e com pouco acesso à informação (...) as adolescentes não têm conhecimento relacionado com os métodos anticoncepcionais (...) também, a essência dos casamentos locais é a procriação então elas estão sujeitas a engravidar e a abandonar a escola” (André)

De referir que na opinião de Beatriz, não há nenhuma correlação entre o abandono escolar e o casamento prematuro e gravidez precoce: *“Não, não há relação” (Beatriz).*

7.6. Formação académica: Perceções

Procurou-se, neste subcapítulo, apurar de que forma a formação académica superior em Serviço Social poderia ter alterado a perceção dos participantes em relação aos ritos de iniciação feminina praticados pelo grupo etnolinguístico Macua.

Pelo discurso de todos os intervenientes neste estudo, constatou-se que embora a sua perceção em relação aos ritos de iniciação femininos praticados pelos Macua tivesse alterado substancialmente na sequência da formação recebida, esta alteração não punha em causa a manutenção dessa prática tida como essencial para a construção da identidade grupal e da consciência étnica e cultural dos Macua e, ainda, como fator fulcral de manutenção e de reprodução da coesão sociocultural deste grupo.

“[A minha formação] permitiu compreender a diferença entre o que se pode considerar bom a nível tradicional e o que é bom para os indivíduos (...) é importante que a cultura, os valores sejam preservados” (Ana)

“Os ritos desempenham um papel importante na preservação da cultura dos Macua... dos povos em geral. É importante uma pessoa saber quem é, aonde pertence (...) Não se trata só de falar a mesma língua, é preciso ter uma consciência de pertença a um grupo etnolinguístico” (André)

“Com a minha formação académica aprendi que os ritos de iniciação têm aspetos positivos e negativos e fazem parte da cultura do povo Moçambicano” (João)

“Sim, alterou muito a minha perceção (...) percebi que o está em causa não são os ritos de iniciação como tal, mas o que é ensinado sobre a sexualidade e a forma como as raparigas acatam a mensagem/ensinamentos dados pelas matronas” (Inês)

“Sim, claro que [a minha perceção dos ritos] foi alterada com o que aprendi (...) continuo a pensar que os ritos são importantes para os processos de construção da identidade deste e doutros grupos (...) já tinha dito que fui ritualizado; tive pela primeira vez a consciência de que já era um ser completo, um ser humano (...) como instituição, os ritos devem ser preservados mas é preciso ter atenção a algumas questões negativas dos ritos (...) pelo menos, a minha formação académica permitiu-me questionar certas práticas

relacionadas com os ritos de iniciação que hoje já não posso aceitar (...) os ritos ocorrem mais em comunidades não muito alfabetizadas e com pouco acesso a informação (...) as adolescentes não têm conhecimento relacionado com os métodos anticoncetivos (...) também, a essência dos casamentos locais é a procriação então elas estão sujeitas a engravidar e a abandonar a escola” (Luís)

Quanto à forma como a formação académica poderia ter alterado a perceção dos inquiridos em relação aos casamentos prematuros no contexto dos ritos de iniciação femininos praticados pelos Macua constatou-se que todos haviam sido unânimes ao declarar que se anteriormente encaravam esta prática com naturalidade atualmente já a consideravam como uma forma de violação dos direitos da criança e da mulher.

“Eu encarava os casamentos prematuros como uma coisa comum (...) o contato com o ambiente académico alterou a minha perceção na medida em que parei de olhar para o casamento prematuro como uma simples prática comum e normal, passando a encarar como um verdadeiro risco para toda a sociedade (...) [porque] com o casamento vem a gravidez precoce... o organismo da rapariga não se encontra preparado, facto que pode conduzir à sua morte (...) risco de ter um bebé com má formação congénita, entre outros” (Luís)

“Na minha opinião, a minha formação académica alterou a minha perceção dos casamentos prematuros (...) elas vão engravidar e implementar o que aprenderam nos ritos (...) sim, alterou a minha perceção (...) percebi que o está em causa não são os ritos de iniciação como tal, mas o casamento quando a menina ainda é muito jovem (...) Esta prática [dos ritos de iniciação] não pode ser considerada negativa, porque ela contribui para o desenvolvimento cultural das raparigas (...) por sua vez, eu acho que elas só deveriam casar quando atingem a maturidade sem que elas comprometam o seu futuro, tanto académico como social (...) eu antes encarava os casamentos prematuros como uma coisa comum (...) consequências? Abandono escolar... ter filhos quando o corpo ainda não está preparado (...) aumenta o risco de contrair doenças de transmissão sexual como o VIH/SIDA, o Vírus do Papiloma Humano e outras... há o problema das fístulas e mortes da mãe ou do bebé durante o parto (André)

“Sim, sim, alterou (...) estamos a falar de crianças ou então adolescentes que não estão preparadas para ter uma vida sexual ativa e de se prevenir contra doenças ou então de uma gravidez (...) há falta de conhecimento dos métodos de prevenção [da gravidez] falta de acompanhamento dos seus familiares, abuso sexual.” (Ana)

“Sim, a minha formação permitiu-me perceber que os casamentos prematuros são uma forma de violação dos direitos sexuais e reprodutivos da mulher e acabam comprometendo a sua formação académica. Elas engravidam e ficam sem motivação e com vergonha de voltar a estudar e por essa razão preferem abandonar [a escola] (...) é um risco para a saúde da mulher visto o corpo da mulher não estar preparado para conceber (...) ela não tem capacidade para negociar no que diz respeito ao uso de métodos anticoncetivos” (Beatriz)

De uma forma geral, o discurso dos participantes sobre esta questão denota que a formação académica em Serviço Social lhes transmitiu um conhecimento formal que contribuiu para que estes alterassem a forma como percecionavam os casamentos prematuros. Os aspetos mais relevantes desse conhecimento por estes apontados foi a aquisição de capacitação que lhes permitiu, em primeiro lugar, estabelecer uma relação entre esta prática e a gravidez

precoce, que atribuem ao início prematuro da atividade sexual e ao desconhecimento ou à falta de acesso, por parte das jovens, a métodos de controlo de natalidade. Parece indicar, também, que à gravidez precoce os inquiridos associam problemas no âmbito da saúde sexual e reprodutiva da jovem/mulher bem como o abandono escolar. Os motivos que, em segundo lugar, aparecem como contribuindo para esta nova forma de “olhar” para os casamentos prematuros, resulta da aquisição de conhecimentos mais aprofundados da legislação adotada por Moçambique com vista a proteger os direitos legais e fundamentais da mulher e da criança e a melhor identificar possíveis situações de violação desses mesmos direitos. Em terceiro lugar, os inquiridos apontaram a aquisição de competências técnicas de condução de entrevistas, de identificação de sinais de violência e/ou de abuso psicológico, físico e/ou sexual das vítimas e dos procedimentos a adotar nos casos em que tal abuso seja confirmado. Por último, indicam a experiência adquirida no estágio que decorreu nas várias instituições de apoio à vítima e a pessoas em situação de vulnerabilidade e que lhes permitiu consolidar os conhecimentos adquiridos e agir sempre com o objetivo último de proteger os direitos da vítima.

CONCLUSÃO

Depreende-se que para os participantes neste estudo, os ritos de iniciação feminina praticados pelo grupo etnolinguístico Macua cumprem diversas funções normativas.

A primeira dessas funções é a de assegurar a transição segura de um estado latente, profano, de “não pessoa” a “pessoa”, que lhe confere o estatuto de membro da comunidade. Nesse mesmo processo, o rito constrói as identidades sexual e de género.

A identidade sexual é adquirida através da modelagem do corpo (*othuna*, cortes na zona genital, higiene pessoal e a aplicação de remédios tradicionais para vários fins) e da aquisição de conhecimentos visando dotar a rapariga com atributos considerados desejáveis. Indicada pelos inquiridos como constituindo o cerne da aprendizagem ritual, o ensino da sexualidade é direcionado para a procriação e restringe, simultaneamente, o controlo da natalidade, negando às jovens iniciadas o controlo sobre a sua própria sexualidade.

Verificou-se, ainda que a maioria dos participantes considera úteis os ensinamentos sexuais transmitidos às jovens durante a sua iniciação uma vez que, na sua opinião, preparam a rapariga para o seu papel de esposa e de mãe pelo que defendem a manutenção desta componente dos ritos de iniciação femininos. De entre estes, apenas uma recusa qualquer tipo de aprendizagem da sexualidade, independentemente da idade das iniciadas, e dois defendem que a aquisição de conhecimentos e de competências sexuais deveria ocorrer mais tarde, por volta dos dezasseis anos, altura em que as raparigas revelam maior maturidade.

Por outro lado, a construção da identidade de género tem em vista a manutenção de uma ordem que dita a subordinação da mulher face ao marido. A maioria dos inquiridos manifesta um conhecimento detalhado desta componente dos ritos que associam à divisão sexual do trabalho e à subalternização da mulher ao homem. Referência deve, contudo, ser feita a dois inquiridos que, não obstante serem originários das zonas rurais de Moçambique, designadamente de Lichinga e de Vilanculos e terem sido ambos ritualizados, recusam o estereótipo do homem

chefe de família, atribuído em função do seu sexo, e advogam uma maior paridade na distribuição das tarefas e responsabilidades no seio da família.

O papel dos ritos de iniciação femininos praticados pelos Macua ao nível da manutenção e da reprodução da coesão sociocultural e na modelagem e definição da consciência étnica e etnolinguística do indivíduo foi a segunda causa mais apontada pelos inquiridos para justificar a persistência desta prática. Esta consciência étnica, – vista como ter “uma língua, um espaço, costumes, valores, um nome, a mesma descendência e a consciência dos actores de ao mesmo grupo” (Amselle *apud* Osório e Macuácuá 2013: 58) - a par da afirmação identitária e a forma como esta se exprime, tende claramente a excluir os que delas não partilham.

Constatou-se que em nenhum momento ocorreu a estes dois inquiridos – que, apesar de tudo, revelaram ter uma atitude mais progressista em relação a este aspeto dos ritos – que aos dezasseis anos um indivíduo, seja do sexo masculino ou feminino é uma criança, quer em termos fisiológicos e psicológicos, quer nos termos do direito moçambicano. De referir que este não foi o posicionamento inicial destes dois participantes em relação a esta questão; de facto os mesmos revelaram que haviam sempre encarado os casamentos prematuros como algo comum e que a sua perceção dos mesmos havia mudado em consequência dos conhecimentos por eles adquiridos longo do curso de licenciatura em Serviço Social.

Confirma-se, igualmente que, a tendência geral destes testemunhos é de, no respeitante às questões relacionadas com o casamento prematuro e gravidez precoce, responsabilizar as iniciadas de manterem relações sexuais sem controlo adequado.

Nenhum dos intervenientes entende que o papel da mulher possa ter uma dimensão maior do que aquela que lhe é conferida entanto que esposa e mãe intrinsecamente associada ao seu papel reprodutor, ou seja, a concetualização de uma mulher economicamente independente e senhora do seu destino ainda não aparenta sequer ser objeto de reflexão.

Constatou-se que, nas zonas rurais, onde os ritos cumprem “com mais vigor as funções de coesão comunitária e a configuração identitária, e os conflitos entre discursos e ações sobre direitos [são] amenizados pela menor penetração dos fatores da modernidade nas comunidades” (Osório e Macuácuá 2013: 394) há menor resistência por parte das jovens iniciadas de casamentos prematuros no contexto nos ritos de iniciação femininos.

Nessas zonas remotas, os ritos pelos conteúdos a eles inerentes, continuam a constituir-se como um fator de coesão cultural que incluem, em especial os elementos de pertença “de cada pessoa a uma determinada maneira de ver e de se situar no mundo” (*id.*). Assim, e conforme anteriormente referido, os ritos ao estabelecerem os marcadores de pertença excluem simultaneamente os que não pertencem ao grupo.

Nas zonas urbanas, em que há mais contato com a modernidade, esse conflito tende a agudizar-se, seja pela contradição resultante dos ensinamentos, assentes em discursos de igualdade, transmitidos no sistema público de ensino em oposição ao ensino tradicional, seja por uma maior exposição a outras realidades a que as crianças têm acesso através de telenovelas e de outros meios de comunicação.

Os ritos de passagem de idade são, pelo que ensinam, construtores de identidades de gênero e de identidades sexuais discriminadas. Os mecanismos de inculcação identitária são realizados com extremo sofrimento. Os castigos e as provas a que as e os jovens são sujeitos, tendo como finalidade regular comportamentos, devem ser vistos também, e não apenas simbolicamente, como a legitimação da violência sobre aqueles e aquelas que, estando na margem, são não pessoas, mas sobretudo devem ser compreendidos num contexto que se quer impermeável à mudança, ou seja, em que qualquer mudança constitui uma ameaça à ordem pré-estabelecida.

A ameaça de que o ensino formal dificulte a aprendizagem ritual, associada ao medo da modernidade fez com que as famílias submetessem as suas filhas mais cedo aos ritos de iniciação.

Foi já referida a diminuição da idade das crianças submetidas aos ritos iniciáticos. Esta tendência é constatada, segundo Osório e Macuácuá, “em todos os grupos

sociais e etnolinguísticos” (Osório e Macuácuá 2013: 201) que em Moçambique os praticam.

Em 1995 Medeiros (Osório e Macuácuá 2013) afirmava:

“Consoante houvesse maior ou menor necessidade de introduzir mais depressa ou mais lentamente os jovens na circulação da esfera produtiva e na esfera matrimonial, assim eram submetidos, mais tarde ou mais cedo, aos ritos da puberdade”.

(Medeiros *apud* Osório e Macuácuá 2013: 138)

Depreende-se que se este autor designava a estas cerimónias “ritos de puberdade” seria porque, com uma maior ou menor variação de idades, estes se realizavam quando as crianças atingiam a puberdade.

A diminuição da idade é um fenómeno mais recente que tem origem, segundo Osório e Macuácuá (2013) num suposto contexto de risco/ameaça decorrentes da modernidade e surge como “corolário do contexto de sobrevivência económica rural/periurbano que conduz as famílias a colocar as suas filhas mais cedo no mercado das trocas matrimoniais” (Osório e Macuácuá 2013: 201).

Constatou-se, porém, uma certa falta de reflexão por parte dos inquiridos relativamente ao facto de uma adolescente de 16 anos não poder ser considerada legalmente apta para se casar

Por outro lado, e nos termos da Constituição da República de Moçambique (2004) “o homem e a mulher são iguais perante a Lei em todos os domínios da vida política, económica, social e cultural”⁶⁴. No que respeita à proteção dos direitos da criança, a Constituição de Moçambique refere, nos seus artigos 47º e 121º que “todos os actos relativos às crianças (...) têm principalmente em conta o superior interesse da criança” (*ibid.*: 14) e que “todas as crianças têm direito à proteção da família, da sociedade e do Estado, tendo em vista o seu desenvolvimento integral” (*ibid.*: 35).

A par das demais legislações adotadas em Moçambique, estes dispositivos visam garantir à criança o direito à educação, fornecer-lhes as bases do exercício futuro da cidadania e, sobretudo, protegê-la contra todas as formas de exploração⁶⁵. Os

⁶⁴Art.º 36º da Constituição de Moçambique, promulgada em 2004.

⁶⁵Os artigos 62º e 63º da Lei nº 7/2008, de 9 de julho

artigos 62º e 63º da Lei nº 7/2008, de 9 de julho determinam que compete ao Estado, em particular, “tomar medidas específicas contra o rapto, venda e tráfico e todas as formas de exploração, abuso sexual, prostituição e práticas sexuais ilícitas e impõem sanções rigorosas para todos os que incitem, coajam e explorem crianças, independentemente da relação de parentesco que os(as) unam”.⁶⁶

De referir, contudo, que a promulgação de legislação geral e específica não garante a automática aplicação da lei: uma vez que muitas das práticas mais prejudiciais à criança fazem parte de tradições sociais e de atitudes culturais ancestrais, transmitidas de geração em geração, acredita-se ser necessário garantir a continuidade de cursos de formação superior em Serviço Social, por forma a assegurar a capacitação de um número suficiente de Assistentes Sociais dotados de competências para:

- Identificar as práticas tradicionais prejudiciais que afetam as crianças e promovem comportamentos sexuais precoces;
- Identificar sinais de abuso psicológico e sexual das crianças ao nível das escolas, das famílias e das comunidades;
- Uma vez detetados indícios de abuso, notificar as autoridades competentes e assegurar que os processos tenham continuidade, reportando os casos em que as famílias desistem da queixa em troca de pagamento de valores pecuniários;
- Elaborar relatórios e pareceres que reflitam a real situação de abuso da criança;
- Prestar depoimentos sempre que assim solicitado pelos tribunais;
- Ao longo de todo este processo respeitar, em primeiro lugar, a sensibilidade e a privacidade das vítimas;
- Conhecer as leis e as políticas sociais de proteção da criança em profundidade;

⁶⁶ Os artigos 62º e 63º da Lei nº 7/2008, de 9 de julho

- Divulgar as leis e as políticas sociais junto das comunidades e suas lideranças, particularmente as que estas são obrigadas a adotar para garantir a proteção das crianças;
- Divulgação das sanções a que os infratores incorrem em caso de violação da lei.

Recomenda-se que estes profissionais sejam colocados em todo o território nacional, particularmente nas zonas rurais, onde estas práticas estão mais enraizadas. Recomenda-se, ainda, dada a dificuldade de comunicação em português, língua oficial de Moçambique, que se privilegie a colocação de Assistentes Sociais que dominem as línguas locais.

Esta investigação deixou ainda perceber que a formação superior em Serviço Social contribuiu, em maior ou menor grau, para a tomada de consciência por parte dos participantes, de que os casamentos prematuros constituem uma grave violação dos direitos legais e humanos das crianças que, no contexto dos ritos de iniciação, são forçadas a casar.

Pela sua extrema importância na salvaguarda desses direitos fundamentais destas crianças e mulheres, acredita-se que esta seja uma pista de exploração e aprofundamento para futuras investigações.

BIBLIOGRAFIA

- AMARO, António Duarte (2011) “Plano de Estudos, Concepção e Organização das Unidades Curriculares do Curso de Licenciatura em Serviço Social” s.l: s.n
- ARNFRED, Signe (2011) “Sexuality & Gender Politics in Mozambique: Rethinking Gender in Africa” Münster: Rotterdam Univ. Disponível em:
https://books.google.co.mz/books?id=KX9VRnBu-1gC&printsec=frontcover&hl=pt-PT&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false Acedido em junho de 2016
- ARTHUR, Cruz e Silva; SITOIE, Edson Mussa (2011) "Lei da Família (1). Antecedentes e contextos da sua aprovação". Disponível em:
<http://www.wlsa.org.mz/wp-content/uploads/2014/11/Lei-da-Familia01.pdf> Acedido em março de 2015
- BARDIN, Laurence (2015) “Análise de Conteúdo” Lisboa: Edições 70 Lda, 4ª Edição
- BAUMAN, Zygmunt (2001) “Modernidade Líquida” Rio de Janeiro: ZAHAR
- BAUMAN, Zygmunt (2007) “Tempos Líquidos” Rio de Janeiro: ZAHAR
- BELL, Judith (2008) “Como Realizar Um Projecto de Investigação”. Lisboa: Gradiva, 4ª Edição
- BOLETIM DA REPÚBLICA (2004), Lei da Família – 10/2004 de 25 de agosto, I série, nº 34, publicação oficial da República de Moçambique, Maputo: Imprensa Nacional
- BOURDIEU, Pierre (2008) “Razões Práticas Sobre a Teoria da Ação”. São Paulo: Papirus, 9ª Edição
- CARMO, Hermano; FERREIRA, Manuela Malheiro. (2008) “Metodologia da Investigação: Guia para Auto-aprendizagem” Lisboa: Universidade Aberta, 2ª Edição
- CENTRAL INTELLIGENCE AGENCY (2017) “The Word Factbook. Disponível em:
<https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/mz.html> Acedido em abril de 2017
- CISCATO, Elia (2012) “Introdução à Cultura da área MAKHUWA/LOMWE” Porto: s.n.

- CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA DE MOÇAMBIQUE (2004) Maputo: Escola Editora
- DOMINGOS, Luís (2011) “A Visão Africana em Relação à Natureza” Maringá: In Revista Brasileira de História das Religiões. Disponível em:
http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub_1.html Acedido a 19 de julho de 2017
- ESTRATÉGIA NACIONAL DE PREVENÇÃO E COMBATE DOS CASAMENTOS PREMATUROS EM MOÇAMBIQUE– 2016-2019, aprovada na 42ª SOCM a 01 Dez 2015. Disponível em:
<http://www.wlsa.org.mz/wpcontent/uploads/2016/02/EstrategiaCasamentosPrematuros.pdf> Acedido em agosto de 2016
- FLORÊNCIO, Fernando (2002) “Christian Geffray e a Antropologia da Guerra: Ainda a Propósito de *La Cause des Armes au Mozambique*”. Disponível em:
http://ceas.iscte.pt/etnografica/docs/vol_06/N2/Vol_vi_N2_347-364.pdf Acedido em fevereiro de 2017
- FRANCISCO, Albino (2014) “Situação dos casamentos prematuros em moçambique: tendências e impacto” Maputo. Disponível em:
http://www.rosc.org.mz/index.php/component/docman/doc_view/195-situa%C3%A7%C3%A3o_dos_casamentos_prematuros_em_mocambique_tendencias_e_impacto_eventosmmas Acedido em junho de 2016
- FRIAS, Anid (2006) “*La Parenté des Makhuwa du Mozambique*” Disponível em:
http://www.revuesplurielles.org/php/index.php?nav=revue&no=17&sr=2&no_dossier=26&aff=sommaire Acedido em fevereiro de 2017
- FUNDAÇÃO PARA A CIÊNCIA E TECNOLOGIA (s.d) “CÓDIGO DE CONDUTA”. Lisboa: Ministério da Educação e Ciência. Disponível em:
<http://elearning.uab.pt/> Acedido em setembro de 2015
- GEERTZ, Clifford (1926) “Apresentação das Culturas” Rio de Janeiro: LTC
- GENNEP, Arnold (1960) “The Rites of Passage” Chicago: University of Chicago Press, Print. Turabian (6th ed.)
- GENNEP, Arnold (2011) “Os ritos de passagem” Petrópolis: Vozes
- GIL, António Carlos (2008) “Métodos e Técnicas de Pesquisa Social” São Paulo: Editora Atlas S.A., 6ª Edição

- HIERNAUX, Jean (1968) “*Bantu Expansion: The Evidence from Physical Anthropology Confronted with Linguistic and Archaeological Evidence*” Publicado no “The Journal of African History, Volume 9, Issue 4” em outubro de 1968
- HOEBEL, E. Adamson; FROST, Everett L. (1979) “Antropologia Cultural e Social” São Paulo: Cultrix
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA (2007) Moçambique. Disponível em: <http://www.ine.gov.mz/> Acedido em junho de 2016
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA (2012) “Estatísticas e Indicadores Sociais, 2008-2010”. Disponível em: http://www.ine.gov.mz/estatisticas/estatisticas-demograficas-e-indicadore sociais/estatisticas-e-indicadores-sociais/estatisticas-e-indicadore sociais-2008-2010/at_download/file. Acedido em setembro de 2016
- JONES, Robert Alun (1986) “Emile Durkheim: An Introduction to Four Major Works”. Disponível em: <http://durkheim.uchicago.edu/Summaries/forms.html> Acedido em junho 2016
- LARAIA, Roque de Barros (2000) "CULTURA um conceito antropológico". Disponível em: <http://copyfight.me/Acervo/livros/Roque%20de%20Barros%20Laraia%20%20Cultura%20um%20conceito%20antropol%C3%B3gico%20%5Bpdf%5D.pdf> Acedido em março de 2015
- MAIA, Rui Leandro, coord. (2002) “Dicionário de Sociologia” Porto: Porto Editora
- MARCONI, Mariana de Andrade e LAKATOS, Eva Maria (2003) “Fundamentos de Metodologia Científica” São Paulo: Editoras Atlas S.A., 5ª Edição
- MARIANO, Esmeralda *et al.* (2011) “As práticas vaginais na província de Tete em Moçambique (pesquisa qualitativa e quantitativa)” Maputo: ICRH - Centro Internacional
- MARTINEZ, Francisco Lerma (2009) “ANTROPOLOGIA CULTURAL: Guia para o Estudo” Maputo, Paulinas, 6ª Edição
- MARTINEZ, Francisco Lerma (2009) "O povo Macua e a sua cultura" Maputo: Paulinas, 3ª Edição

- MEDEIROS, Eduardo da Conceição (1995) “Os Senhores da Floresta – Ritos de Iniciação dos Rapazes Macua - Lómue” Coimbra: Tese de Doutoramento Apresentado à Faculdade de Coimbra
- MINISTÉRIO DA MULHER E DA ACÇÃO SOCIAL (2012) “Políticas do Sector da Mulher e da Acção Social em Moçambique” Maputo: s.n.
- MINISTÉRIO DA SAÚDE (s.d) “Unidos Vamos Eliminar a Fistula Obstétrica em Moçambique”. Disponível em:
http://mozambique.unfpa.org/sites/esaro/files/pubpdf/BROCHURA_FISTULA_19_09_12.pdf. Acedido em setembro de 2016
- NEVES, Sofia (2012) “Investigação Feminina Qualitativa Feminista Qualitativa e Histórias de Vida: A libertação das vozes pelas narrativas biográficas” Instituto Universitário da Maia. Disponível em:
<http://ismai.academia.edu/SofiaNeves/Books>. Acedido em dezembro de 2015
- NÚNCIO, Maria José da Silveira (2010) “Introdução ao Serviço Social - História, Teoria e Métodos, Lisboa: Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas
- OSÓRIO, Conceição; MACUÁCUA, Ernesto. (2013) “Os Ritos de Iniciação no Contexto Actual: ajustamentos, rupturas e confrontos. Construindo identidades de género” Maputo: Maria José Arthur
- OSÓRIO, Conceição (2014) “Os Ritos de Iniciação” Maputo: WLSA Moçambique
- RASING, Thera (2001) “The Bush Burnt, the Stones Remain: Female Initiation Rites in Urban Zambia” USA. Disponível em:
https://books.google.com/books/.../The_Bush_Burnt. Acedido em maio de 2016
- REPÚBLICA DE MOÇAMBIQUE (2006) “PLANO DE ACÇÃO PARA A REDUÇÃO DA POBREZA ABSOLUTA 2006-2009 – PARPA II” Disponível em:
<http://www.open.ac.uk/technology/mozambique/sites/www.open.ac.uk.technology.mozambique/files/pics/d61761.pdf> Acedido em fevereiro de 2017
- ROCHA-TRINDADE, Maria Beatriz coord. (1995) “Sociologia das Migrações”. Lisboa: Universidade Aberta.
- RUAS, João (2017) “Como Fazer Propostas de Investigação, Monografias, Dissertações e Teses” Maputo: Escolar Editora

- SANTOS, Arlindo dos (2002) “Antropologia Geral – Etnografia, Etnologia, Antropologia Social” Lisboa: Universidade Aberta
- SANTOS, José Rodrigues dos (1999) “Problema social, problema sociológico` A propósito das noções de `problema social` e `problema sociológico` ” Universidade de Évora pp: 1-18. Disponível em:
<https://georisk.wikispaces.com/file/view/Problema+social+versus+problema+sociol%C3%B3gico.pdf>. Acedido em julho de 2016
- SEGALEN, Martine (2000) “Ritos e Rituais” Mem Martins: Publicações Europa-América, LDA.
- SILVA, Maria da Conceição Tavares da (s.d) “Reflexão sobre o conceito de problema social – I” pp: 5-22. Disponível em:
<http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1224172541W7jJM3sx8Bg03IA7.pdf>. Acedido em julho de 2016
- SLOTERDIJK, Peter (2009) “A Loucura de Deus – Do Combate dos Três Monoteístas” Lisboa: Relógio D’Água Editores
- TELES, Nair coord. (2012) “Currículo Serviço Social”, Maputo: Faculdade de Letras – Universidade Eduardo Mondlane
- TURNER, Victor (1966) “THE RITUAL PROCESS Structure and Anti-Structure” New York: ITHACA
- TYLOR, Edward (1929) “Primitive Culture”. Disponível em:
https://archive.org/stream/primitiveculture01tylouoft/primitiveculture01tylouoft_djvu.tx Acedido em novembro de 2015
- UNESCO (2010) “História Geral da África I – Metodologia e pré-história da África” Brasília: Joseph Ki-Zerbo, 2ª Edição. Disponível em:
https://books.google.com/books/about/História_Geral_da_África_Vol_I_Metodol.html?
. Acedido a junho de 2016
- UNICEF (2014) “Casamentos Prematuros e Gravidez na Adolescência em Moçambique: resumo de Análises. Disponível em:
http://www.unicef.org/mz/wpcontent/uploads/2015/07/PO_Moz_Child_Marriage_Low_Res.pdf. Acedido em setembro de 2016

UNITED NATIONS DEVELOPMENT PROGRAMME (2016) " Human Development Report 2016" Disponível em:

http://hdr.undp.org/sites/all/themes/hdr_theme/country-notes/MOZ.pdf Acedido em abril de 2017

UNITED STATES AGENCY FOR INTERNATIONAL DEVELOPMENT (2010) "Estudo Sobre as Qualificações actuais e necessárias de Educadores de Infância e de Técnicos de Acção Social: Relatório Final" Moçambique: Abt Associates Inc.

VIEIRA, Cristina Pereira (2012) " Eu faço sexo amoroso - A sexualidade dos jovens pela voz dos próprios" Lisboa: Editorial Bizâncio.

ANEXOS

ANEXO 1: Consentimento Informado

CONSENTIMENTO INFORMADO

O presente Consentimento Informado insere-se no âmbito da elaboração da dissertação de Mestrado em Relações Interculturais na Universidade Aberta de Lisboa, elaborada pela mestranda Sara Maria Xavier Pinto sob orientação da Professora Doutora Cristina Vieira e do Professor Doutor Lúcio Manuel Sousa.

A supracitada dissertação tem por objetivo compreender se, e até que ponto, a formação académica alterou a perceção dos finalistas dos cursos de licenciatura em Serviço Social lecionado pelo Instituto Superior de Ciências de Saúde e pela Universidade Eduardo Mondlane sobre o papel dos ritos de iniciação femininos em geral e, em particular, os praticados pelo grupo etnolinguístico Macua; se estes finalistas estabelecem, ou não, uma relação entre os ritos de iniciação femininos e outras práticas tradicionais e de que forma acham que a sua formação académica os habilitou a lidar com situações complexas, resultantes da observância dessas práticas tradicionais, sempre que estas colidirem com os direitos da vítima e com a legislação em vigor em Moçambique.

Os dados recolhidos têm como propósito apenas fins de investigação e não serão utilizados com qualquer outro objetivo que não o académico.

Aceita participar neste projeto de investigação através da sua imagem fotografada?

Sim ___ Não ___

Declaro que tomei conhecimento dos objetivos da investigação

(Assinatura do(a) participante)

Declaro que me comprometo a respeitar todas as diretrizes éticas, por forma a que esta investigação seja realizada em condições de segurança e respeito pelas partes envolvidas.

(Assinatura da mestranda)

Maputo, de de 2017

ANEXO 2: Guião de Entrevista

GUIÃO DO INQUÉRITO POR ENTREVISTA AOS FINALISTAS DOS CURSOS DE SERVIÇO SOCIAL DO INSTITUTO SUPERIOR DE CIÊNCIAS DE SAÚDE (ISCISA) E DA UNIVERSIDADE EDUARDO MONDLANE (UEM)

O presente guião de inquérito por entrevista é parte integrante da dissertação de Mestrado em Relações Interculturais na Universidade Aberta de Lisboa, desenvolvida pela mestranda Sara Maria Xavier Pinto, sob orientação da Professora Doutora Cristina Vieira e do Professor Doutor Lúcio Manuel Sousa.

Pretende-se recolher informação com o propósito de tentar identificar os significados e a relevância que os finalistas dos cursos de licenciatura em Serviço Social lecionados pela primeira vez em Moçambique atribuem aos ritos de iniciação femininos praticados pelo grupo etnolinguístico Macua; perceber que avaliação fazem dos impactos sociais a estes associados e, por último, aferir se entendem tais impactos como um problema social a ter em consideração nas suas futuras vidas profissionais.

A identidade dos(as) entrevistados(as) será protegida, os dados recolhidos serão tratados com confidencialidade e os mesmos serão apenas utilizados para a presente investigação.

Antecipadamente agradeço a colaboração e a disponibilidade de todo(as) os(as) os inquiridos (as)

Data: ___/___/___

CÓDIGO DA/O INQUIRIDA(O)



Nome da Instituição da Licenciatura: _____

Local de Nascimento: _____

Idade: _____

Distrito Nascimento: _____

Grupo Etnolinguístico: _____

Religião: _____

Estado Civil: _____

Sexo: _____

Como já tive ocasião de referir, estou a investigar os ritos de iniciação femininos praticados pela etnia Macua e, por esse motivo, gostaria de ter uma conversa consigo sobre este tema, pode ser? Será apenas uma conversa ...

1. O que pensa sobre os ritos de iniciação femininos praticados pela etnia Macua?
2. Porque acha que continuam a existir?
3. Para si, qual é o papel que os Macua atribuem a estes ritos?

Tem havido muitos debates nos meios de comunicação social a denunciar casos de raparigas Macuas que são forçadas pelos pais a casar. Não sei se tem acompanhado ...

4. Acha que o que se ensina às meninas Macua nos ritos é semelhante ao que se ensina aos rapazes?
5. Na sua opinião, o que é que se ensina nos ritos para preparar as meninas Macuas para o casamento?
6. Acha que os ritos de iniciação femininos Macua estão ligados aos casamentos?
7. Acha que a menina quando casa, espera algum tempo para engravidar ou tem logo filhos?
8. Na sua opinião, a gravidez prematura constitui um risco?
9. A seu ver, qual é a importância que as jovens encontram nos ritos para se identificarem como mulheres?
10. Na escola, o programa escolar diz às jovens para continuarem a estudar... e nos ritos, aconselham a aprender a ser uma boa esposa... o que lhe parece? Como acha que as jovens iniciadas resolvem isto?
11. Acha que há alguma ligação entre os ritos e o abandono escolar? Porquê?

Gostaria ainda de poder falar consigo sobre o seu percurso académico enquanto futuro assistente social. Pode ser?

12. Agora, que está prestes a terminar o seu curso, continua a encarar os ritos de iniciação femininos praticados pelos Macua da mesma forma?

13. Em que aspetos mudou a sua perceção dos casamentos prematuros no contexto dos ritos de iniciação femininos praticados pelos Macua?
14. Acha que os conhecimentos técnicos e teóricos que adquiriu durante a sua formação lhe permitem identificar uma situação de violação dos direitos dessas crianças?

Obrigada

**ANEXO 3: Plano de estudo da licenciatura em Serviço Social
(ISCISA)**

Plano de Estudos da Licenciatura em Serviço Social (ISCISA)

| 1º Ano – 1º Semestre DISCIPLINAS | ÁREA CIENTÍFICA | HORAS SEMANAIS | ECTS | TIPO | HORAS TOTAIS |
|---|------------------------|-----------------------|-------------|-------------|---------------------|
| Sociologia I | CS | 3 | 5 | T | 48 |
| Economia I | OG | 3 | 5 | T | 48 |
| Psicologia do Desenvolvimento | CSC | 3 | 5 | T | 48 |
| Comunicação e Informação | CS | 3 | 5 | T | 48 |
| Serviço Social I | SS | 4 | 5 | T | 54 |
| Inglês I | I | 4 | 5 | T | 54 |
| TOTAL HORAS/CRÉDITOS | | 20 | 30 | | 300 |
| 1º Ano – 2º Semestre DISCIPLINAS | ÁREA CIENTÍFICA | HORAS SEMANAIS | ECTS | TIPO | HORAS TOTAIS |
| Sociologia II | CS | 3 | 5 | T | 48 |
| Economia II | OG | 3 | 5 | TP | 48 |
| Introdução ao Direito | D | 3 | 5 | T | 48 |
| Estatística aplicada às Ciências Sociais | CS | 3 | 5 | TP | 48 |
| Serviço Social II | SS | 4 | 5 | TP | 54 |
| Inglês II | I | 4 | 5 | T | 54 |
| TOTAL HORAS/CRÉDITOS | | 20 | 30 | | 300 |
| 2º Ano – 1º Semestre DISCIPLINAS | ÁREA CIENTÍFICA | HORAS SEMANAIS | ECTS | TIPO | HORAS TOTAIS |
| Antropologia Cultural | CS | 4 | 4 | T | 54 |
| Políticas e Protecção Social | CS | 3 | 4 | T | 48 |
| Psicopatologia | CSC | 4 | 4 | T | 54 |
| Metodologia da Investigação Científica I | MI | 4 | 4 | TP | 54 |
| Educação, Saúde e Desenvolvimento Comunitário | CS | 4 | 4 | T | 54 |
| Métodos e Técnicas e Serviço Social I | SS | 4 | 6 | TP | 54 |
| Estágio I | P | (12) | 8 | | 192 |
| TOTAL HORAS/CRÉDITOS | | 20 | 30 | | 462 |
| 2º Ano – 2º Semestre DISCIPLINAS | ÁREA CIENTÍFICA | HORAS SEMANAIS | ECTS | TIPO | HORAS TOTAIS |
| Direito da Família e dos Menores | D | 3 | 4 | T | 48 |
| Políticas e Protecção Social | CS | 3 | 4 | T | 48 |
| Metodologia da Investigação Científica II | MI | 4 | 4 | TP | 54 |
| Informática para as Ciências Sociais | CS | 3 | 4 | TP | 48 |
| Métodos e Técnicas de Serviço Social II | SS | 4 | 6 | TP | 54 |
| Estágio II | P | (12) | 8 | | 192 |
| TOTAL HORAS/CRÉDITOS | | 20 | 30 | | 444 |
| 3º Ano – 1º Semestre DISCIPLINAS | ÁREA CIENTÍFICA | HORAS SEMANAIS | ECTS | TIPO | HORAS TOTAIS |
| Ética e Deontologia em Serviço Social | SS | 3 | 4 | T | 48 |

| | | | | | |
|--|------------------------|-----------------------|-------------|-------------|---------------------|
| Administração Social | SS | 3 | 4 | TP | 48 |
| Psicologia Social e das Organizações | CSC | 3 | 4 | T | 48 |
| Família e Género | CS | 3 | 4 | T | 48 |
| Métodos e Técnicas de Serviço Social III | SS | 4 | 5 | TP | 54 |
| Estágio III | P | (12) | 9 | | 192 |
| TOTAL HORAS/CRÉDITOS | | 20 | 30 | | 438 |
| 3º Ano – 2º Semestre DISCIPLINAS | ÁREA CIENTIFICA | HORAS SEMANAIS | ECTS | TIPO | HORAS TOTAIS |
| Liderança e Animação Sociocultural | CSC | 3 | 4 | T | 48 |
| Empreendedorismo em Acção Social | OG | 3 | 4 | TP | 48 |
| Planeamento e Gestão Estratégica | OG | 3 | 4 | T | 48 |
| Demografia | CS | 3 | 4 | T | 48 |
| Métodos e Técnicas de Serviço Social IV | SS | 4 | 5 | TP | 54 |
| Estágio IV | P | (12) | 9 | | 192 |
| TOTAL HORAS/CRÉDITOS | | 20 | 30 | | 438 |
| 4º Ano – 1º Semestre DISCIPLINAS | ÁREA CIENTIFICA | HORAS SEMANAIS | ECTS | TIPO | HORAS TOTAIS |
| Seminário de Investigação Aplicada em Serviço Social | SS | 3 | 5 | TP | 48 |
| Estágio V (Final) | P | 27 | 25 | | 320 |
| TOTAL HORAS/CRÉDITOS | | 30 | 30 | | |
| 4º Ano – 2º Semestre DISCIPLINAS | ÁREA CIENTIFICA | HORAS SEMANAIS | ECTS | TIPO | HORAS TOTAIS |
| Seminário de Preparação da Monografia | SS | 3 | 5 | | 48 |
| | | | | | |
| Monografia | | variável | 25 | | variável |
| TOTAL HORAS/CRÉDITOS | | | 30 | | |

**ANEXO 4: Disciplinas do curso de licenciatura em Serviço Social
(UEM)**

Plano de Estudos da Licenciatura em Serviço Social (UEM)

Disciplinas Complementares

| |
|---|
| Antropologia do Desenvolvimento |
| Desenvolvimento Económico, Social e Comunitário |
| Sociologia da Infância e Juventude |
| Política Social e Serviço Social |
| Saúde e Serviço Social (Nutrição e Higiene). |
| Género e Direitos Humanos |
| Psicologia Social |
| Política Social |
| Políticas Públicas e Equidade Social |
| Mulher e Empoderamento |
| Tráfico de Órgãos Humanos e Resgate do Sujeito |
| Planeamento, Gestão e Avaliação de Projectos |
| Fundamentos de Economia |
| Sociologia da Família |
| Sociologia do Crime |

Disciplinas Opcionais

| |
|------------------------------------|
| Introdução à Antropologia |
| Introdução à Ciência Política |
| Introdução à Administração Pública |
| Gestão de Recursos Humanos |