

Identities de género e identities sexuais no contexto dos ritos de iniciação no Centro e Norte de Moçambique

Por Conceição Osório

Publicado em Outras Vozes, 43-44, Dezembro 2013

Os ritos, sejam de passagem de idade, sejam de nascimento, matrimónio ou morte, têm sido estudados enquanto objecto autónomo pelas disciplinas que constituem as ciências sociais, sobretudo desde as últimas décadas do século passado, quando, principalmente a antropologia e a sociologia, sobrelevam a importância da contextualização cultural e a sua relação com as esferas de ordem política, económica e social. Isto é, as novas abordagens interferem na “perda de inocência” dos ritos como expressão de uma cultura essencial, original e imóvel, deslocando o olhar para a estrutura de poder que influencia e orienta as suas funções, organizando as representações e as práticas dos actores sociais. É neste sentido que procurámos identificar como os rituais de iniciação para a vida adulta influenciam a construção de identities de género e identities sexuais, num movimento que ao mesmo tempo que procura conservar a ordem social dominante, os torna sujeitos a sucessivos reajustamentos e rupturas.

Neste artigo utilizamos os resultados de uma pesquisa sobre os ritos de iniciação ou ritos de passagem, realizados na zona centro e norte de Moçambique, que decorreu entre 2011 e 2013. Estes rituais, que marcam a passagem para a idade adulta, são feitos para a rapariga após a primeira menarca, por volta dos 11/12 anos (precedidos pelo alongamento dos lábios vaginais iniciados por volta dos 8 anos) e para os rapazes por volta dos 10/13 anos, quando se realiza a circuncisão. Com uma duração que actualmente varia entre uma semana a um mês, as crianças são instruídas longe das suas famílias nos atributos que configurarão a sua vida adulta.

Tendo como grupo alvo os e as jovens que frequentam o terceiro nível do ensino primário, com este estudo pretendeu-se reconhecer dois aspectos centrais, sendo o primeiro dos quais, como é que as instituições culturais orientam para comportamentos e valores que configuram a ordem social assente na estrutura de poder fixam hierarquias. Em segundo lugar, como, face à circulação por vários espaços, de que a escola é o mais organizado e permanente, e também à múltipla e por vezes contraditória informação recebida pelos e pelas jovens, se processam as apropriações e desapropriações dos saberes transmitidos nos ritos, conduzindo-os à renovação ou, pelo contrário, se desenvolvem estratégias de conservação que procuram preservar a tradição e a cultura.

A maioria das pesquisas que se têm realizado em Moçambique sobre ritos de iniciação, têm privilegiado uma abordagem etnográfica relativista, alienando os factores de ordem social que permitiriam destacar os contextos e perceber as dinâmicas internas e externas que actuam sobre os ritos, e lhes acrescentam ou retiram funções que reestruturam as hierarquias e agenciam modos e formas diferenciados de configuração (Braço, 2008; Bagnol e Mariano, 2011). Isolando realidades num casulo caracterizado por uma mera estabilidade e dispensando-se a transversalidade fornecida pela aplicação do quadro conceptual que permite a análise, o conhecimento obtido é apenas informado pelo senso comum (mesmo quando ele se apresenta sob a capa da erudição), produzindo um saber parcial e parcelar, aparentemente objectivo, mas marcado pelas crenças e convicções que compõem o sistema ideológico.

A abordagem sobre cultura utilizada neste trabalho contém três elementos centrais: o primeiro diz respeito ao facto de tomarmos a cultura como instituição constituída por representações e práticas que exprimem um sistema de crenças constrangedoras dos comportamentos: a cultura remete-nos para um normativo que fornece coesão e reconhecimento pela pertença. Um segundo elemento tem a ver com a estrutura de poder que determina que, em cada cultura, se hierarquizam posições, se organizem os sistemas de inclusão (e exclusão também) e se estabeleçam relações de poder. Um último aspecto tem a ver com os dinamismos externos e internos que transformam a cultura numa instituição situada em contextos sociais, políticos e económicos, que persegue a conservação da ordem, através dos ajustamentos e recomposições dos elementos que lhe fornecem coesão.¹ Ao mesmo tempo, sobre a cultura, ou melhor, nos seus interstícios, vão-se produzindo mudanças que traduzem os fluxos e os trânsitos dos sujeitos que permitem que a desordem se instale, dando origem a novas significações e sentidos, mobilizando interesses e estratégias que podem, ou não, pôr em causa o sistema cultural.²

Por outro lado, em Moçambique, o discurso político nos últimos anos tem recorrido sistematicamente à cultura como instrumento de legitimação do poder, procurando gerar alianças e coesão que têm como função, conforme os contextos, despertar sentimentos e práticas de inclusão e exclusão, justificando ideologicamente a sua permanência no poder.

Antes de nos debruçarmos sobre os mecanismos utilizados pelos ritos na construção das identidades de género e identidades sexuais queremos deixar claro que nesta pesquisa procuramos responder a três grandes ordens de problemas: a primeira diz respeito à construção da cultura como resultante da experiência humana, que (com uma existência não independente de outras esferas da vida) actua sobre as representações e as práticas dos agentes.

Uma segunda ordem de problemas diz respeito às estratégias de negociação e aliança entre os vários agentes que, posicionando-se na estrutura de poder, têm como finalidade actuarem pela cooperação e/ou pelo conflito na conservação dos ritos, ou pelo contrário, na sua alteração.

A terceira ordem de problemas refere-se aos conteúdos e pedagogia da aprendizagem realizada nos ritos de iniciação e aos processos da sua incorporação nas identidades dos sujeitos. Significa ter em conta o sistema de significações que as pessoas, particularmente as/os jovens, conferem ao corpo e à sexualidade. O corpo como texto e agente de cultura reproduz a ordem cultural dominante e produz, por ajustamentos e readaptações, novos sentidos. O poder disciplinar que regula as relações de interacção e os processos de significação é visível na forma como os sujeitos pensam e exercem a sua sexualidade. Preocupou-nos neste aspecto identificar os dispositivos que controlam a sexualidade em função da construção assimétrica da masculinidade e da feminilidade e, neste sentido, perceber como são construídas e legitimadas as hierarquias de género. Pretende-se aprofundar como a circulação por diferentes espaços e a contaminação com o discurso de direitos podem alterar as percepções das pessoas relativamente aos interditos e aos atributos conferidos à sexualidade. É neste sentido que as identidades pressupõem uma interacção sujeita ao reconhecimento dos códigos, regras e convenções

¹ A importância dos contextos e a adaptação negociada das regras pelos actores é amplamente desenvolvida, entre outros, por Garfinkel (1992) e Giddens (1996).

² Sardan (2010) mostra como, acentuando uma autenticidade e pureza africanas, a cultura é um recurso manipulado pelas elites políticas, como é exemplo a justificação do enriquecimento ilícito e as redes clientelares, tomando como fundamento a cultura e o seu papel na construção de uma identidade africana. Esta visão culturalista que, aparentemente, acentua o respeito pelos valores africanos, assenta em pressupostos ideológicos que justificam de uma forma ou de outra a acção do poder político.

que não podem ser percebidos como separados de uma ordem de poder que se exerce através das tensões existentes nessa interacção.

Identidades de género e identidades sexuais

Tal como se passa com as identidades sociais, as identidades de género devem ser compreendidas tendo em conta os contextos históricos em que se produzem, e também e sobretudo, o modo como se refazem os processos de interacção e de individuação. Ou seja, procurámos não apenas partir da análise de instâncias culturais que modelam identidades juvenis, mas também do modo como essas identidades se constroem em movimento e em complexidade, pondo em risco, ou não, essas instâncias culturais, através dos discursos que podem traduzir a conformação ou/e os conflitos com valores transmitidos, bem assim como com as estratégias utilizadas para o reconhecimento de si e do outro ou do outro em si.

É neste sentido que dificilmente se podem dissociar identidades de género das identidades sexuais, porque se aquelas nos remetem para a compreensão do poder e da desigualdade, as identidades sexuais são o núcleo que permite compreender como, através do controlo do corpo, se manifestam e se reproduzem, ou se rompem os dispositivos que constroem o exercício da sexualidade. Se as identidades de género se identificam com o masculino e o feminino, as identidades sexuais remetem-nos para a forma como pensamos e vivemos a sexualidade. Sendo assim, género, como defende Guacira Louro, refere-se à construção das representações e práticas sociais, ou seja, a partir das relações de género as identidades são construídas, o que significa que “o género institui a identidade do sujeito assim como a etnia ou a nacionalidade, por exemplo” (Louro, 2007:25).

A sexualidade, no que diz respeito às representações e ao seu exercício, deve ser compreendida na sua relação com contextos sociais, culturais e políticos, e também em função do modo como as experiências dos sujeitos se articulam com padrões normativos (Alferes, 2002). Estes padrões normativos podem ser os dispositivos legais, como menciona Valentim Alferes, mas podem também ser suportados, como é o caso de Moçambique, por práticas legitimadas culturalmente que têm como eixo formas de socialização familiar fundadas nas representações e nas práticas explicitadas nos estatutos conferidos a cada um dos seus membros e nas hierarquias que organizam a distribuição de poder.

As identidades sexuais devem ser reconhecidas, afirma Michel Foucault (1976), a partir da produção de discursos sobre o sexo, de normas reguladoras que, legitimamente aceites, são tomadas como produtoras de verdade. As normas são incorporadas, são reiteradas, mas também são contestadas. A sexualidade, segundo Foucault, deve ser analisada através dos saberes e normas que sobre ela são produzidas e através dos poderes que estruturam as representações e as práticas. Ele debruça-se sobre os processos de significação e os dispositivos inscritos no corpo, resultantes na construção de corpos dóceis.

Nos ritos constata-se que a sexualidade é aprendida/transmitida através de uma pedagogia autoritária que configura os iniciandos e as iniciandas como não sujeitos, a partir da qual se recriam e se inculcam os valores e os signos reconhecíveis da adultez, num binómio em que mulheres e homens interactuam, tendo como suporte a estrutura que reitera a dominação. Isto traduz-se no modo como a sexualidade masculina e a feminina são construídos: enquanto a masculina não possui o mesmo carácter balizador, pois a avaliação social que se faz dela está inscrita na liberdade sexual (sendo ela própria também um constrangimento) de demonstração da virilidade do homem (que é o núcleo duro do constitutivo da masculinidade), para a reparação a feminilidade é construída à volta da repressão da sua sexualidade. A sexualidade

com as suas prescrições e interditos, bem como com as suas possibilidades de expressão, são simultaneamente um texto de cultura, ou melhor, um dispositivo pelo qual a cultura ordena as representações e as acções dos sujeitos. Sendo a sexualidade central para a compreensão da ordem de género (constrangida a modos e modelos), é ao mesmo tempo uma ameaça à ordem, como é o caso das meninas que, embora ritualizadas e sujeitas a uma “modelação” identitária, rompem com o normativo social, utilizando, ou não, a aprendizagem feita nos ritos.

As componentes da aprendizagem ritual

Para além da divisão sexual de trabalho, a aprendizagem do respeito e da vida sexual são os elementos centrais que organizam e articulam a função ritual, diferenciadamente e em desigualdade para cada um dos sexos. O discurso sobre o respeito que aparece sempre associado a um sentimento de tolerância e de inclusão que deve nortear as relações sociais é, na verdade, percebido de forma diferente quer se trate de rapazes ou de raparigas, significando para estas a obediência ao parceiro e a aceitação paciente do mando masculino. Para os rapazes, o respeito é apresentado de forma menos explícita, mas permanecendo sempre a ideia de provisão da casa e de chefia de família. Esta dicotomia entre os dois sexos que gende-riza as relações estabelecidas é hoje, por parte de muitas jovens e de alguns rapazes, objecto de conflito: pela influência da escola e dos discursos sobre direitos, começa a ser posta em causa a subordinação que conduz ao silêncio feminino, embora na maioria dos casos se continue a imputar à mulher os deveres inerentes à cultura patriarcal.

Cada sociedade produz mecanismos de controlo do corpo, onde as convenções se inscrevem, fazendo dele um agente e texto de cultura. A retórica sobre o corpo, como afirma Foucault (1986), revela essas convenções que, quando não cumpridas, conduzem à exclusão e à marginalidade, transformando-o, como Judith Butler afirma, num corpo “abjecto”. O corpo, resistindo, negociando ou conformando-se com a norma (que julga e avalia), é, como refere Louro (2007:40), “um corpo que sendo único e revelador de um eu próprio, é também um corpo partilhado porque é semelhante e similar a uma infinidade de outros produzidos neste tempo e nesta cultura”.

Tanto em Cabo Delgado, como na Zambézia e Sofala (duas províncias do norte e centro de Moçambique), as crianças aprendem (por volta dos oito anos ou menos) a fazer o alongamento dos pequenos lábios, ao nascer e ao pôr-do-sol.³ Esta exercitação feita com utilização de várias plantas misturadas com óleo é vigiada pelas mães, tias e avós.⁴ O desconhecimento da utilidade da manipulação genital (“só diziam para fazer que já vais ver”, como nos afirmou uma jovem na província de Sofala) e 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*: a vergonha sentida pelas meninas agrava-se quando o seu alongamento não foi considerado suficiente, sendo sujeitas a críticas e a comentários jocosos.⁵

³ Em Dakar, em 1984, o Comité Interafricano considerou a mutilação genital como um atentado aos direitos das mulheres. Na Quarta Conferência Mundial realizada em 1995, em Beijing, as mutilações genitais são definidas no contexto da violência sexual. A OMS define o alongamento dos lábios vaginais como o IV nível de mutilação genital.

⁴ Há uma grande variedade de plantas que, depois de moídas e misturadas com gordura, a maioria das vezes óleo, são utilizadas para fazer o alongamento dos lábios vaginais. Ao mesmo tempo que alongam os pequenos lábios, as meninas são ensinadas a “cuspir nas mãos e a esfregarem com a mesma planta com que esfregavam as *matinji* a mexer nas mamas para crescer” (jovem rapariga na província de Cabo Delgado).

⁵ *Othuna* e *matinge* são designações usadas nas línguas do norte e do centro do país, respectivamente, para significar o alongamento dos lábios vaginais.

Ter *othuna* ou *matinji* é portanto uma condição de adultez e de aceitação pelos homens que podem, legitimamente, devolver as esposas às famílias, com o argumento de que não estão satisfeitos.

Se o discurso feminino sobre as *othuna* e as *matinji* é justificado pelos atributos que as mulheres devem possuir para serem mulheres, constituindo-se durante o processo ritual como marcador da identidade feminina, no discurso masculino o alongamento dos lábios vaginais é uma forma não apenas de reconhecimento dessa identidade, mas expressão do exercício do poder masculino. Ou seja, o valor das *othuna/matinji* reside na estrutura de poder e é neste sentido que, desde criança, a rapariga se prepara (mesmo quando desconhece as razões porque o faz) para um modelo de feminilidade que assenta no exercício da sexualidade sob controlo. Esta vivência, que é dolorosa, é acompanhada ao longo da puberdade por ensinamentos que geram orgulho, criando mecanismos de identificação e pertença ao grupo e ao mesmo tempo de exclusão face àquelas que não realizaram o alongamento dos lábios vaginais. Isto significa que, validando como norma o aparente empoderamento conferido a esta prática, se naturaliza a domesticação do corpo feminino, gerando acordos e investimentos simbólicos.

É neste sentido em que o alongamento dos lábios se constitui simultaneamente como sexo à força e a força do sexo, que Foucault (1976) defende que o poder é entendido como estratégia e como efeito.

Aprendizagem sobre a vida sexual

A aprendizagem sobre a vida sexual de raparigas e rapazes utiliza dispositivos que têm como finalidade preservar uma ordem de género. Iniciando a criança desde muito cedo no alongamento dos pequenos lábios (como uma pré-ritualização), retirando à rapariga a iniciativa sexual e impondo-a aos rapazes, negando simbolicamente o prazer feminino, transformando o corpo da mulher num corpo dócil que deve saber reconhecer-se como estando ao serviço do parceiro, sujeitando-se a uma constante auto vigilância e preparando-se para a iniciação precoce da vida sexual, os ritos de iniciação pretendem, na realidade, informar e situar o lugar social de cada uma e de cada um. Os discursos sobre os “casamentos” prematuros mostram como os ritos de iniciação legitimam as uniões forçadas de crianças e o abandono da escola.

O discurso do parceiro como chefe da família e a impossibilidade da iniciativa sexual aparece muitas vezes associado a um conhecimento que lhes permite “manipular” o corpo do outro. Como disse uma jovem: “agora nos ritos, aprendi bem a não ter medo dos homens” (jovem rapariga estudante na província de Cabo Delgado). Este elemento 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. Nesta ordem de ideias, a mesma aluna afirma: “o homem tem todo o direito de pedir sexo. Nós é só aceitar, é obrigatório” (jovem rapariga na província de Cabo Delgado).

O exercício da sexualidade é assim vivida de forma violenta, fazendo parte do vasto conjunto de deveres que a mulher tem que cumprir. Nos ritos as jovens aprendem a subordinar-se, seja pela instrução em estratégias de apaziguamento do homem, seja através da relação sexual e da aplicação das técnicas aprendidas, seja através da paciência e da tolerância nos casos em que, mesmo ignorando as razões da zanga masculina, devem “aceitar”. O normativo que orienta a construção da identidade das meninas nos ritos é claramente uma forma de disciplinar e orientar para valores e comportamentos submissos. Isto não significa que, devido mais à

modernidade do que ao conhecimento tradicional sobre o corpo, aprendido nos ritos, as jovens não possam resistir ou manipular o conhecimento aprendido e registado no seu corpo (como marca de submissão) para desenvolver dispositivos que, agradando ao parceiro, lhes confere algum poder, devido a um conjunto de factores que têm a ver, muitas vezes, com a violência sofrida na família ou com a frequência da escola. Esta possibilidade de poder e de pertença, que gera satisfação pela participação nos ritos, está relacionada com o reconhecimento cultural e social e, fundamentalmente, com a utilidade do corpo, reduzido ao sexo, que é 'arroz e milho' (expressões utilizadas nalgumas canções rituais). O que fica cada vez mais reconhecível é que a ritualização do corpo, seja na dimensão respeito, seja na vida sexual, está marcada pela construção de identidades de género e identidades sexuais, profundamente incrustadas nas cerimónias realizadas.

A sexualidade está, como afirmam vários autores, de entre eles Foucault (1986), imbricada ao poder, poder este que advém, no caso das mulheres, da sua capacidade reprodutiva e da sua sexualidade. Mas esse poder é limitado e constrangido pelos atributos e pelos dispositivos que disciplinam o corpo. Isto significa que o poder das mulheres é um poder necessário para a construção das relações de dominação. As mulheres têm o poder dos que não têm poder, conformando-se, resistindo ou arranjando formas de contrapoder, que, as mais das vezes, têm como premissa a naturalização e a reafirmação do poder masculino.

Contudo, a domesticação do corpo produz também resistências e despoleta estratégias de inversão das relações de dominação, como ficou evidenciado num depoimento de uma jovem mulher na cidade da Beira (capital provincial da província de Sofala no centro de Moçambique), que afirma que, embora não tenha sido sujeita aos ritos de iniciação, fez o alongamento dos lábios vaginais já em adulta, por curiosidade, e porque ouviu dizer que era um valor acrescentado, com influência no prazer dela e do parceiro. Isto significa que, aparentemente, a pressão do normativo cultural dominante sobre a completude feminina não é percebida pela informadora como importante para a necessidade sentida de ter *matinji*. As marcas de género inscritas no corpo podem tanto permitir ocultar a estrutura de dominação, como podem também significar a alteração dessa mesma estrutura ou de algumas das suas componentes. O alongamento dos lábios vaginais tanto tem como resultado a inclusão no modelo, como a sua alteração. Dito por outras palavras, o uso das *matinji* pode significar um processo em que o conhecimento, prefigurando o desenvolvimento de estratégias de contrapoder, confronta as relações de género como imóveis e fixas, com a sua contingência e mudança.

O exercício da sexualidade tem que ser visto, como no caso da nossa entrevistada, em conjunto com o acesso a um trabalho e a um estatuto, que acaba por incitar uma série de elementos emancipatórios, como quando afirma: "eu comprei a geleira, o meu dinheiro é investido como eu quero" (informadora de uma organização da sociedade civil na província de Sofala), subvertendo as relações de género enquanto relações de poder, e a afirmar-se enquanto sujeito. Este processo de individuação é reforçado pelo capital político da entrevistada e pelo contacto que tem com o discurso de direitos humanos, podendo ter conduzido à produção de uma narrativa de reidentificação. Apropriando-se de um mecanismo que tem como objecto a genderização do corpo biológico da mulher, o discurso desta entrevistada mostra as possibilidades de inverter o normativo patriarcal, ou pelo menos, de abalar.⁶ Resistindo à cultura e agenciando mudança, o corpo deve ser percebido através da articulação

⁶ É preciso prestar atenção que o alongamento dos lábios vaginais desta mulher não se inscreve no processo de ritualização a que as meninas são sujeitas. Foi uma escolha adulta que, embora possa também articular-se num certo sentido com o normativo cultural dominante na zona centro do país, surge como libertador, utilizando os mecanismos de controlo como estratégia de contrapoder.

entre os contextos social e cultural e a subjectivação traduzida nos sentidos que são conferidos às imagens sobre sexo e sexualidade.

Pela aprendizagem da sexualidade e pelo papel que ela ocupa no processo ritual, constata-se que o desejo feminino é constringido pelos mecanismos que colocam a mulher numa situação de risco e “alerta” face à relação sexual: o prazer da mulher é um corolário do desejo masculino, isto é, ocorre ou pode eventualmente existir, para além dos esforços que a mulher faz para controlar a “situação” para agradar ao homem.

Embora seja objecto de policiamento, porque é condição da masculinidade (manifestação constante da virilidade como obrigação cultural), a sexualidade masculina é livre e lícita, ao contrário da tutela que se exerce sobre a sexualidade feminina. A penetração no corpo feminino é uma das formas mais importantes de manifestação de uma sexualidade circunscrita à dominação (de que o depósito do esperma no corpo da mulher é exemplo) à qual a afectividade é frequentemente marginal. ‘Malhar’, ‘furar’, ‘meter’ são expressões sistematicamente empregues pelos rapazes quando se referem ao exercício da sexualidade.

Por outro lado, foi constatado que toda a aprendizagem está articulada a mitos que ancoram o saber e a verdade, impedindo ou tornando inútil o questionamento. A aprendizagem das identidades de género é realizada em articulação estreita com as identidades sexuais. Podemos mesmo afirmar a dificuldade da sua distinção, considerando que a construção das masculinidades e feminilidades se centram no corpo sexuado. As convenções do bom comportamento, mesmo aquelas que se referem à divisão do trabalho e ao “respeito” estão saturadas de sexualidade. Rapazes e raparigas aprendem a distinguir-se e a reconhecer-se em função de um mandato masculino para a dominação, seja no que respeita à distribuição de funções e papéis, como a chefia da família, seja através do incitamento regulado da vida sexual. Na verdade, os ritos fornecem o guião que constringe os corpos a valores e práticas que se constituem como factor de inclusão na comunidade. É neste sentido que a violência de género pode ser compreendida, traduzida, por exemplo, nos casamentos prematuros e na gravidez precoce.

Contudo, constata-se o surgimento de novos sentidos,⁷ principalmente entre as e os jovens, relativamente à aprendizagem, não só à articulação da violência com o sofrimento causado pelas provas e castigos a que são sujeitas as crianças, como também relativamente à formação identitária, como é o caso da rejeição por alguns e algumas da violência doméstica e poligamia, das uniões forçadas e da assumpção da iniciação sexual e gravidez como escolha. Isto significa que, abertos a outros espaços, os jovens inscrevem nas suas identidades a efemeridade, a fluidez, questionando ou negociando as antigas lealdades. Os sujeitos passam a definir-se por inúmeras pertenças, num processo descontínuo e fragmentado em que novas formas de reidentificação vão sendo construídas e normadas. Todo este processo é feito sob tensão, conduzindo por vezes a actos extremados como o suicídio dos pais rejeitados pelos filhos, e a homicídios praticados por incapacidade de gestão dos conflitos entre o passado que se tomou como referência e a modernidade que desloca e descentra os indivíduos (Giddens, 2000).

Pela modernidade, os sujeitos são convocados a escolhas múltiplas, são implicados na reflexividade, no questionamento da tradição e no estabelecimento complexo da relação entre tradição e modernidade. As hierarquias tradicionais são substituídas ou podem ser reformuladas em função de novas hierarquias que enfatizam a igualdade e a liberdade contra a

⁷ E também do abandono progressivo de certas práticas como a tatuagem feminina, principalmente entre a população *makhuwa* e *makonde*, consideradas centrais para a satisfação sexual masculina.

conformação caracterizada pela conservação da ordem, como acontece, por exemplo, quando as mulheres resistem à violência, saem de casa dos seus maridos, sem temor, ou enfrentam a censura social.

Conclusões

Uma última questão e para retomarmos o que analisamos no início deste trabalho, a pesquisa torna evidente que é possível, e necessário observar como as instituições culturais, como os ritos de iniciação, constroem, ou não, o acesso e o exercício dos direitos humanos. Esta postura contraria o relativismo cultural, que, observando os ritos num contexto de pré-modernidade recorre a um passado (que critérios para localizar o passado?) linear, simples e fixo. Quando se faz a crítica à imposição pelo ocidente de uma única abordagem de direitos humanos, e se ancora isso a uma posição neocolonial e imperialista, olvidam-se dois factos: um primeiro, é que os direitos humanos se constituíram e se constituem ainda hoje em todo o mundo, através de movimentos minoritários (curiosamente estigmatizados e reprimidos, usando o mesmo tipo de argumentação utilizada hoje para reivindicar que a diferença cultural faz apelo a direitos diferentes) que, ao desocultarem e impõem a inclusão de todos os seres humanos como sujeitos de direitos, o fizeram em nome de uma humanidade que, pesem as diversidades, tem em comum, que os direitos são indivisíveis e universais.

Um segundo facto, é que a cultura é sujeita a mudanças, opondo interesses, hierarquias e direitos herdados, expressos nos discursos e nas práticas dos sujeitos, naturalizando o(s) regime(s) de desigualdade, através dos mecanismos e dos recursos disponíveis utilizados pelo poder para se reproduzir. O que ficou evidente na pesquisa é que a existência de novos sentidos atribuídos aos ritos de iniciação não questiona apenas a sua eficácia como elemento de identificação cultural, mas introduz novos problemas que têm a ver com as resistências a um sistema de crenças que impedem o acesso e o exercício dos direitos. Estão neste caso, as raparigas que fogem dos ritos e se recusam a alongar os lábios vaginais e as meninas que, no Búzi (distrito rural no centro de Moçambique) se recusaram a casar e a abandonar a escola. “Traíndo” a cultura pura e original que lhes restringia os direitos, estas jovens, buscando novas formas de exprimir a pertença, reinventam novos sentidos e novas significações que lhes permitem abalar a subalternidade.

Contudo, e como procurámos explicar, por força de um conjunto de factores, como a escola, a convivialidade entre pares e a exposição às acções e discursos sobre direitos humanos, são despoletadas estratégias que, visando contrariar e resistir aos mecanismos de subordinação feminina e aos modelos femininos e masculinos hegemónicos, estão sendo dados novos e contrários significados à aprendizagem sobre sexualidade, contribuindo para a construção de novas identidades, de que são exemplo a fuga aos casamentos prematuros, a recusa da violência ritual, incluindo a rejeição à participação nos ritos.

Ao dimensionar o processo ritual nas componentes respeito e vida sexual, gostaríamos de deixar claro que não perseguimos um fim redutor, retirando dos ritos de iniciação a sua complexidade e as dinâmicas que dificilmente permitem ser percebidas isoladamente. As nossas opções têm a ver com a necessidade de entendermos, nos contextos estudados, como se produz a construção dos elementos expressos na normatividade social (que o rito congrega), permitindo observar a multiplicidade de elementos que vão convergindo para caracterizar as identidades de género, ao mesmo tempo que se procura nos interstícios da ordem dominante, as resistências que a subvertem. Isto significa ter em conta a estrutura de poder que orienta as relações sociais entre os vários grupos de sexo e idade e as possibilidades

de transgressão à norma expressas nos novos sentidos que as e os jovens conferem aos dispositivos conformadores da identidade.

Este texto foi apresentado num encontro que teve lugar em Maputo, de 26 a 27 de Novembro de 2013, com o tema “Violência de género, cultura e direitos humanos”. Este evento foi uma iniciativa da WLSA Moçambique em conjunto com outros parceiros da sociedade civil e do governo.

Referências:

- ALFERES, Valentim, 2002. Encenações e comportamentos sexuais: para uma psicologia social da sexualidade. Porto: Afrontamento.
- BAGNOL, Brigitte; MARIANO, Esmeralda, 2011. Género, Sexualidade e Práticas Vaginais. Maputo: DAA.FLCS.UEM.
- BRAÇO, António Domingos, 2008. Educação pelos Ritos de Iniciação: contribuição da tradição cultural ma-sena ao currículo formal das escolas em Moçambique. Dissertação de Mestrado em Educação, São Paulo: PUC.
- BUTLER, Judith, 1990. Gender Trouble: Feminism and Subversion of Identity. London: Routledge.
- FOUCAULT, Michel, 1976. Histoire de la sexualité: la volonté de savoir. Paris: Gallimard.
- FOUCAULT, Michel, 1986. História da Sexualidade: o uso dos prazeres. Vol. II. Lisboa: Gradiva.
- GARKINKEL, Harold, 1992. Studies in Ethnomethodology. New York: Blackwell Pub.
- GIDDENS, Antony, 2002. Identidade e Modernidade. Rio de Janeiro: Zahar.
- LOURO, Guacira, 2007. Género, sexualidade e educação. Uma perspectiva pós estruturalista. Petrópolis: Vozes.
- SARDAN, Jean-Pierre Olivier, 2010. “Le culturalisme tradicionaliste africaniste. Analyse d’une ideologie scientifique”. Cahiers d’études africaines, Éditions de l’E.H.E.S.S, nº 198-199-200. pp. 419-453.