

RITOS DE INICIAÇÃO E EDUCAÇÃO FORMAL EM MOÇAMBIQUE: UM DIÁLOGO POSSÍVEL PARA O FIM DA VIOLÊNCIA CONTRA AS MULHERES?

INITIATION RITES AND FORMAL EDUCATION IN MOZAMBIQUE: A POSSIBLE DIALOGUE TO END VIOLENCE AGAINST WOMEN?

Paula Machava

E-mail: machavapalucia@gmail.com

Paulamachava@ces.uc.pt

Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-3233-8455>

Rajabo Cimalawoonga

E-mail: Cimalawoonga@gmail.com

Resumo: A crescente intolerância e violência contra as mulheres em Moçambique desafia-nos a questionar quando e como perdemos os valores éticos presentes em algumas práticas culturais “tradicionais”. Durante o colonialismo histórico, estas práticas foram consideradas bárbaras, por isso, deviam ser eliminadas. Atualmente, alguns discursos feministas, dos ativistas dos direitos humanos e das ONG¹⁶s nacionais e internacionais são também apologistas dessa eliminação por considerá-las opressoras para as mulheres. Apesar dessa pressão, estas práticas continuam presentes na sociedade, não só pela sua importância identitária étnica-social, mas também pela com-

16 Organização Não- Governamental

plexa dimensão ética que carregam. Neste texto pretendemos ensaiar, a partir da articulação dos valores éticos transmitidos nos ritos de iniciação femininos e masculinos Yao com os escolares, uma sociedade em que as mulheres têm agência e são livres de violência.

Palavras-chave: Violência contra a mulher. Valores éticos-morais. Diálogo Ritos de Iniciação/educação formal.

Abstract: The growing intolerance and violence against women in Mozambique challenges us to question when and how we lose the ethical values present in some “traditional” cultural practices. During historical colonialism, these practices were considered barbarism, so they should be eliminated. Currently, some feminist speeches, from human rights activists and national and international NGOs are also apologists for this elimination because they consider them oppressive to women. Despite this pressure, these practices remain present in society, not only because of their ethnic-social identity importance, but also because of the complex ethical dimension they carry. In this text, we intend to rehearse, based on the articulation of the ethical values transmitted in the Yao female and male initiation rites with the schoolchildren, a society in which women have agency and are free from violence.

Keywords: Violence against women. Ethical-moral values. Dialogue Initiation Rites and formal education.

Introdução

Crises recentes, como a pandemia da CoVID-19, os desastres naturais, as guerras, desvelaram as graves situações de violência contra as mulheres em Moçambique. Não é novidade para nenhum/a moçambicano/a que as mulheres se encontram em situações de vulnerabilidade social, económica, laboral, quer por razão do seu sexo, quer pelo seu género. Mas, talvez o que não se tenha de concreto é o grau dessa violência. Dados estatísticos do Comando Geral da Polícia, Departamento de Atendimento a Família e Menores Vítimas de Violência (2020) mostram que de janeiro a dezembro de 2020, 9928 mulheres contra 1758 homens foram vítimas de algum tipo de violência (física, psicológica, moral, patrimonial, cópula não consentida, cópula com transmissão de doenças). É preciso admitir que esses dados correspondem àquelas pessoas que tiveram o “privilégio”, a oportunidade de apresentar a queixa porque muitas, mesmo querendo o fazer não têm condições para o efeito, ou porque não tem uma esquadra ou um posto policial na sua área de residência, ou porque a família a aconselha a não prestar nenhuma queixa, ou porque economicamente depende do seu violador, ou ainda porque não encontra um acolhimento que esperava nas autoridades policiais.

Moçambique está, atualmente, a acumular crises (pandémica, política, militar, económica, climática). Em todas essas crises as mulheres é que mais sofrem. Durante o ciclone Idai, vários órgãos de comunicação social internacionais e nacionais, citando o Jornal de Notícias e a *Human Right Watch*¹⁷, denunciaram casos de mulheres que foram forçadas a atos sexuais a troco de ajuda humanitária¹⁸.

Um estudo de João Feijó com o título “Caracterização e organização social dos Machababos a partir dos discursos de mulheres raptadas” sobre a insurgência militar em Cabo Delgado¹⁹, no norte de Moçambique, denuncia o rapto de mulheres pelos insurgentes para usá-las como esposas, espiãs, carregadoras de mercadorias, algumas em número residual foram vistas a manusear armas em situações de ataques. Durante a guerra dos 16 anos²⁰,

17 é uma organização internacional Não-Governamental que defende e realiza pesquisas sobre os direitos humanos que atua também em Moçambique.

18 <https://www.dn.pt/mundo/idai-mulheres-abusadas-sexualmente-a-troco-de-comida-10795799.html>; <https://mozinfo24.com/vitimas-do-ciclone-idai-mulheres-mocambicanas-forçadas-a-ter-sexo-em-troca-de-comida/>

19 Desde finais de 2017, a província de Cabo Delgado enfrenta uma insurgência militar atribuída a radicais islâmicos, cujos ataques já provocaram mais de dois mil mortos e acima de 700 mil refugiados.

20 De 1976 a 1992, Moçambique viveu um conflito armado que terminou com a assinatura do Acordo Geral de Paz. Foram os grupos beligerantes, o Governo de Moçambique, liderado pela FRELIMO – Frente de Libertação de Moçambique e a RENAMO – Resistência Nacional Moçambicana. Existe um debate sobre a designação deste conflito, pois é também chamada guerra civil, guerra de desestabilização.

as mulheres foram também usadas como escudos de guerra, estupradas, violadas sexualmente, usadas como escravas sexuais (ASFC, s/d).

O surgimento do primeiro caso da CoVID-19 em Moçambique, a 22 de março de 2020, e a conseqüente decretação do 1º Estado de Emergência, por razões de calamidade pública, através do Decreto Presidencial nº 11/2020 de 30 de março, levou ao confinamento as famílias moçambicanas à semelhança de vários países do mundo. Desde esse período, várias denúncias de violência contra as mulheres e crianças, sobretudo as do sexo feminino, são diariamente denunciadas pelas organizações de mulheres, feministas, órgãos de comunicação social, entre outras. Aliás, os dados do Comando Geral fundamentam essas queixas.

Não é só nas famílias que se registam situações de violência. As mulheres são vítimas de assédio sexual nas escolas, no trabalho, na rua, nos transportes públicos. Em 2020, através de um despacho do Comando-geral da Polícia da República de Moçambique (PRM), posto até a circular nas redes sociais, ficou conhecido um caso de alguns instrutores acusados de terem engravidado 15 instruendas do XL curso Básico da Escola Prática da Polícia Matalana- Maputo.

À vista deste contexto, perguntamo-nos quando e como perdemos o comunitarismo, a solidariedade, a empatia, a comunhão, harmonia social, o humanismo e o coletivismo. Com esta indignação social, pretendemos desenvolver uma reflexão, que nos conduza a ensaiar uma sociedade em que as mulheres não só estejam livres de violência, mas também as suas experiências, lutas, resiliências sejam reconhecidas, através da articulação dos valores comunitários com os escolares. Para tal, tomaremos como base os ritos de iniciação designados *Jaando* (masculinos) e *n'soondo, wakusoongona ou diitiwo* (femininos), em *ciyawo*²¹, respectivamente. Reconhecemos a importância de toda a legislação nacional e internacional adoptada no país, com vista à protecção dos direitos humanos das mulheres. Mas, no nosso entender, nenhuma lei pode lograr os objectivos para os quais foi concebida se não for acompanhada por outras medidas. Neste caso concreto, parece-nos que apostar também na componente ético-moral, sem aplaudir e/ou reforçar dentro das práticas culturais os ensinamentos prejudiciais às mulheres, pode ser uma alternativa.

Neste texto, não pretendemos dar continuidade à discussão sobre a sexualidade (já muito abordada em vários estudos), mas apontar a existência de outras potencialidades

21 designação usada para a língua bantu falada pelo povo Yao, de Moçambique, Tanzânia, Malawi, Zimbábue.

nos ritos que podem ser as alternativas de que precisamos para enfrentar a crise de relações humanas que vivemos. Por isso, não constitui nosso interesse descrever a prática dos ritos, embora reconheçamos a importância disso.

Este texto aborda: (1) Ritos de iniciação em Moçambique: entre o repúdio e a aceitação (2) Feminismos e práticas culturais em Moçambique: o que constitui a violação contra as mulheres? (3) em forma de notas finais, ensaiamos algumas alternativas dialógicas entre os valores comunitários com os escolares, que nos conduzam à irradicação da violência contra as mulheres.

Práticas culturais em Moçambique: entre o repúdio e a aceitação

Um dos grandes desafios das ex-colônias é ter os seus conhecimentos reconhecidos dentro das instituições e apossar-se desses espaços de produção do conhecimento, dos quais foram e continuam sendo excluídos.

A persistência e o domínio da epistemologia ocidental sobre o Sul, como é o caso de Moçambique, é revelador de um processo incompleto de descolonização, isto é, as independências política desses países não significaram a liberdade na produção do saber, na forma de ser, de fazer. A continuação de modelos de educação, de administração pública, de administração da justiça, entre outros, mais próximos do colonizador e, a consequente exclusão dos valores e conhecimentos locais não só perpetuaram a ideológica colonial de civilização à custa do silenciamento de outras racionalidades não ocidentais, mas também contribuíram para que alguns valores (humanismo, comunitarismo, solidariedade, o cuidado com os outros, entre outros) presentes nas práticas culturais “tradicionais” (ritos de iniciação, *lovholo*²², poligamia, purificação da viúva, entre outras) fossem se perdendo aos poucos. Contudo, essa perda de alguns valores éticos-morais não significou o desaparecimento e/ou o fim dessas práticas, mas sim a adulteração daquilo que as comunidades tinham como estruturante e veículo de valores e princípios fundamentais para acautelar transgressões e garantir a coesão dos grupos sociais.

22 uma prática cultural “tradicional” que visa legitimar a relação conjugal, tornar a mulher membro da família do marido, conferir o estatuto de adultos ao casal, garantir a reprodução e estabelecer os direitos e deveres entre um homem e uma mulher na sociedade em que se encontram inseridos. É mais praticada na região sul de Moçambique.

O Governo colonial, ao lutar pelo silenciamento dos conhecimentos dos povos nativos e ao impor-lhes os modelos europeus de vida, através da sua política civilizacional, tinha como intenção legitimar o seu poder para facilmente os dominar. Para o efeito, serviu-se de um certo paternalismo que lhe era útil para justificar a sua suposta obrigação moral de salvar os povos do seu “atraso” social, cultural, económico, etc. e levá-los a uma visão do mundo “civilizado” - o europeu. Assim, o grau de desenvolvimento económico, político, cultural da África e de civilização passou a ser avaliado a partir da referência que os empresários, cientistas, missionários europeus tinham do seu continente. É deste imaginário ocidental que foi construída uma nova África, um vácuo, um lugar sem história e sem conhecimento, o que justificou a acção salvadora nos territórios africanos. Ao conceber a África, a partir da Europa, a “presença colonial emergia como a transposição destas normas aos espaços outros que, porque diferentes, eram mais bárbaros e atrasados” (Meneses, 2010:73). No entanto, essa transferência de referências envolvendo pessoas, espaços e contextos totalmente distintos não deve ser analisada de forma “romântica”, pois qualquer processo de transformação compulsiva, de conquista, envolve a ausência de possibilidade de escolha e decisão, perdas, violências, resistências de quem é vítima. No caso concreto dos países colonizados por Portugal, essas perdas, violências não foram só sobre a terra, mas também se fizeram sentir sobre os corpos e sobre as culturas (cf. Cunha, 2014; Meneses, 2010) dos povos africanos e, ainda, essa violência manifestou-se por meio do controlo das acções e dos comportamentos desses corpos e da negação do reconhecimento deste “outro” saber (africano) como um outro tipo de saber, não inferior, mas diferente. Foi neste contexto que as práticas culturais “tradicionais” foram diabolizadas, tratadas como símbolos da não civilização e, por isso, o povo devia abandoná-las para se tornar em ser humano/a. Aqui fica clara aqui a dicotomia hierárquica: Europa/África, civilizado/não-civilizado, humano/ não humano, cultura (erudição) / cultura (barbárie).

Era preciso uma “colonização intelectual” (Vandana, 2002:22) para poder dominar, explorar a terra e os povos, mas também incutir nestes um sentimento de inferioridade, através do qual se assumiriam como povos sem história, atrasados culturalmente, incapazes de conduzir o seu próprio destino, etc., e, por isso, precisavam ser salvos desse retrocesso. Assim, o Governo português, baseando-se no seu poder sobre os povos nativos, introduziu a ciência moderna ocidental, através da imposição da educação nos moldes portugueses. Iniciava, desta forma, a transformação da educação formal numa “arma” forte e importante para o colonizador, por meio da qual os colonizadores uniformizariam os comportamentos, os pensamentos dos colonizados, mas também incutiriam neles (os colonizados) a ideia preconceituosa de superioridade racial, cultural, económica, etc., de Portugal.

Esta educação, de certo modo, desenraizou os povos colonizados, na medida em que a matéria ensinada, em particular a literatura, vangloriava a pátria portuguesa e o seu povo e pouco falava sobre a África e, quando o fazia, o continente africano era descrito como mato e os seus habitantes objetificados, coisificados e animalizados (Martins, 2019a; Mc-Fadden, 2001; Cunha, 2014).

A ação colonial, por meio da educação e da religião, de forma particular, contribuiu para o silenciamento e/ou o apagamento do conhecimento e das experiências que os povos pré-coloniais tinham acumulado ao longo dos contatos que mantiveram com os outros povos africanos e árabes, num processo de trocas comerciais e/ou de invasões e dominações tribais dos povos dominados. Shiva Vandana, falando dos saberes dominantes, alerta que “a forma pela qual esse saber é gerado, estruturado e legitimado e a forma pela qual transforma a natureza e a sociedade geram desigualdades e dominação, e as alternativas são privadas de legitimidade” (Vandana, 2002:22).

A ação colonial afetou tanto aos homens como as mulheres. Mas, foi sobre as mulheres que foi mais dura. Nas regiões onde as mulheres tinham o poder que o sistema matrilinear lhes conferia, como é o caso do Norte de Moçambique, a terra, símbolo de poder, foi arrancada do controlo das mulheres, o que culminou com a fragilização do prestígio social destas. Merece atenção o facto de a gestão da terra ser feita pelo tio materno, a quem pertence o poder de decisão sobre a vida das mulheres. Além disso, com a imposição do novo modelo cristão “civilizado”, a maternidade e a fecundidade que, lado a lado com a terra, ofereciam mais poder às mulheres em relação aos homens, porque nas sociedades matrilineares os filhos pertencem às mulheres, foram desvalorizadas, banalizadas e reduzidas à simples educação das crianças (Arnfred, 2004).

Para reforçar essa fragilização das mulheres, o colonialismo opôs-se ao sistema matrilinear, no Norte de Moçambique. Foi nesse contexto que da Silva Rego (apud Arnfred, 2004:110) em repúdio ao sistema matrilinear, afirmou que a família cristã, patrilinear, com o homem como chefe natural da família é que oferecia às mulheres a verdadeira assimilação. Ele partiu do casamento cristão, monogâmico, no qual o homem é o chefe da família, para afirmar que as relações familiares matrilineares não são as correctas e, por isso, a matrilinearidade não era aceitável na Administração colonial. Ao agir desse modo, já renunciava um não reconhecimento pela Administração Colonial deste sistema familiar e o advir da imposição de um modelo que se encaixava nos modelos europeus, embora não fizesse nenhum sentido naquele contexto moçambicano. E, para reforçar a existência de anomalia naquele sistema, nos relatórios dos escritores coloniais, as mulheres dessas sociedades

matrilineares, apesar do poder que elas possuíam na sociedade, eram descritas como “subordinadas, oprimidas e necessitadas de libertação” (Arnfred, 2004:109), tentando, assim, anular que as mulheres em contextos tradicionais gozavam de uma preponderância e prestígio consideráveis (Rita-Ferreira et al., 1964 apud Arnfred, 2004:109). Só com esses estereótipos, essas mulheres podiam enquadrar-se na imagem pré-concebida que haviam criado das mulheres africanas.

Com o fim do colonialismo histórico, talvez o povo esperava recuperar a liberdade de manifestação cultural (moçambicana). Contudo, o desejo de construir uma “Sociedade Nova” e um “Homem Novo”, que fossem símbolos da unidade nacional, fez com que a Frelimo, partido marxista-leninista, desencadeasse uma série de campanhas designadas “Abaixo”, com o intuito de eliminar todas as práticas culturais “tradicionais” e toda a mentalidade ligada a colonização por considerá-las obscurantistas, opressivas e uma barreira à modernidade e ao progresso. Para a Frelimo, a “sociedade tradicional” era considerada ‘feudal’, um dos meios de opressão e exploração das mulheres. Daqui surgiam os estereótipos de mulheres oprimidas, humilhadas e exploradas pela sua sociedade e incapazes de criar alternativas para a sua libertação. Encontra-se neste discurso da Frelimo uma continuidade da visão colonial de vitimização, assujeitamento e de inferiorização das mulheres, o que vai, de certo modo, justificar a luta pela abolição das práticas culturais por serem, na visão dos dirigentes da Frelimo, retrógrados e por comprometerem o progresso (Arnfred, 2015; Casimiro, 2001; Pinho, 2015). Noutra vertente, está nesse discurso a justificação para a invenção da Mulher Moçambicana, homogênea nas suas experiências, nos seus pensamentos, nos seus desejos e vontades, etc., construída a partir da experiência da(o)s nacionalistas, mas que não reflete as diversas, heterogêneas mulheres moçambicanas.

A partir da Constituição da República de Moçambique 1990, há uma viragem político-histórica em relação às práticas culturais. O Estado moçambicano compromete-se a promover “o desenvolvimento da cultura e personalidade nacionais e garante a livre expressão das tradições e valores da sociedade moçambicana”. Esta medida significou o reconhecimento da importância destas práticas na vida dos moçambicanos e a liberdade da sua manifestação. Apesar deste reconhecimento legal, a continuidade destas práticas não tem sido consensual no país. Os ritos, por exemplo, continuam sendo alvo de críticas por parte de média, de algumas organizações nacionais e internacionais de direitos humanos (Save Children, UNICEF, WLSA- Moçambique), de algumas feministas, às vezes, alguns membros das autoridades governamentais, que os consideram promotores de conhecimentos e práticas nocivas, como os casamentos prematuros, desigualdades de género, sobretudo,

a dominação masculina sobre as mulheres, gravidezes precoces, práticas sexuais precoces, entre outros. Essas críticas, embora realizadas por atores diferentes, em termos de espaços-tempo, são reprodutoras da hegemonia eurocêntrica e contribuem para que este outro conhecimento (produzido pelas comunidades), que pode ser a resposta necessária no combate à crise das relações humanas, seja ativamente produzido como não-existente (Santos, 2002) nas escolas.

Feminismos e práticas culturais em Moçambique: o que constitui a violação contra as mulheres?

Dentro das Epistemologias do Sul, abordar os feminismos numa perspectiva pós-colonial impõe, como defende Mohanty (2003), uma crítica aos feminismos ocidentais hegemônicos, que, embora sejam críticos ao modo como a moderna ciência ocidental produz o conhecimento, gerando hierarquias de saber, exclusão de outros conhecimentos não ocidentais, colocando-se como único conhecimento verdadeiro e universal, alguns destes feminismos não são capazes de interrogarem as suas práticas ou as suas relações com as mulheres do Sul, isto é, estes feminismos, conscientes ou não, reproduzem a “epopeia” colonial, ao colocarem-se como modelos de civilização, de emancipação a serem seguidos pelas mulheres do Sul. Este agir concebe as mulheres do Sul numa perspectiva monolítica, fora do contexto social, político, étnico, económico, cultural em que se encontram, o que implica, politicamente, na invisibilização e silenciamento das inúmeras e diferentes experiências, lutas, conquistas, modos de resistência contra todas as formas de opressão, levadas a cabo pelas mulheres do Sul.

Nos textos de feministas do Sul e das feministas africanas, em particular, desde os anos 1980 até ao presente, é constante e insistente a denúncia de uma nova “colonização” feminista de que estão a ser vítimas das mulheres feministas ocidentais por meio da imposição de agendas, conceitos, formas e modelos de desenvolvimento, de emancipação, imposição das noções de práticas culturais opressoras e não opressoras para as mulheres africanas, sem se preocuparem com a violência que essas atitudes geram na vida dessas mulheres. Todavia, a situação torna-se mais preocupante quando esse discurso das feministas ocidentais é cooptado pelas feministas do Sul. Estas feministas do Sul, em particular algumas moçambicanas, reproduzem o que criticam, ao defender a eliminação de algumas práticas culturais com as quais muitas mulheres se identificam.

Os discursos de algumas feministas do Norte revelam uma divisão colonial, na medida em que vão fundir a mulher discursivamente construída à mulher real, gerando generalizações, muitas vezes, equivocadas e infundadas, que rotulam as mulheres do Sul de pobres, impotentes, oprimidas, exploradas, indefesas, analfabetas, rurais, com vontades idênticas, vítimas das suas culturas, entre outros estereótipos. São estas representações das mulheres do Sul em oposição as mulheres do Norte, descritas como autónomas, académicas, educadas, civilizadas, modernas, etc., que vão justificar, fundamentar a apropriação e a colonização das complexidades constitutivas, (Mohanty, 2003), que caracterizam não só as mulheres do Sul, mas também algumas mulheres do Norte. Todavia, estas representações tornam-se mais problemáticas ao não conseguir identificar a existência no Sul de mulheres urbanas, académicas, autónomas, de diferentes classes sociais, etnias que implicam diferenças nos modos de ser das mulheres, mas também nas suas visões, vontades e desejos.

A assumpção das mulheres africanas como presas a tradição, à família, ao casamento, aos papéis domésticos, ignorantes, não educadas, presas a culturas africanas que representam o atraso, a barbárie e a impotência (Amadiume, 2001: 57), etc., sem agência, dá lugar a um discurso que defende “o combate a essa mesma cultura para dela salvar as mulheres, ao mesmo tempo que, na realidade, nega os direitos e as escolhas delas, as torna invisíveis e mudas” (Martins, 2015:2).

Em Moçambique, alguns discursos dão a entender que a violência contra as mulheres nasce e é alimentada por várias práticas culturais e por elas legitimada. Por isso, essas práticas devem ser combatidas para se libertar as mulheres da opressão masculina. Esses pronunciamentos levam-nos a questionar se existem culturas más. O que torna uma cultura prejudicial à vida? Será a apologia ao combate a essas práticas a via certa? Sylvia Tamale (2008) alerta-nos que as culturas não são estanques. Elas emprestam e tomam emprestado valores de outras culturas; elas (as culturas) podem ser tão opressoras, colonizadoras, exploradoras e depreciadoras quanto libertadoras e fortalecedoras dos direitos das mulheres. Por isso, estabelecer uma relação directa entre a violência sofrida pelas mulheres, as uniões prematuras e, a partir daí defender a eliminação desta prática (Osório; Macuácuá, 2013) pode ser mais violento que a própria prática em si (Ferreira, 2013).

É certo que os discursos a favor do combate da prática dos ritos podem não ser totalmente infundados, pois existem, por exemplo, nos ritos ensinamentos que quando assumidos dogmaticamente podem incitar comportamentos de submissão, opressão, tais como: educar as meninas para não responder aos homens, aconselhá-las a estar sexualmente disponíveis para os seus parceiros. Todavia, esses discursos pecam ao não

identificar dentro dessas culturas algo que seja emancipatório para as mulheres, como por exemplo, o poder que estas têm de controlar e de conhecer o seu próprio corpo.

Ao defender a eliminação das práticas culturais para libertar as mulheres, o feminismo assim como os diferentes movimentos de defesa dos direitos humanos caem na hierarquia colonial, que divide as culturas em boas e más e ignoram que as vontades das mulheres não são monolíticas e que não existe uma única forma de emancipação. Quer dizer, algumas mulheres encontram nessas práticas a sua emancipação, a sua identidade étnica, linguística e de género.

Todavia, isso não quer dizer que não se deva combater dentro dessas práticas o que prejudica vida das mulheres e crianças. Parece-nos que o essencial não é o combate da prática em si, mas a transformação do que existe de nocivo nela, através de uma educação em valores, como comunitarismo, a solidariedade, a empatia, a comunhão, harmonia social, o humanismo e o colectivismo. Era uma prática comum e normal, em Moçambique, qualquer pessoa, independente da sua relação com a criança, conhecendo ou não o/a progenitor/a, sentir-se obrigada a protegê-la, educá-la, a alimentá-la, acolhê-la. Mas, nos últimos tempos, ninguém mais quer se responsabilizar pela criança que não seja sua. Se qualquer mulher em idade adulta merecia respeito e era considerada e tratada por mãe por qualquer pessoa que seja, a mesma já não é vista como tal. De mãe, a mulher foi transformada em objecto, sujeita a qualquer tipo de violência, incluindo a sexual, muitas vezes, praticada por quem a tinha como mãe. Estas situações mostram que perdemos os valores que nos uniam e preveniam situações de violência estão em crise; que cedemos ao individualismo.

A constatação do aumento da violência contra as mulheres motivou que, à luz dos instrumentos legais nacionais, regionais e internacionais e principalmente do CEDAW, várias leis fossem criadas e/ou revistas, com vista a garantir que mulheres e homens tenham os mesmos direitos. Destas leis se destacam: lei nº29/2009 sobre a Violência Doméstica praticada contra a mulher; lei nº 19/97 de Terra que reconhece o direito das mulheres à terra, a lei nº 10/2004 da Família que defende a igualdade total entre homens e mulheres perante a lei, ao casamento, ao divórcio, à guarda das crianças, à divisão dos bens; lei n. 19/2019 de 22 de outubro (Lei de Prevenção e Combate às Uniões Prematuras).

Além disso, a igualdade de género é um direito humano constitucional desde 1975. Paralelamente, as associações /organizações da sociedade civil tem jogado um papel muito importante através da pressão que faz ao governo (as instituições de justiça) para aplicar a lei em casos de violência ou violação dos direitos humanos. Um exemplo claro foi o

lançamento, em julho de 2020, da campanha contra a violência sexual contra mulheres e crianças denominada: SOU NTAVASE. “Fui violada. exijo justiça”.

Apesar da existência dessas leis, a violência contra as mulheres em Moçambique tende a atingir níveis alarmantes, quer no meio rural, quer no urbano. Neste contexto, é preciso entender que o fenómeno exige uma abordagem interseccional, que busca as suas causas além das práticas culturais, mas também capaz de questionar até que ponto a proibição das diversas práticas culturais nas várias fases históricas do país (colonização, a política socialista da Frelimo, a guerra dos 16 anos, só para indicar algumas) podem ter contribuído para a sua naturalização e, a consequente degradação e desvalorização das mulheres. Neste contexto, são necessárias acções conjuntas e coordenadas entre as diversas instituições sociais, políticas, religiosas, educativas, de pesquisa, com vista a promover educação em valores.

Alternativas dialógicas entre os valores comunitários com os escolares

Ao longo do texto mostramos que em vários momentos históricos do país, os ritos à semelhança de outras práticas culturais foram formalmente, construídos como não-existent. Em razão disso, foram excluídos do contexto escolar.

Em 2002, em resultado da transformação curricular, os saberes locais (dos quais fazem parte os ritos de iniciação) foram formalmente introduzidos no novo currículo do Ensino Básico. Esta inovação implicou a necessidade de envolver a comunidade na produção deste saber para o ensino formal. Para o efeito, os saberes locais entraram em vigor em forma de currículo local, com o objectivo de responder às necessidades de aprendizagem localmente relevantes. Para a acomodação deste currículo foi reservado 20% do tempo lectivo ao nível do Currículo Nacional. Supostamente, com a introdução dos saberes locais na escola, as práticas culturais também já estavam integradas no ensino formal.

Contudo, uma pesquisa feita por Machava (2016) constatou em algumas escolas da cidade de Lichinga, que o tempo reservado para o currículo local não eram usados para discussões de temáticas locais, como, por exemplo, dos ritos de iniciação, mas sim transformados em tempos para aulas de ofícios (produção de cestos, esteiras, bonecos de barro, entre outros objectos). Igualmente, verificou que o tema transversal “Educação para a Igualdade de Género” não era abordado. Depreende-se que a escola não só se recusa a

buscar nas práticas culturais os valores éticos-morais, mas também a promover debates sobre a igualdade entre homens e mulheres.

A ausência desses conhecimentos comunitários no ensino moçambicano tem a ver com o domínio que a epistemologia ocidental ainda exerce no país. A classificação dos conhecimentos em científicos e não científicos e a recusa da co-presença no espaço escolar inviabiliza as potencialidades que os conhecimentos provenientes das práticas culturais tem para resolver alguns problemas da modernidade.

Insistir em olhar os ritos pelo lado da sexualidade, silencia outros conhecimentos presentes nesta prática. Se a intenção é combater a violência contra as mulheres, o primeiro passo deve começar na família e continuado na escola. Contudo, a realidade moçambicana mostra que os conhecimentos produzidos nas/pelas comunidades são construídos como “não-existentes”, o que contribui para o desperdício das experiências. Nesse contexto, a sociologia das ausências é necessário e urgente para revelar a existência de outras racionalidades diferentes das reconhecidas pela escola moçambicana.

O currículo dos ritos, para além da educação para a sexualidade, transmite e privilegia valores como: humanismo, coletivismo, comunalismo, solidariedade, sociabilidade, respeito, compaixão. A introdução destes valores na escola pode ser uma alternativa a monocultura de saber que promove o individualismo competitivo, a vaidade, o elitismo. Para isso, é indispensável um diálogo sustentável, horizontal, solidário entre a sociedade e a escola, que nos conduza a re (construção) de uma sociedade onde as mulheres são reconhecidas como seres humanas, que condena a violência e valoriza as experiências e os conhecimentos comunitários produzidos como alternativas ao mundo cruel em que vivemos. Os valores ensinados nos ritos defendem uma relação de dependência entre as pessoas e todas existem e vivem em função da comunidade, a qual todas/os têm a obrigação de preservar. Significa que uma transgressão cometida, por exemplo, contra uma mulher não afeta apenas àquela mulher, mas à toda a comunidade. Não estamos a dizer que não existe violência nas sociedades regidas por esses valores. Mas, procuramos mostrar que o resgate desses valores pode ser um grande contributo na luta contra a violência.

O resgate dos valores ético-morais dos ritos para o espaço escolar pode ser um gesto eminentemente político que invoca necessariamente outras ontologias. Contudo, isso só será possível se a escola se descolonizar e despatriarcalizar-se, deixando entrar para o contexto escolar conhecimentos da comunidade, não apenas para enfeitar o currículo, mas sim desenvolver estratégias para práticas e concretas para essa implementação. Uma das formas seria através dos temas transversais, ou por meio do envolvimento das comu-

nidades na selecção, produção e implementação desses temas/ assuntos que preocupam as comunidades. Por outro lado, a escola também deve quebrar as barreiras físicas que a fecham num meio, muitas vezes, inacessível para a comunidade e ir conhecer o que a comunidade produz. Estes procedimentos devem ser estendidos às outras instituições. Relativamente à despatriarcalização, a escola assim como as comunidades devem ser capazes de identificar comportamentos, atitudes, procedimentos reprodutores das desigualdades de género e em conjunto desenharem estratégias de uma educação transformadora.

A escola deve pragmaticamente aproveitar as políticas progressistas que o país produziu no período pós-independência, para no contexto da diversidade cultural condicionada pelo contexto multi e pluricultural bem como multi e plurilinguístico, afirmar o reconhecimento dos diferentes conhecimentos e valores culturais remando contra os errados discursos de ausência de uns e presença de outros saindo de meras intenções políticas para práticas de debate entre si sobre aspetos fundamentais da vida. O importante desta proposta é que os protagonistas da/na escola são todos atores que vivem na mesma comunidade e sociedade, facto que entra em consonância com a corrente comunitarista que defende a precedência ontológica da comunidade cultural com relação ao indivíduo. Nessa base, os valores e fins reconhecidos e perseguidos, apenas podem ser compreendidos adequadamente se forem tratados como produtos do contexto no qual estão inseridos, mantendo ou promovendo uma relação dialógica e igualitárias entre pessoas e grupos de universos diferentes sem hegemonia, sem a invisibilidade do outro. Reconhecendo e assumindo os conflitos, procurando as estratégias mais adequada para enfrentá-los.

Referência bibliográfica

AMADIUME, Ifi. **African Women: Voicing Feminisms and Democratic Futures** (2001), Macalester International, 10 (9), 47-68. Disponível em <https://core.ac.uk/download/pdf/46721920.pdf>. Acesso em: 05.03.2021.

ANDRÉ, Sónia. **O Unyago na educação da menina/mulher entre o povo Yaawo da província do Niassa, Moçambique**. 2019. 166 f. Tese (Doutorado em Educação) – Centro de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2019.

ARNFRED, Signe. **Sexuality and gender politics in Mozambique: rethinking gender in Africa**. Rochester, NY, Boydell & Brewer Inc., 2011

ARNFRED, Signe. Concepts of Gender in Colonial and Post-colonial Discourses: the case of Mozambique. In **Gender Activism and Studies in Africa: Codesria Gender Series**. Dakar: CODESRIA, 2004. p.108-128.

ARNFRED, Signe. Questions of power: women's movements, feminist theory and development aid. In Anne Sisask (ed.). **Discussing Women's Empowerment – Theory and Practice**. Sidastudies. p. 73-86.

ARNFRED, Signe. Notas sobre gênero e modernização em Moçambique. **Cadernos Pagu**, n.45, p.181-224. Acesso em: 04.06.2019 em <http://dx.doi.org/10.1590/18094449201500450181>.

ASFC. Impacto dos conflitos armados na vida das mulheres e raparigas em Moçambique relatório da pesquisa de campo nas províncias de Nampula, Zambézia, Sofala e Gaza. https://www.fes-mozambique.org/fileadmin/user_upload/PDF_Files/Relatorio_ASF_CEEI_UJC.pdf. Acesso em 15 abril 2021.

CASIMIRO, Isabel. Repensando as relações entre mulher e homem no tempo de Samora. In: **Samora Homem do Povo**. Maputo: Maguezo Editores, 2001. p. 99-107.

CASIMIRO, Isabel. **Relações de gênero na família e na comunidade em Nampula**. Maputo: Cruzeiro do Sul – Instituto de Investigação para o Desenvolvimento .1999.

CUNHA, Teresa. **Never Trust Sindarela: Feminismos, Pós-Colonialismos, Moçambique e Timor-Leste**. Coimbra: Almedina, 2014.

FEIJÓ, João. Caracterização e organização social dos Machababos a partir dos discursos de mulheres raptadas. **Observatório do Meio Rural**, n. 109, abril 2021. Disponível em: <https://omrmz.org/omrweb/publicacoes/or-109/>. Acesso em 1 maio 2021.

FERREIRA, Francirosy Campos Barbosa. **Diálogos sobre o uso do véu (HIJAB): empoderamento, identidade e religiosidade**. Perspectivas, São Paulo, v. 43, p. 183-198, 2013. Disponível em: < <http://seer.fclar.unesp.br/perspectivas/article/viewFile/6617/4864> >

MACHAVA, Paula Lúcia Salvador. Valores de gênero e sexualidade nos ritos de iniciação da rapariga Yao: possibilidades e estratégias de integração na educação formal. In: Carla Maria Ataíde Maciel (org.), **Gênero em Educação**. Maputo: CEC, 2019.

MACHAVA, Paula Lúcia Salvador. **O ensino de português e o desenvolvimento da competência comunicativa a partir das abordagens comunitárias e escolares: caso dos temas transversais “gênero e equidade” e “saúde sexual e reprodutiva”**. 2016. 137f. Dissertação (Mestrado em Educação/Ensino de Português) - Faculdade de Ciências de Linguagem, Comunicação e Artes, Universidade Pedagógica, Maputo, 2016.

MAPUTO. Comando Geral da Polícia da República de Moçambique, Departamento de Atendimento a Família e Menores Vítimas de Violência (2020).

MAPUTO. [Constituição (1990)]. Constituição da República de Moçambique. Maputo: Assembleia Popular, 1990.

MARTINS, Catarina Isabel Caldeira (2019a), “Corpus negros e nus de mulheres na política e na poética do colonialismo: abismos dentro de abismos”. Consultado a 15.08.2019 em https://www.academia.edu/38566127/Corpos_nus_de_mulheres_negras_eixos_pol%C3%A9ticos_e_pol%C3%ADticos_da_escrita_de_mulheres_africanas_lus%C3%B3fonas .

MARTINS, Catarina (2015), “Descolonizar a mulher africana: os feminismos entre o Norte e a África”. Consultado a 07.04.2019 em https://www.academia.edu/23935128/Descolonizar_a_Mulher_Africana._Os_Feminismos_entre_o_Norte_e_a_%C3%81frica.

MENESES, Maria Paula G. (2010), “O ‘Indígena’ africano e o colono ‘europeu’: a construção da diferença por processos legais”, e-cadernos ces,7. Consultado a 20.07.2020 em <https://journals.openedition.org/eces/403> .

MCDADDEN, Patricia. “Cultural Practice as Gendered Exclusion: Experiences from Southern Africa”, 2001. in *Discussing Women’s Empowerment: Theory and Practice*. SIDA Studies no. 3.

MOHANTY, Chandra Talpade. Under western eyes: feminism scholarship and colonial discourse. In: **Feminism without borders: decolonizing theory, practicing solidarity**. Durham & London: Duke University Press, 2003.

OSÓRIO, Conceição e MACUACUA, Ernesto. **Os ritos de iniciação no contexto actual: ajustamentos, rupturas e confrontos**. Maputo: WLSA Moçambique, 2013.

PINHO, Osmundo (2015), “O ‘Destino das Mulheres e de sua Carne’: regulação de gênero e o Estado em Moçambique”, *Cadernos Pagu*, 45, 157-179. Consultado a 16.07.2019 em <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/8645212>.

REPÚBLICA DE MOÇAMBIQUE. Decreto Presidencial nº 11/2020 de 30 de março (Declara o Estado de Emergência, por razões de calamidade pública em todo o território nacional). Maputo: Imprensa Nacional de Moçambique, [2020]. Disponível em: <https://www.mic.gov.mz/por/covid-192/Decreto-Presidencial-n1-11-2020-de-Marco-Declara-o-Estado-de-Emergencia-por-Razoes-de-Calamidade-Publica-em-todo-o-territorio-nacional> . Acessado em: 5 abr.2021

REPÚBLICA DE MOÇAMBIQUE. Lei nº 10/2004 de 25 de agosto (Lei de Família). Maputo, Imprensa Nacional de Moçambique, 2004.

REPÚBLICA DE MOÇAMBIQUE. Lei n 29/2009 de 29 de setembro de 2009 (sobre violência doméstica praticada contra a Mulher). Maputo, Imprensa Nacional de Mocambique, 2009.

REPÚBLICA DE MOÇAMBIQUE. Lei nº 19/97 de 1 de outubro (Lei de Terra). Maputo, Imprensa Nacional de Mocambique, 1997.

REPÚBLICA DE MOÇAMBIQUE. Lei n 29/2009 de 29 de setembro de 2009 (sobre violência doméstica praticada contra a Mulher). Maputo, Imprensa Nacional de Moçambique, 2009.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência. Para um novo senso comum**. Vol. 1. 4ª. ed. São Paulo: Cortez, 2002.

SHIVA, Vandana. **Monoculturas da Mente: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia**. São Paulo: Gaia. 2002,

TAMALE, S. The right to culture and the culture of rights: a critical perspective on women’s sexual rights in Africa. *Fem Leg Stud* 16, 47–69 (2008). <https://doi.org/10.1007/s10691-007-9078-6>