Ñanduty
ISSN:2317-8590

Volume 14 | Número 23 | 2026

Ações simbólicas e os corpos nos ritos de iniciação no distrito de Mandimba-Niassa-Moçambique: processos constituidores do *ser mulher*

Symbolic actions and bodies in initiation rites in the district of Mandimba-Niassa-Mozambique: constitutive processes of *being a woman*

Elisa Adriano Wachila
Universidade Federal do Pará (UFPA)
E-mail: eelisaadrianowachila@gmail.com[1]
ORCID: https://orcid.org/0009-0007-9653-3782

Almeida Meque Gomundanhe (Rovuma-Niassa)
E-mail: amequegomundanhe@yahoo.com.br[2]
Orcid: https://orcid.org/0000-0003-0011-6399

Francisco Pereira de Oliveira
Universidade Federal do Pará (UFPA)
E-mail: foliveiranono@yahoo.com.br[3]
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-1327-8362

Joana d'Arc de Vasconcelos Neves
Universidade Federal do Pará (UFPA)
E-mail: jdneves@ufpa.br[4]
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-3110-3649

Resumo
O presente estudo se utiliza da tradição dos ritos de iniciação feminina do povo Yao para

[1] Mestra pelo Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes na Amazonia (PPLSA) da Universidade Federal do Pará (UFPA). País de origem atual: Moçambique.
[2] Doutor em Inovação Educativa pela Universidade Católica de Moçambique-Faculdade de Educação e Comunicação. Pós-Doutorado em Educação na Universidade Estadual de Ponta Grossa-Brasil. Pesquisador do Núcleo de Pesquisa em Educação e Contextualização no Ensino (NuPECE). Professor Auxiliar nos cursos de Graduação e Pós-graduação e Diretor Adjunto de Pós-graduação, Pesquisa, Extensão e Inovação, no Instituto Superior de Desenvolvimento Rural e Biociências da Universidade Rovuma-Niassa. Moçambique.
[3] Doutor em Biologia Ambiental. Professor da Universidade Federal do Pará: Faculdade de Educação; Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes da Amazônia e do Programa de Pós-Graduação em Biologia Ambiental. Pesquisador do Laboratório de Ecologia de Manguezal (UFPA). Pará-Brasil.
[4] Doutora em Educação pela Universidade Federal do Pará; Pós-doutora pela Universidade Federal do Oeste do Pará. Professora da Universidade Federal do Pará-UFPA: Faculdade de Educação; Programa de Pós-Graduação em Saberes e Linguagens da Amazônia. Membro da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisadores em Educação.

descrever os significados atribuídos às ações simbólicas que marcam os corpos femininos e contribuem para constituição da identidade cultural feminina desse povo, especificamente do distrito de Mandimba, província de Niassa, em Moçambique. A pesquisa adotou a abordagem qualitativa articulando o processo constituidor desses sentidos a partir das vozes de mulheres (duas Anciãs e três Madrinhas) que vivenciaram o rito de iniciação feminina em 2024 e dos registros observados. As análises foram organizadas considerando as mulheres: a) Iniciadas; b) Madrinhas, c) Anciãs, e; d) o papel que desempenham no próprio ritual. Em seguida, foram analisados os elementos constituidores da identidade feminina descritos no rito: a) conexão ancestral — práticas que envolvem o fortalecimento da conexão ancestral por meio do fogo; da leitura de túmulos e por ensinamentos do uso das plantas para saúde física e proteção espiritual; Os resultados apontam que a vivência nos ritos impacta na formação da identidade da mulher nas relações de poder pelo gênero e no empoderamento feminino; a própria ideia do aprender no coletivo, remete a mulher Yao num processo geracional de oportunidades de compartilhamento por meio de experiências que estão profundamente ligadas à ancestralidade africana. O rito de iniciação representa a coesão social, fortalece vínculos entre as mulheres, o sentimento de pertencimento e de identidade, ligando jovens mulheres com as mais velhas e com as gerações passadas, criando uma conexão contínua entre o passado e o futuro da cultura e da comunidade. Conclui-se que não é possível pensar o processo formativo sobre corpo feminino moçambicano a partir do universo de valores ocidentais, negativizando as ações simbólicas desenvolvidas nos ritos do povo Yao.
Palavras-chave: ritos; iniciação feminina; identidade cultura yao; corpos femininos; simbologias.

Abstract
This study draws on the tradition of female initiation rites of the Yao People to describe the meanings attributed to the symbolic actions that mark female bodies and contribute to the construction of the female cultural identity of this people, specifically in the District of Mandimba, Niassa state, in Mozambique. The research adopted a qualitative approach, articulating the process through which these meanings are constituted based on the voices of women (two Elders and three Godmothers) who experienced the female initiation rite in 2024, as well as on observed records. The analyses were organized considering the women as: a) Initiates; b) Godmothers; c) Elders; and d) the role they play in the ritual itself. Subsequently, the elements constituting female identity described in the rite were analyzed: a) ancestral connection — practices involving the strengthening of ancestral connection through fire; the reading of graves; and teachings on the use of plants for physical health and spiritual protection. The results indicate that participation in the rites impacts the formation of women's identity in gender power relations and in female empowerment; the very idea of learning collectively refers Yao women to a generational process of opportunities for sharing through experiences deeply connected to African ancestry. The initiation rite represents social cohesion, strengthens bonds among women, the sense of belonging and identity, linking young women with older women and past generations, creating a continuous connection between the past and the future of culture and community. It is concluded that it is not possible to think about the formative process regarding the Mozambican female body from the universe of Western values, negatively judging the symbolic actions developed in the rites of the Yao people.

Ñanduty
ISSN:2317-8590
Volume 14 | Número 23 | 2026

Keywords: rites; female initiation; yao cultural identity; female bodies; symbolisms.

Introdução

Este artigo propõe descrever e analisar o rito de iniciação feminina como lugar de “ações simbólicas” que se manifesta em linguagens que envolvem o sagrado e a resistência, e que contribuem para o processo de constituição da identidade cultural de *ser mulher* africana, especificamente no distrito de Mandimba, na província de Niassa, em Moçambique.

O rito é visto como o lugar, por excelência, de produção e reprodução de significados simbólicos, de conexão com a ancestralidade que detém uma importância significativa em Moçambique, onde se revelam as relações das tradições culturais na construção do *ser mulher*. Tomamos, assim, experiências locais africanas para ampliar o diálogo para além da dicotomia e da binaridade que opõe o masculino e o feminino. Interessa-nos neste texto fomentar a ideia de que o debate do *ser mulher* Africana possa ser mais bem informado por questões e interpretações das culturas locais.

A temática do rito de iniciação feminina africano é, na realidade, um assunto de vasta abrangência que não se esgota neste artigo. O que aqui se apresenta é um recorte de diálogos ampliados pelos autores a partir do estudo da dissertação intitulada “Representações e ritos de iniciação feminina: a identidade cultural do povo Yao da Vila Municipal de Mandimba, em Niassa, Moçambique”, defendida em 2025 na Universidade Federal do Pará, destacando as ações simbólicas vivenciadas pelas Iniciadas que passam pelos “batuques” *(kuhumbala*)[5], aqui vistos como processos de resistências vividos pelas mulheres moçambicanas (Cossa, 2014), país no qual se dá a importante constituição das mulheres Yao, em contraposição aos processos de silenciamentos por macronarrativas brancas, masculinas e colonizadoras. Constitui-se, assim, uma experiência local que pode superar o enquadramento ocidental do debate de gênero e feminismo (Oyěwùmí, 2021).

Parte-se da compreensão de que os rituais de iniciação feminina nos corpos das

[5] Significa ser rituado/a ou passar pelos ritos de iniciação feminino ou masculino.

mulheres Yao em Mandimba se manifestam nas dimensões simbólica, social e cultural, e constituem um importante mecanismo de transmissão de valores, normas e conhecimentos tradicionais que orientam o *ser mulher*, pautado na religiosidade e na sabedoria da vida, estabelecidas na relação com os antepassados e na comunhão do espírito criador.

Assim, para refletir sobre as formas de expressão da cultura moçambicana e o processo de construção das identidades culturais femininas, os(as) autores(as) identificam os sentidos construídos, o valor e a importância dos ritos e rituais por meio da escuta das mulheres participantes dos ritos (Iniciada, Anciãs e Madrinhas) e da observação dos processos simbólicos desenvolvidos nos ritos femininos, especificamente no distrito de Mandimba, na província de Niassa, em Moçambique.

Para tanto, a pesquisa adotou a abordagem qualitativa, fundamentada teoricamente na relação estabelecida entre a teoria das representações sociais de Serge Moscovici (2003) e a etnografia. Assim, alicerçada na etnografia, a coleta foi realizada por uma das autoras–mulher Yao[6]. O fato de uma das autoras ser integrante e praticante dessa cultura permitiu o contato direto com as Iniciadas, Madrinhas e Anciãs, muitas delas pertencentes à sua família materna de segundo grau. Tal inserção, vivida no final do ano de 2024, favoreceu a aproximação com as experiências vividas nos ritos de iniciação feminina e contribuiu para o acesso aos saberes e às dimensões simbólicas em seus contextos socioculturais. Ressalta-se que a pesquisa foi formalizada com todos os procedimentos éticos de autorização, mas acima de tudo, de respeito aos princípios culturais e aos limites estabelecidos pelas participantes do rito, em especial às anciãs e aos aspectos sagrados envolvidos nos ritos de iniciação feminina.

Dessa forma, o desafio de campo, sem dúvidas, residiu não somente na observação e interpretação das atividades desenvolvidas no ritual no ano de 2024, no distrito de Mandimba, mas na compreensão das dimensões simbólicas e dos saberes

[6] Todos(as) os(as) autores(as) do texto contribuíram para sua produção, no que tange à estrutura e ao processo de análise, entretanto, apenas uma das autoras teve acesso de forma direta à coleta de dados no campo.

que se fazem presentes nos ritos de iniciação feminina nos dias de hoje. E como esses saberes orientam as formas de *ser mulher* do povo Yao?

No intuito de responder a esses questionamentos, o texto foi organizado em quatro tópicos: discursos colonizadores e "novos" discursos sobre o *ser* e as práticas culturais de iniciação; as mulheres africanas, a colonialidade e os ritos; o rito e o contexto de Moçambique: Iniciadas, Madrinhas e Anciãs; ações simbólicas constituidoras do *ser mulher*.

Desse modo, a relevância deste artigo se fundamenta em dois pilares centrais: primeiramente, a ressignificação do lugar do rito de iniciação como prática cultural das tradições de Moçambique no processo de transmissão de saberes ancestrais em face dos novos processos de colonização e, em segundo, a investigação de como esses ritos fortalecem e desafiam o *ser mulher* Yao, propondo uma análise crítica sobre o impacto dessas práticas nos corpos das mulheres e em suas identidades africanas.

Discursos colonizadores: **e "novos" discursos sobre o *ser* e as práticas culturais de iniciação.**

Estudiosos africanos que pesquisam sobre as práticas culturais de Moçambique, em especial os ritos de iniciação, estabelecem a relação de valores entre a experiência do rito e do mundo vivido. Amide (2008), ressalta que a participação direta nas cerimônias e a escuta atenta dos membros da comunidade reforçam o senso de pertencimento e de conexão com as tradições do seu povo, possibilitando a transmissão da cultura moçambicana e em particular do povo Yao. E, segundo Braço (2008), os ritos enchem de sentido e significado a existência da pessoa enquanto membro de uma sociedade, auxiliando as comunidades moçambicanas na construção das identidades culturais.

> Os ritos de iniciação nas comunidades moçambicanas são um caminho que visa "transformar" gerações mais novas em seres "com e para os outros", capazes de desempenhar uma função e um papel junto com os seus pares, de serem agentes e sujeitos de mudança social. (Braço, 2008, p. 82)

Entretanto, Matsinhe (2005) e Jossias (2007) têm ressaltado em seus estudos

que os processos de construção dos sistemas ideológicos locais e suas relações diante dos mecanismos de hierarquização do saber nos processos de colonização e na própria luta de descolonização de Portugal, impuseram significados e representações, com a tendência de subordinar a cultura moçambicana e, consequentemente, sua identidade cultural e, em particular, suas práticas e saberes dos ritos de iniciação.

A imposição do *ser* e *saber* moçambicano é uma construção histórica-política-colonial que não cessou com o fim da colonização dos territórios africanos. Novos modelos de colonização pautados pelo discurso da globalização chegaram a Moçambique, trazendo a retórica da democracia republicana, ajudas e parcerias estratégicas que fizeram, e ainda fazem, que a cultura, as políticas econômicas e os saberes continuem tendo como referência a Europa, os Estados Unidos e as agências "humanitárias", tais como o Fundo Monetário Internacional (FMI), o Banco Mundial e a Organização das Nações Unidas (ONU).

Trata-se de um modelo que Lander (2000), Fanon (2008) e Grosfoguel (2008) chamaram de "colonização da subjetividade", marcado pela criação do pensamento universal e narrativas que desumanizam os povos fora do eixo eurocêntrico e norte-americano em busca da construção do sujeito universal. No caso do processo de Moçambique, o próprio projeto descolonizador da Frelimo[7] também propôs a construção de um "novo homem moçambicano" como uma possibilidade real de edificar a nação a partir de uma unidade linguística que também rompia os elos com traços étnicos, preceitos e práticas culturais que traduziam as peculiaridades de seus grupos étnicos culturais. Na análise dessa política, autores como Cossa (2014) denunciam que as práticas culturais das variadas etnias presentes no território nacional foram tratadas como superstições.

Para Cossa (2014), o discurso da unidade linguística e cultural na invenção da nação visava conformar a identidade nacional do "homem novo" moçambicano,

[7]Frente de Libertação de Moçambique — Frelimo — criada em 1962 tinha como objetivo prioritário, a consolidação da Unidade Nacional como instrumento base para a organização e unificação de todos os Movimentos que se encontravam a soldos no território moçambicano.

moldado em conceitos importados de visões de mundo ocidentais e ratificar o domínio europeu no plano racional e prático do moçambicano, que conheceu o jugo colonial. Segundo essa visão, a chegada da Frelimo ao poder não alterou a política identitária de negação da história e cultura em nome de uma utopia nacionalista sobre modernidade.

O resultado do "sujeito universal" proposto pela política de descolonização portuguesa em Moçambique tem sido analisado. Freire (1996) o chamou de subalternização do ser, ou seja, a negação da vocação ontológica do ser mais. De acordo com Mignolo (2017), a colonialidade, como uma matriz ou padrão de poder colonial, estabeleceu um complexo misto de relações que estão sob a retórica da modernidade que envolvem a ideia de salvação, progresso e felicidade para conformar a construção desse modelo universal.

Neste contexto, o regime colonial e as doutrinas religiosas utilizadas no processo colonizador e descolonizador em Moçambique se ocuparam em estruturar, ou melhor dizendo, desestruturar as práticas de saberes ancestrais e espirituais africanas, enfraquecendo as identidades étnicas culturais moçambicanas, por meio de subjugamentos e naturalização de modelos culturais ocidentais. É preciso considerar que as dinâmicas de subalternidade impostas aos moçambicanos são narradas em inúmeros contextos, práticas que envolveram não apenas a proibição dos ritos, mas a imposição da língua portuguesa nos processos de escolarização marcados quase sempre por violências físicas e simbólicas.

Nesse processo, os ritos de iniciação, tradicionalmente identificados como prática cultural, foram proibidos, marginalizados e, consequentemente, os curandeiros e curandeiras moçambicanos passaram de pessoas eleitas divinas para marginais diabólicos, discriminados durante o tempo colonial e, até mesmo, no período de (des)colonialização portuguesa, considerado por muitos como revolucionário por propor o corte com o país colonizador.

Entretanto, estudiosos críticos dessa política refletem que uma política que se pretendia crítica aos saberes coloniais e eurocêntricos, precisaria necessariamente refletir suas posições para não acabar reforçando o que criticava. Como falar de uma

descolonização moçambicana quando o saber que se construiu teve como parâmetro valores e práticas externas e dicotomias sancionadas pelo modelo moderno-colonial? Como a partir dessa lógica pode-se falar de um novo homem ou uma nova mulher em Moçambique sem isso ser colonizador? Para eles, o silenciamento das formas de *ser* por meio da política "civilizatória" serviu para justificar a sua suposta obrigação moral de salvar os moçambicanos do seu "atraso" social, cultural, econômico e levá-los a uma visão do mundo "civilizado" — o europeu.

> 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. (Machava & Cimalawoonga, 2022, p. 6)

Observa-se, nesse processo de subalternização das práticas cultuais "tradicionais" e de seus sujeitos, um movimento incompleto de descolonização, isto é, a independência política de Portugal não significou efetivamente a libertação na produção do saber, na forma de ser, de fazer.

As mulheres africanas, a colonialidade e os ritos

Na lógica da colonialidade do *ser mulher* africana, o modelo matrilinear presente no norte de Moçambique, foi banalizado e desvalorizado. Nas análises de Arnfred (2015), Casimiro (2014) e Pinho (2015), o processo de desqualificação, da forma de *ser,* pautado na visão colonizadora de vitimização, assujeitamento e inferiorização das mulheres moçambicanas, "justificou" a necessidade de abolir as práticas culturais. Na visão dos dirigentes da Frelimo, modelos retrógrados comprometeram o progresso, daí a necessidade de se inventar uma *nova mulher moçambicana*, ou seja, uma mulher homogênea nas suas experiências, nos seus pensamentos, nos seus desejos e vontades etc., construída a partir da experiência do discurso da Nova Nação, sem refletir as diversas e heterogêneas mulheres moçambicanas.

Nesse contexto, 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 controle das mulheres, o que culminou com a fragilização do seu prestígio social. 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, foram desvalorizadas, banalizadas e reduzidas a leituras do *ser mulher* sob a ótica ocidental (Arnfred, 2004), subalternizando as racionalidades locais e, consequentemente, as que estavam presentes nas práticas culturais “tradicionais” (ritos de iniciação, *lovholo*, poligamia, purificação da viúva, entre outras).

Esse processo fragilizou alguns valores ético-morais, contudo, não significou o desaparecimento e/ou o fim dessas práticas. Observa-se que mesmo após a garantia da livre expressão das práticas culturais tradicionais, a partir da Constituição da República de Moçambique de 1990, o debate sobre tais práticas, em especial os ritos de iniciação feminina, continua em muitas instâncias sendo nocivo, na medida em que reproduz, segundo Machava & Cimalawoonga (2022), a hegemonia eurocêntrica e contribui para que as formas de *ser* produzidas pelas comunidades moçambicanas, ainda sejam inviabilizadas e marginalizadas.

No processo de tentativas de subalternização da mulher africana, a sua representação social como presa à tradição, à família, ao casamento e aos papéis domésticos, ignorante, não educada, encontra correlação com as lógicas de que as práticas culturais “tradicionais” africanas representam o atraso, a barbárie e a impotência (Amadiume, 2001). Lógicas que, sem agência, deram lugar ao discurso de “combater essa mesma cultura para dela salvar as mulheres”, ao mesmo tempo negando-lhes os seus direitos e escolhas, tornando as mulheres africanas, invisíveis e mudas” (Martins, 2020, p. 18).

Para Casimiro (2014), a visão das mulheres africanas como submissas fortaleceu imagens distorcidas e simplistas, reduzindo-as aos seus corpos, marcados pelo exotismo e erotismo, explorando essas mulheres ignorando a complexidade de se analisar o conceito de mulher nesta sociedade.

Nessa direção, compreende-se que essa questão é muito mais ampla, que não se trata da desvalorização das práticas culturais, tais como os ritos de iniciação

femininos, mas da problematização do que existe de nocivo. Da mesma maneira, há de se considerar que a leitura do *ser mulher* pelo viés do feminismo europeu, da dominação da mulher pelo homem somente pelo gênero ou sexo biológico, não é suficiente para analisar e refletir criticamente acerca das relações que norteiam as desigualdades e os processos de constituição do *ser mulher* e das dinâmicas e contextos em Moçambique.

Corroborando com essa análise, Dove (1998) destaca que nas sociedades matrilineares africanas, o papel da mãe transcende a relação de gênero e a relação sanguínea. As funções atribuídas à mulher nas sociedades africanas vão além de gerar e criar o(a) filho(a) — cuidados maternais e domésticos. Há uma fluidez nas relações que dão sentidos outros, inclusive de se pensar a mulher a partir do matriarcado e da/na complementaridade entre o feminino e o masculino,

> [...] conceito de matriarcado destaca o aspecto da complementaridade na relação feminino masculino ou a natureza do feminino e masculino em todas as formas de vida, que é entendida como não hierárquica. Tanto a mulher quanto o homem trabalham juntos em todas as áreas de organização social. (Dove, 1998, p. 8)

O modelo matriarcal vivenciado na sociedade moçambicana, antes do período colonial, cuja base fundamentava-se no agregado familiar pela linhagem, fazia com que as mulheres não estivessem e nem se sentissem em desvantagem em relação aos homens (Bernardes, 2018), o que revela que a ideia de subalternidade em relação ao gênero foi consequência das dinâmicas coloniais provenientes da ideologia cristã e islâmica.

Assim, quando a fluidez do sistema matrilinear foi repudiada para se pensar a mulher moçambicana, adotando a imposição do sistema europeu com suas organizações sociais burocráticas patriarcais, invisibilizaram as mulheres nas estruturas e articulações do poder local, “(...) não reconheceu a existência de chefes fêmeas. Portanto, as mulheres foram efetivamente excluídas de todas as estruturas coloniais do Estado” (Oyěwùmí, 2021, p. 188), observa-se que o movimento colonizador não se opôs apenas a categorização hierárquica corpórea em contraste do homem/mulher. Ele também realizou vários processos de negação que

Ñanduty
ISSN:2317-8590
Volume 14 | Número 23 | 2026

permeavam os saberes culturais, como a linguagem, religião e principalmente as organizações das relações sociais nos quais os povos moçambicanos viviam, para serem direcionados por outras percepções de mundo que não lhes pertenciam.

É nessa perspectiva que autoras como André (2019), Vene (2018) e Oyěwùmí (2000) defendem que as ideias ocidentais de analisar a mulher na sociedade não se aplicam às sociedades africanas. Como justificativa, destacam inúmeros exemplos da participação feminina nas estruturas de poder nos territórios africanos, exemplificando a ideia de que o conceito de mulher na sociedade moçambicana transcende a relação binária de gênero homem/mulher. Em muitas comunidades a mulher assume o papel de orientadoras espirituais, cujos segredos de sucesso e de sacrifício lhes são atribuídos, como o caso da Rainha do povo Yao Bibi Acivaanjila (lê-se Achivanjila)[8]:

> As suas competências de orientar rituais tradicionais da magia africana, sobretudo moçambicanas, na preparação de remédios que davam força aos guerreiros, na purificação das caravanas que seguiam ao Oceano Índico, na preparação de farinhas sagradas para períodos de chuvas aos antepassados e na função de conselheira principal dos líderes comunitários e da comunidade, mostram seu papel preponderante e de força feminina no âmbito sociopolítico, econômico e até mesmo ancestral, deixando bem evidente que "As mulheres, dentro da estrutura governativa do Estado Mataaka, tinham um papel importante na manutenção do poder". (Vene, 2018, p. 10)

Em seus estudos Oyěwùmí (2021), defende que as categorias sociais africanas são fluidas, não biológicas, altamente situacionais na própria dinâmica social que ocupam no contexto Iorubá frente à colonização,

> O próprio processo pelo qual as fêmeas foram categorizadas e reduzidas a "mulheres" as tornou inelegíveis para papéis de liderança. A base dessa exclusão foi a sua biologia, um processo que foi um novo desenvolvimento na sociedade iorubá. O surgimento da mulher como categoria identificável, definida por sua anatomia e subordinada aos homens em todas as situações, resultou, em parte, da imposição de um Estado colonial patriarcal. Para as fêmeas, a colonização era um duplo processo de inferiorização racial e subordinação de gênero. (Oyěwùmí, 2021, p. 189)

[8] Esposa principal de Mataka I depois de raptada e escravizada no território do líder étnico Makaanjila, no norte de Moçambique resistiu com bravura, recusando-se a deixar que suas terras e seu povo fossem dominados, ocupados e explorados. Recusou-se, ainda, a tecer parcerias ou pactos com as autoridades coloniais, dificultando os interesses colonialistas em estabelecer pactos de "amizade" e torna-se com uma das mais proeminentes figuras de resistência à ocupação colonial. (André, 2014).

A partir de pesquisas realizadas no cerne da cultura iorubá, no continente africano, Oyěwùmí (2021) argumenta que o termo gênero foi inventado a partir da lógica da diferença do corpo, a bio-lógica, ou "lógica da vida", da racionalidade corporal ocidental — discurso biologicamente construído pelo pensamento europeu na suposição da biologia como determinante nos papéis sociais.

A articulação social e a hierarquia nas sociedades iorubás imprimem a esse debate o olhar para ancestralidade, ou seja, o arranjo social e hierárquico da sociedade relacionada "à antiguidade como o fundamento das relações sociais iorubá é relacional e dinâmica, ao contrário do gênero, que não está centrado no corpo" (Oyěwùmí, 2021, p. 31).

Nessa dimensão, no mundo iorubá, particularmente nas práticas culturais moçambicanas, anteriores ao século XIX, a sociedade era concebida para ser habitada por pessoas em relação umas com as outras. Ou seja, a "fisicalidade" da masculinidade ou feminilidade não possuía antecedentes sociais e, portanto, não constituía categorias sociais (Oyěwùmí, 2021, p. 43). No modelo matrilinear, a mulher assumia várias tarefas e lugares, considerando sua idade. É sobretudo na terceira idade que ela passa a ocupar um importante lugar na vida social da família e assume o lugar de Anciã. Na qualidade de Anciã, a mulher "[…] torna-se uma personalidade bastante respeitada" (Fernando, 1996, p. 20). O lugar de destaque ocupado pela anciã nas linhagens matrilineares se dá em virtude de sua idade, que a posiciona perto dos ancestrais.

Nesse contexto, insistir em olhar os ritos como práticas atrasadas, silenciando as formas de se pensar a mulher moçambicana, pelos próprios valores de suas culturas pode ser opressor e colonizador. Ao defender o *ser mulher* por modelos externos de se pensar a mulher, corre-se o grande risco de dividir as culturas em boas e más e ignorar 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 gênero.

O rito e o contexto de Moçambique: Iniciadas, Madrinhas e Anciãs

De acordo com Peirano (2002), o ritual é um sistema cultural de comunicação simbólica, constituído de sequências ordenadas e padronizadas de palavras e atos, em geral expressos por múltiplos meios. Dentro dos contextos históricos, políticos, ideológicos e sociais, caracterizados por proibições, acusações, desconfianças que os ritos se desenvolveram, quer na clandestinidade, quer na legalidade, eles continuam a "revelar" uma elevada capacidade de resiliência face às várias tentativas do seu silenciamento. Nas palavras Machava & Cimalawoonga (2022, p. 6):

> (...) 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 necessária e urgente para revelar a existência de outras racionalidades diferentes das reconhecidas pela escola moçambicana. (Machava & Cimalawoonga, 2022, p. 6)

Assim, em Moçambique, o papel da mulher é multifacetado e profundamente enraizado em contextos culturais, sociais e religiosos específicos. Elas desempenharam funções essenciais na reprodução social, econômica, espiritual e política da comunidade, marcadas por rituais e ancestralidade (Amide, 2008).

Mulheres anciãs e madrinhas possuem nos rituais de iniciação autoridade para transmitir conhecimento e valores, além de influenciar decisões familiares e comunitárias das meninas que serão iniciadas. Dentro do espaço sagrado, lugar do rito, as anciãs ocupam o papel de liderança espiritual, mediando relações entre os vivos e os ancestrais necessários à dinâmica do próprio ritual (Amide, 2008).

As Anciãs são as figuras de saber e poder não apenas pela idade, mas também pelo reconhecimento da comunidade de sua conexão com os ancestrais e com o mundo espiritual. São conhecidas como curandeiras por possuírem conhecimentos sobre cura e rituais espirituais. Esse saber lhes imprime a autoridade da criação do ambiente ritualístico tanto nas casas em que as Iniciadas ficam reclusas durante o rito, quanto em todas as áreas externas onde realizam as atividades.

Em seu papel de representatividade da ancestralidade e dos saberes da comunidade, as Anciãs (*Anakanga*) são as mediadoras do conhecimento em conexão

com os antepassados, dito de outra forma, elas repassam e supervisionam o processo de iniciação, garantindo que os conhecimentos e as práticas ancestrais sejam transmitidos e mantidos vivos na comunidade (Silva, 2023).

As Madrinhas (*alombwe*), mulheres que passaram pelo batuque, são as responsáveis pelo cuidado mais direto das Iniciadas, pessoas de confiança que carregam conjuntamente com as Anciãs (*anakanga*) os segredos das cerimônias. Já as Iniciadas (*vadi*) são as mulheres que recebem os ensinamentos e que serão socialmente integradas à comunidade.

Essas mulheres que constituem os ritos de iniciação feminina são figuras que ocupam funções simbólicas e práticas que garantem a transmissão geracional dos valores Yao para a construção identitária e de pertencimento das mulheres moçambicanas. A interação entre essas mulheres cria uma rede de apoio que reforça a importância cultural, espiritual e social do rito (Amide, 2008).

Seguindo os padrões dos tempos remotos, em Mandimba, a idade padrão para ser iniciada por meio do rito varia de 7 a 15 anos. Contudo, conforme pode se observar na Figura 1, não é vedada a participação de mulheres com idades superiores. As mulheres que não participaram na faixa etária descrita acima, em particular as mulheres de outras comunidades, que casaram com homens da cultura Yao, e que gostariam de pertencer a esta cultura, são iniciadas na idade adulta, conforme figura 1,

Figura 1
Mulheres que foram iniciadas

Ñanduty
ISSN:2317-8590
Volume 14 | Número 23 | 2026



Fonte: Acervo da pesquisa (2024).

São práticas formativas que se estabelecem pelo repasse geracional, realizado principalmente por meio da oralidade e também por meio de muitas atividades, como danças, cantos e outras manifestações culturais vivenciadas no dia a dia do ritual. As Madrinhas (*Alombwes*), como mães substitutas, são responsáveis pelo repasse dos conhecimentos ancestrais de forma mais prática. Sua presença permanente no espaço do rito guia as iniciadas nos diversos ensinamentos sobre o “ser” e o “estar” na comunidade.

Nesse processo, as Madrinhas repassam os ensinamentos de forma lúdica e metafórica. A Figura 2 ilustra o ensinar marcado pelo exemplo das ações das Madrinhas que ao carregarem o pilão demonstram o papel da mulher na produção de alimentos para uma família e, ao mesmo tempo, mostram por meio do exemplo a conexão com a ancestralidade, seja na ação da Anciã para garantir o equilíbrio da tora, ou nas folhas amarradas na cintura, simbolizando a relação da mulher com a natureza e o uso de plantas para a cura de diversas enfermidades do corpo e do espírito.

Figura 2
Madrinha realizando atividades dentro do rito de iniciação

Ñanduty
ISSN:2317-8590
Volume 14 | Número 23 | 2026



Fonte: Acervo da pesquisa (2024).

Durante todo o rito as atividades são exemplificadas pelas Madrinhas e vivenciadas pelas Iniciadas, e as Anciãs (*Anakanga*) assumem o papel de supervisora de todo o processo. Nas figuras 3, a Anciã demonstra às Madrinhas como medir as Iniciadas; ou na Figura 4, quando a Anciã supervisiona a atividade da Madrinha e das Iniciadas com as contas, enquanto as demais iniciadas, observam atentamente, representando simbolicamente o entrelaçamento de ensinamentos ancestrais na dinâmica do repasse do conhecimento de forma geracional.

Ñanduty
ISSN:2317-8590
Volume 14 | Número 23 | 2026

Figuras 3 e 4
Atividades supervisionadas pelas Anciãs: a) Medição da altura; b) Supervisão das atividades das contas



Fonte: Arquivos da pesquisa (2024)

Nessas dinâmicas as meninas aprendem a se conhecer e a reconhecerem os outros como pertencentes à mesma comunidade onde estão socialmente integrados. Em Mandimba, para realizar a mudança do estatuto (para senioridade) e integração social das meninas, elas precisam passar pelo rito de iniciação.

Essa relação intergeracional é fundamental para a preservação das práticas culturais, pois as jovens se tornam não apenas receptoras, mas também futuras guardiãs das tradições. Segundo a fala da Madrinha 1, desde os tempos remotos a escola das mulheres Yao são os ritos de iniciação. Em suas palavras,

> Os ensinamentos dos ritos de iniciação e o aprendizado escolar é igual, na escola ensinam o respeito, nós também ensinamos o respeito. O que difere os ensinamentos da escola e os ritos de iniciação é a leitura e escrita e a memorização respectivamente. (Madrinha 1, 2024)

Assim, a interação da jovem com a cultura e valores Yao, mediada pela presença das Anciãs e das Madrinhas, reflete uma prática formativa que é ao mesmo tempo individual e coletiva, ou seja, enquanto a iniciada aprende e se transforma, ela também contribui para que a cultura Yao se mantenha viva, solidificando sua identidade e seu

papel dentro da sociedade Yao.

O rito, portanto, se torna um espaço sagrado de aprendizado, onde passado, presente e futuro se entrelaçam, permitindo que os membros da comunidade se conectem entre si e com suas tradições. Essa interação não apenas celebra a continuidade cultural, mas também sublinha a resiliência e a adaptabilidade da comunidade Yao frente às transformações sociais e culturais contemporâneas.

Dessa forma, pode-se dizer que Iniciadas, Madrinhas e Anciãs não apenas participam do rito, mas também compartilham a construção e (re)construção dos significados indicados a elas, refletindo tanto a tradição viva quanto as transformações socioculturais em curso, dando ao rito um caráter dinâmico que historicamente tem negociado suas práticas às novas realidades, sem perder sua essência.

Ações simbólicas na dinâmica formativa do rito: o rito na constituição do *ser mulher*

Assim, ao analisarmos as ações simbólicas vivenciadas nos ritos de iniciação, observa-se que os elementos constituidores da identidade feminina Yao requerem diferentes aspectos do comportamento que simbolicamente entrelaçados caracterizam o *ser mulher* Yao: a) conexão ancestral. Nos ritos Yao são levadas em consideração algumas questões como: quem são os ancestrais? Onde estão e qual é o seu papel? Em geral, ensina-se que os antepassados são guias espirituais que conduzem os parentes/descendência[9] e os protegem das doenças físicas e espirituais. Através dessa orientação, mantém-se viva a conexão com eles por meio dos ensinamentos transmitidos nos ritos de iniciação.

Amide (2008), explica que na cultura Yao, embora os mortos estejam junto de Deus, o Criador, eles deixam um modelo de conduta moral que serve como guia para os vivos. Esse legado não morre com os falecidos, permanece vivo, sendo transmitido de geração em geração. Assim, os antepassados continuam a orientar em espírito (*malaika*), pois acredita-se que vivem ao lado do Criador da vida. Por isso, os Yao

[9] Para autores como Silva (2023) a noção de “descendência” vai além do aspecto biológico, englobando também a transmissão de valores, esperança e tradições deixadas por eles.

veneram seus entes queridos falecidos, confirmando-os como guias espirituais. Durante o ritual feminino, observaram-se três práticas simbólicas como elementos fundamentais, na cosmovisão dos Yao, para conectar a mulher aos ancestrais: a.1) simbologia do fogo; a.2) interpretação do túmulo; a.3) uso das plantas para a cura de doenças.

a.1) Simbologia do fogo

O fogo, nos ritos de iniciação, é um elemento indispensável que carrega um simbolismo profundo e multifacetado, estando presente em diversas culturas e tradições espirituais dos Yao. No contexto do rito de iniciação feminina, o fogo assume uma importância central, não apenas como um elemento físico, mas como um símbolo profundo de transformação, purificação e proteção. Através do fogo, a iniciada passa por uma espécie de "renascimento" onde seu antigo “eu sou” é queimado para dar lugar a uma nova identidade ou entendimento. Nas palavras da Anciã, 87 anos, que acendeu a fogueira.

> *Moto ntela wakuwida pahunyago wandzondo;Wele ukhusawaga wakukolela ndavi syodye, tukukolesiaga diziko lhakuchika unyago, nyhukolelege masiku goze mpaka kumala kwaunyago, kuty asawi akadgingila munyago kuty vadjonandge valy.* (Anciã-Entrevista, 2024)

Na tradução para o português, a expressão “*moto ntela*”, que em Yao significa “fogo é remédio”, refere-se tanto à proteção do espaço de reclusão quanto ao rito de iniciação feminina. O fogo deve ser mantido aceso todos os dias até o término da iniciação, simbolizando a continuidade e a proteção do processo. Além disso, essa prática está relacionada à luminosidade do espaço e ao afastamento de feiticeiros, com o aviso de não entrarem na reclusão da iniciação, que visa proteger as Iniciadas de qualquer interferência mágica ou feitiço durante o período de iniciação. Como nos explica a Madrinha, auxiliar dos ritos e mãe de “anachilongola”[10] — iniciada de 48 anos:

[10]Anachilongola é a menina que é a cabeça de lista do rito de iniciação, de princípio tem sido filha ou neta de uma das Anciãs, não tendo, considera-se anachilongola a filha da primeira família que propôs a iniciação de sua filha. Interpretação nossa.

> Eu era inocente como cabeça do grupo (anachilongola)[11] de 55 meninas, eu tida como responsável da fogueira e de cuidar de outros matérias das mestres/ anakangas dentro da reclusão dos ritos de iniciação, me senti ameaçada quase que não podia dormir, porque tinha que colocar lenha para não se apagar, segundo a anciã caso deixasse se apagar morreríamos porque os feiticeiros iriam nos matar e matar os nossos pais, hii, eu pensei, ya, não quero ser culpada e nem ser órfã, afinal não era uma ameaça, na igreja aprendi que na escuridão o inimigo se aproveita fazer mal, hoje em dia não consigo dormir num quarto escuro digo aquelas Anciãs tinham razão, hii elas falavam em parábola usavam muita ironia e digo valeu a pena ser iniciada. (Madrinha 3, 2024)

A expressão "*moto ntela*", que em Yao significa "fogo é remédio", revela a função vital do fogo no processo ritual. Ele é considerado um remédio espiritual, necessário para garantir a segurança do espaço sagrado, afastando energias negativas, maus presságios e possíveis interferências externas como feitiçarias ou encantamentos. Ao ser aceso no início da iniciação, o fogo marca o início de um processo de purificação que envolve tanto o corpo quanto a alma das Iniciadas, proporcionando um ambiente seguro e protegido onde elas podem passar pela transformação. O fogo, assim, se torna um meio de renovação espiritual e um elo entre o mundo físico e o espiritual.

a.2) Interpretação de símbolos sobre o túmulo e sobre a morte

A leitura de imagens em "túmulo" (Figura 5) é outro elemento de conexão ancestral identificado nos ritos de iniciação feminina no distrito de Moçambique. Nesse ritual *mpale/kumpale*, os túmulos e os simbolismos representam o elo, a memória viva dos que vieram antes e cujos ensinamentos e sabedorias remanescentes estão presentes nas vidas das Iniciadas. Em muitas culturas, em particular os Yao de Mandimba, o túmulo não é apenas um lugar de descanso, mas um ponto de passagem entre o mundo material e o espiritual, um espaço sagrado onde as forças dos antepassados são invocadas e reverenciadas.

Figura 5
Interpretação dos símbolos sobre o túmulo.

[11]Iniciada 1ª que representa as outras, independentemente da idade, filha dos primeiros pais que fez o pedido aos líderes comunitários, e, por vezes, neta da anciã, se a tiver.

Ñanduty
ISSN:2317-8590
Volume 14 | Número 23 | 2026



Fonte: Acervo da Pesquisa (2024)

Na Figura 5, observa-se a Anciã interpretando os símbolos sobre o túmulo durante a cerimônia (mpale/kumpale). Ela é responsável por explicar os símbolos sobre a tumba, feitos com marcas de farinha (*mbophezi -makeia),* misturada com raízes. As linhas em forma de encruzilhadas, simbolizam pontos de relações entre a vida e a morte. Os "*malaika ganungo/nlungo*" (anjos/guardiões), representados por pessoas cobertas; são os mediadores de toda a súplica dirigida aos entes queridos. As faixas de pano preto, amarelo e vermelho no corpo estão associadas a forças espirituais, marcando simbolicamente a transição entre a infância e a vida adulta. O preto simboliza a morte simbólica da infância; o amarelo representa o sol e o vermelho o sangue, ambos representam vida, fertilidade e a entrada em um novo ciclo vital.

Dessa forma, ao visitarem ou entrarem em contato com os túmulos, as Iniciadas são convidadas à reflexão sobre: a) o ciclo da vida e da morte, b) a continuidade do saber; c) a identidade coletiva, e, d) a sabedoria dos ancestrais que, embora ausentes fisicamente, continuam a guiar e proteger as gerações que se sucederem. Assim, o ritual do túmulo é também um espaço de preservação e renovação. Ele simboliza a importância de manter viva a memória e os ensinamentos dos ancestrais, permitindo

que as Iniciadas se conectem com as raízes profundas de sua herança cultural e espiritual.

O túmulo, portanto, torna-se um ponto de integração entre a vida e a morte, entre o visível e o invisível, ajudando as Iniciadas a perceberem a continuidade da existência e a importância de suas ações na construção de um legado espiritual. Assim, a interpretação dos túmulos promove a conexão com a ancestralidade, a proteção espiritual e o renascimento das Iniciadas que, ao se apropriarem desse elemento, tornam-se não apenas herdeiras de um saber ancestral, mas também guardiãs desse conhecimento, perpetuando-o para as futuras gerações.

Na prática da leitura de túmulos, os Yao expressam suas preocupações com os ancestrais, como se podem perceber pela explicação da Anciã: “O túmulo representado com uma encruzilhada simboliza a morte de um homem, marcando o início de uma nova fase, na qual uma jovem adquire o status de mulher” (Entrevista concedida, 2024).

Nesse sentido, a transmissão de saberes entre as Anciãs e as Iniciadas se revela como um processo dinâmico e multifacetado que atravessa tempo e classes sociais. Por meio das trocas intergeracionais as Iniciadas assimilam conhecimentos e se tornam agentes ativos na construção de sua própria identidade cultural, contribuindo para um legado que é tanto ancestral quanto contemporâneo.

> Graças a minha falecida avó, matrona dos ritos de iniciação, me ensinou a ser mulher com dedicação e zelo da minha família, para o que eu precisar, faço pedidos a esta avó, cada ano quando estou de férias antes do fim do ano varro no seu túmulo, ela responde às minhas súplicas, mesmo que fique muito tempo fora do meu lugar, o lugar onde foi sepultada a minha avó, sempre tenho ido visitá-la no seu túmulo, eu acredito que os nossos entes queridos vivem e velam as nossas preocupações. Às vezes faço (makeia/mbophezi).[12] Dentro da minha casa, com farinha de milho ou de mapira se tiver invocando os espíritos da minha mãe, avó e de outros parentes mais próximos e tenho sempre sucessos. (Madrinha 2, 2024)

Como se observa na fala acima, após a iniciação, as mulheres Iniciadas

[12]Invocação, pedido de proteção dos espíritos, feito com base no amontoamento de farinha de milho ou de mapira, caso permaneça o montão intacto significa foi aceito, caso se derrube resposta não satisfatória (tradução nossa).

independente de classe social e ou escolaridade promovem entre seus familiares o respeito pela tradição e consideração pelas ancestralidades, promovendo os pedidos para os seus mortos para garantir sucesso em todos aspectos de suas vidas.

Conectado ao rito de leitura de túmulos, as mulheres Iniciadas também aprendem a cuidar com sal e cinza os corpos de seus mortos, de forma que, mesmo após 2 ou 3 dias, o corpo não se deteriore, período em que são lembradas a origem e a linhagem dos mortos e o papel crucial que desempenham no ciclo de continuidade da vida que transcende o tempo e conecta as gerações passadas, presentes e futuras. Nessa parte da cerimônia, a anciã explica o sentido da morte e o porquê se deve morrer e para onde vão os mortos. Em suas palavras, diz:

> *vandu ose vawile, nnope,nnope achakulungua vethu vatuatamaganawo, nngakusawa, nambo vaxivela nkutulolela, nkutukhamudzia, tukusavenda kuty atukamudzieghe masiko gose, tukhusavenda kuty atukamutxisiedge pandamo siethu, anatukuhumbasia, akusava nynwe paitendo yetho ya unyago. Padilembe dlhachakunlugua vethu gakusapagua malaika gavily gannugo/nlungo gadinkuagenpetxesya*.

Na tradução:

> Todas as pessoas que morreram, especialmente aquelas que moravam conosco e praticavam boas ações, não morrem; elas continuam nos cuidando e nos ajudando em tudo o que precisamos. Pedimos a elas que nos ajudem todos os dias, fazemos pedidos para que continuem nos orientando na forma de viver, no nosso comportamento e nas nossas atividades. Somos guiados por elas ao praticarmos o *unyago*, estando com elas em tudo (tradução nossa).

Assim, a ligação com os mortos vai além de um simples ato de cuidado do corpo e de lembrança, ela é uma renovação espiritual. Trata-se da “transcendência” presente para o passado, criando um espaço onde a mulher é capaz de integrar a sabedoria ancestral à sua própria jornada de autoconhecimento e poder (Amide, 2008).

a.3) Uso das plantas no rito de iniciação

O uso de folhas em rituais de iniciação reflete a ideia de que, assim como a planta cresce, floresce e se transforma, as Iniciadas também passam por um processo de evolução espiritual. As folhas, muitas vezes usadas em banhos, infusões ou como

adornos, têm o poder de purificar, proteger e fortalecer aqueles que as usam como base de sabedoria ancestral, ligando as Iniciadas aos seus antepassados. As plantas são um canal espiritual de cuidado que envolve a cura e proteção contra todos os intentos malignos.

Durante os diversos momentos de ensinamentos sobre o simbolismo das plantas as Anciãs desempenham um papel fundamental, orientando e supervisionando o aprender das Iniciadas (Figuras 6 e 7).

Figuras 6 e 7
Apresentação das folhas representam os ritos de iniciação



Fonte: Arquivo da pesquisa (2024)

As atividades com as plantas são momentos do conhecimento e da sabedoria. Cada participante deve ser capaz de identificar as folhas que foram utilizadas em seu próprio rito e suas implicações à saúde e proteção, ao mesmo tempo que elas são apresentadas como um elo vital entre a natureza, a mulher Yao e a cultura. As Iniciadas são ensinadas a extrair suas propriedades, aprendem a fazer chás, unguentos, coberturas de raízes para cura de ferimento, aprendizados que são testados. É interessante observar que todas as mulheres podem participar desse teste.

> *Na mata, na mata hoje, na mata é onde termina o rito de iniciação, nós temos aprendido com essas folhas. As presentes e praticantes são chamadas para que elas nos*

> *confirmem se realmente passaram pelos ritos de iniciação, sejam Madrinhas, mães e outras participantes, apenas as Iniciadas ficam sentadas esperando para ver e depois praticar.* (Madrinha 2, entrevista em 2024)

Observa-se que cada uma vai mostrando o que aprendeu no seu rito de iniciação e explica às Anciãs que, sentadas por cima dos batuques (Figura 8), tocam e entoam algumas canções como aprovação dos acertos das Iniciadas.

Figura 8
O canto do rito de iniciação



Fonte: Arquivo da pesquisa (2024).

Este é um momento de reafirmação cultural e de ligação com a ancestralidade. Através das folhas e das cascas das árvores as mulheres Yao estabelecem um diálogo com a natureza e com sua própria história, perpetuando um modo de ser que também se transforma diante das mudanças contemporâneas, sem perder as tradições e valores (Machava, 2022). Aprendizados importantes que estabelecem relação entre o “feminino” e o “cuidado do outro” na dinâmica social. Nas palavras das Anciãs: “Elas conectam as Iniciadas com sua comunidade, com os mais velhos, com

seus antepassados e com as gerações futuras", e assim se assegura que os valores e o conhecimento Yao continuem a existir.

Considerações finais

Os ritos de iniciação feminina na comunidade Yao de Mandimba, em Moçambique, têm uma importância central na vida das jovens, um marco de transição da infância para a vida adulta como qualquer outra cultura tradicional africana. Ao longo da pesquisa, foi possível compreender que esse rito de iniciação feminina não apenas cumpre a função de preparar as jovens para os desafios da vida adulta, mas também possui um profundo significado cultural e social ao se constituir como espaço de ações simbólicas que constituem a identidade feminina Yao.

Assim, acredita-se que o rito seja o momento do nascimento social da mulher Yao para a vida em coletividade. Trata-se do reconhecimento social de uma mulher como membro pleno da comunidade e isso não está diretamente ligado à sua idade cronológica, mas sim à sua participação e conclusão dos ritos de iniciação.

Observa-se que o rito de iniciação feminina estabelece uma relação intrínseca com a vida em coletividade. Apreender o sentido de coletividade para a mulher Yao, no rito de iniciação feminina, é mais do que falar da vida em sociedade. A coletividade concebida é uma rede imbricada de sentidos que negociam a participação feminina em uma sociedade matrilinear que contraditoriamente envolve reconhecer a existência de um poder compartilhado com os homens da comunidade.

Nessa direção os ritos reafirmaram o lugar da mulher dentro da comunidade, mas também ensinam as mulheres a lidarem com as relações de poder dentro da comunidade e inclusive entre as próprias mulheres, na medida em que se conecta à ancestralidade. Assim, aprendem que nos ritos há uma estrutura na qual as mulheres têm voz e autoridade. Nessa estrutura hierárquica, primeiro as Anciãs, seguidas pelas Madrinhas, e por último pelas Iniciadas, reúnem-se para tratar do lugar do feminino, no qual a posição da mulher dentro da sociedade Moçambicana é refletida, questionada e se materializa, permitindo transcender as limitações das esferas colonizadoras, conformando valores do que é *ser mulher*.

O processo formativo da iniciação envolve assuntos relacionados à identidade coletiva e ao bem-estar na comunidade, instruindo a Iniciada a como se comportar, sobre o seu papel e lugar, o que é ou não permitido fazer na sociedade, como se manifestar diante das circunstâncias de vida como doença e morte, o que lhe espera no futuro na sua condição de mulher, entre outras matérias de importância social.

A ideia do coletivo, no rito de iniciação, remete a mulher Yao a um processo geracional, a oportunidade de aprender, compartilhar e ensinar por meio de experiências que estão profundamente ligadas a vínculos culturais africanos. A convivência e o intercâmbio, no contexto comunitário, permitem vivenciar e transmitir os saberes e valores que formam a base da identidade, fortalecendo os laços com a terra e com o culto ancestral, símbolo dessa resistência de reafirmação da força feminina. Assim, conectar-se com os saberes ancestrais é fundamental para a construção de um significado mais profundo e comunitário do ser, levando à transformação e ao encantamento pela ancestralidade.

Na estrutura matriarcal[13], através da linhagem materna, as tradições são mantidas ao longo do tempo, preservando valores e recursos acumulados pelas gerações anteriores da família materna. Esse padrão pode ser visto em várias comunidades de Niassa.

Destaca-se ainda que na estrutura social matrilinear a responsabilidade da preservação dos valores e recursos acumulados pelas gerações anteriores, cabe às mulheres, que podem também assumir a liderança local. Entretanto, embora os Yao de Niassa, em sua grande maioria, sigam um sistema matrilinear, e que em um nível local as mulheres tenham força e voz para resolução de problemas comunitários, pode-se dizer que a relação de poder é compartilhada. As mulheres líderes tomam decisões em âmbito local e os homens tornam-se os representantes dessas ideias e seus braços para executá-las, dando a impressão do homem como o dono da família.

Assim, no que se refere às ações simbólicas, importa dizer que a constituição da identidade cultural do povo Yao, especialmente no contexto dos ritos de iniciação

[13] Observa-se que na província do Niassa, os Yaos, Macua são matriarcais, e, os Nyanja do lago e os Ngoni são patriarcais.

feminina envolve uma compreensão profunda dos elementos culturais que são transmitidos e compartilhados ao longo das gerações. Esses ritos são um dos meios mais significativos da cosmovisão africana, ressignificados pelas Anciãs, Madrinhas e Iniciadas.

Nesse sentido, o rito de iniciação representa a coesão social e o fortalecimento dos vínculos entre as mulheres da comunidade. As ações simbólicas conectam os elementos constituidores da identidade feminina Yao por meio de um processo formativo oral, geracional e de experiências práticas. Elas também servem para fortalecer o senso de pertencimento e de identidade, ligando as jovens com as mulheres mais velhas e com as gerações passadas, criando uma conexão contínua entre o passado e o futuro da cultura e da comunidade.

Ao longo da pesquisa, observou-se que o processo formativo presente nos ritos está sendo progressivamente reinterpretado à luz das novas realidades socioculturais. A crescente crítica às mudanças no corpo feminino, por exemplo, tem impactado em adaptações que excluem cortes e mutilações, ao mesmo tempo que se incentiva a reflexão sobre a autonomia feminina sobre a escolha de parceiros e sem imposições de casamento prematuro. Assim, durante o rito observaram-se orientações que enfatizavam a autonomia das Iniciadas, no sentido de maior liberdade para definir seu futuro.

Esse movimento reflete processos de negociações contínuas entre preservação cultural e adaptações aos novos valores da sociedade. Isso significa que os ritos, longe de serem práticas estáticas, são vivos e negociados dentro do contexto social. Eles impactam a coesão comunitária e a afirmação identitária, ao mesmo tempo que refletem as transformações e desafios enfrentados pela sociedade Yao contemporânea. Assim, compreender essas práticas a partir de uma perspectiva etnográfica permite não apenas dar visibilidade às vozes da comunidade, mas também fomentar um diálogo sobre a valorização e a ressignificação das tradições culturais em um contexto de constantes tensões e mudanças e enfrentamentos de muitos desafios.

Dessa maneira não é possível pensar o processo formativo sobre corpo feminino moçambicano a partir do universo de valores ocidentais, negativizando as ações simbólicas de práticas corporais, pensando-as em termos de identidade e de essência. A partir da observação das atividades e técnicas de embelezamento nos ritos de iniciação, o corpo e a beleza feminina são simbolizados com fortalecimento da autonomia feminina, parte de processos altamente criativos e, consequentemente, não são vistos pelas mulheres como dissimulação do "ser", e nem expressão de adequação de padrões de beleza externos.

No caso das danças, o dançar só faz sentido quando entrelaça todo o seu contexto, ou seja, o corpo, o tambor, o canto, os conselhos, vistos como partes de uma única dinâmica dialeticamente articuladas que simbolicamente transmitem conhecimentos sobre modos de ser, estar e agir no mundo, forjados no passado e que se atualizam no presente. Ações de relações entre Anciãs, Madrinhas e Iniciadas e as atividades de conexões ancestrais — fogo, túmulos e plantas; atividades de embelezamentos com pinturas, miçangas e capulanas; danças eróticas — são elementos constituidores da identidade feminina Yao que entrecruzam os sentidos dos e sobre os corpos femininos. Os ritos dão corpo aos conhecimentos entendidos como conselhos para além da via da oralidade.

Portanto, conclui-se que os ritos de iniciação feminina Yao permanecem como central da identidade cultural e estão em um processo contínuo de adaptação. O futuro dessas práticas dependerá da capacidade da comunidade em equilibrar tradição e inovação, garantindo que as novas gerações possam se apropriar desses saberes de forma crítica e significativa, sem perder o vínculo com sua raiz.

Para finalizar é possível destacar que as representações sociais sobre os ritos de iniciação feminina entre o povo Yao em Mandimba oferecem um sentido profundo de relação entre as mulheres e sua cosmologia, estabelecendo sua conexão com a ancestralidade, sendo um lugar de resistência e (re)existência frente aos discursos colonizadores que descaracterizam a cultura Yao. Por conseguinte, são práticas importantes para a construção e identidade cultural desse grupo, não se limitando a um processo de transição individual, mas propõe o envolvimento da integração das

mulheres em uma rede de significados e valores que são cruciais para a coesão social e cultural.

A importância dessas práticas vai além da formação de mulheres dentro dos períodos culturais da comunidade; elas também funcionam como um espaço de resistência às influências externas e como um mecanismo de transmissão de saberes ancestrais. Dessa forma, pode-se concluir que os ritos de iniciação feminina entre os Yao de Mandimba representam uma prática vital para a manutenção de sua identidade cultural. Estes ritos não apenas fortalecem o vínculo coletivo, mas também garantem a continuidade e adaptação dessa identidade ao longo do tempo, permitindo que a cultura Yao se mantenha viva e relevante, mesmo em um contexto de transformação social e globalização. A preservação dessas práticas é, portanto, um elemento fundamental para o entendimento e a valorização da rica diversidade cultural do povo Yao.

Referências bibliográficas

AMADIUME, Ifí. 2001. African Women: Voicing Feminisms and Democratic Futures. Macalester International, v. 10, art. 9. p.46- 68.

AMIDE, João Baptista. 2008. *Wayao'we' no conhecido Niassa: os valores culturais e a globalização*. Maputo, Diname. p.8-20

ANDRÉ, Sónia. 2019. O Unyago na educação da menina/mulher entre o povo Yaawo da província do Niassa, Moçambique. Tese de doutorado em Educação, Universidade Federal de Alagoas.

ARNFRED, Signe. 2004. *Re-thinking Sexualities in Africa*. Uppsala: Nordiska Afrikainstitutet. P. 276.

ARNFRED, Signe. 2015. Notas sobre gênero e modernização em Moçambique. In: Dossiê Corpos, trajetórias e valores: perspectivas de gênero, famílias e reprodução social em contextos africanos. *Cadernos Pagu*, 45,p- 181-224

BRAÇO, António Domingos. 2008. *Educação pelos ritos de iniciação: contribuição da tradição cultural ma-sena ao currículo formal das escolas de Moçambique*. Dissertação (Mestrado em Educação) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

BERNARDES, Tatiana Valentin Mina. 2018. A literatura de temática da cultura Africana e Afro-Brasileira nos acervos do Programa Nacional Biblioteca da Escola (PNBE) para educação infantil. Dissertação de mestrado em Educação, Universidade Federal de Santa Catarina.

CASIMIRO, Isabel. 2014. Paz na Terra, Guerra em Casa - Feminismo e organizações de mulheres em Moçambique. Série Brasil & África Coleção Pesquisas 1, Pernambuco, Editora da UFPE.p. 376.

COSSA, Segone Ndangalila. 2014. *Corpos Ubíquos: um estudo etnográfico sobre a construção social dos corpos em Moçambique*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

DOVE, Nah. 1998. African womanism: an Afrocentric theory. *Journal of Black Studies*, 28(5), p. 515-539.

FANON, Frantz. 2008. Pele negra, máscaras brancas. Tradução de Renato da Silveira; prefácio de Lewis R. Gordon. Salvador: EDUFBA. p.194

FERNANDO, Domingos.1996. A Organização Social na Sociedade Tradicional. Maputo: Ministério da Administração Estatal, 1996

FREIRE, Paulo.1996. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. São Paulo: Paz e Terra, p.76

GROSFOGUEL, Ramón. 2008. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. Revista Crítica de Ciências Sociais, Coimbra, n. 80, p. 115-147.

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

LANDER, Edgardo. 2000 Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. *In*: LANDER, Edgardo (org.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales**. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, p. 11-40.

MACHAVA, Paula; CIMALAWOONGA, Rajabo. 2022. Ritos de iniciação e educação formal em Moçambique: um diálogo possível para o fim da violência contra as mulheres? *Horizontes-Revista de Educação*, 11(18), p. 26-42.

MARTINS, Catarina Caldeira. 2020. Ser mulher e negra nas Áfricas. Combates feministas nas literaturas. *Mulemba*, ufrj.br. p. 148–163.

MATSINHE, Cristiano. 2005. Tábula rasa — Dinâmica da resposta moçambicana ao HIV/SIDA. Maputo, Texto Editores.

MIGNOLO, Walter D. 2017. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. Revista Brasileira de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, v. 32, n. 94, p. e329402 - e329420

MOSCOVICI. Serge. 2003 *Representações sociais: investigações em psicologia social*. Rio de Janeiro, Vozes. Trad. Guareschi, Pedrinho A. Rio de Janeiro. Ed.Vozes. p.404

OYĚWÙMÍ, Oyèronké. 2000. *Laços familiares/ligações conceituais: notas africanas sobre epistemologias feministas*. *Signs*, 25(4), p. 1093-1098.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ́. 2021. A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero . Trad. Nascimento, Wanderson Flor do. . - 1. ed - Rio de Janeiro: Editora Bazar do Tempo, p 324

PEIRANO, Mariza (Org) 2002. *O dito e o feito*: ensaios de Antropologia dos Rituais. Rio de Janeiro: Relume-Dumará: Núcleo de Antropologia da Política/UFRJv. 12 (Coleção Antropologia da Política). p.228.

PINHO, Osmundo. 2015. O “Destino das Mulheres e de sua Carne”: regulação de gênero e o Estado em Moçambique. **Cadernos Pagu**, Campinas, SP, n. 45, p. 157–179.

SILVA, Susana Serpa. 2023. Identidade cultural e emigração: Origens de festividades religiosas da diáspora açoriana. *Revista del CESLA. International Latin American Studies Review*, 31, p. 5-28.

VENE, Manuel. 2018. Liderança Feminina no Estado de Mataka: mitos e poderes da Rainha Acivaanjila de Majuuni (sec XIX-XX). Lichinga, Instituto de Investigação Sócio-Cultural – ARPAC.