



UNIVERSIDADE EDUARDO MONDLANE

Faculdade de Letras e Ciências Sociais

Departamento de Sociologia

Curso de Licenciatura em Sociologia

Trabalho de Fim de Curso

“Tradição em Espaço Urbano”: um estudo sobre os Ritos de Iniciação no contexto da cidade de Nampula, o caso do Posto Administrativo de Muatala

Monografia apresentada em cumprimento parcial dos requisitos necessários para obtenção do grau de Licenciatura em Sociologia na Universidade Eduardo Mondlane

Autora: Maria Sara Talapa

Supervisor: Dr. Adriano Maurício (MA)

Maputo, Março de 2013

UNIVERSIDADE EDUARDO MONDLANE

Faculdade de Letras e Ciências Sociais

Departamento de Sociologia

Curso de Licenciatura em Sociologia

“Tradição em Espaço Urbano”: um estudo sobre os ritos de iniciação no contexto da cidade de Nampula, o caso do posto administrativo de Muatala

Monografia apresentada em cumprimento parcial dos requisitos exigidos para obtenção do grau de Licenciatura em Sociologia na Universidade Eduardo Mondlane

Autora: Maria Sara Talapa

Maputo, Março de 2013

UNIVERSIDADE EDUARDO MONDLANE

Faculdade de Letras e Ciências Sociais

Departamento de Sociologia

Curso de Licenciatura em Sociologia

“Tradição em Espaço Urbano”: um estudo sobre os ritos de iniciação no contexto da cidade de Nampula, o caso do posto administrativo de Muatala

Monografia apresentada em cumprimento parcial dos requisitos exigidos para obtenção do grau de licenciatura em Sociologia na Universidade Eduardo Mondlane

O Júri

O presidente

O supervisor

O oponente

Maputo, Março de 2013

DECLARAÇÃO DE HONRA

Eu, Maria Sara Talapa, declaro por minha honra que esta monografia nunca foi apresentada para obtenção de qualquer grau e que ela é resultado da minha investigação pessoal, estando indicadas no corpo do texto a bibliografia e as fontes de informação que utilizei na sua elaboração.

Maputo, Março de 2013

(Maria Sara Talapa)

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho,
ao meu filho Salvador Talapa Munhequete,
ao meu esposo Estevão Munhequete,
e a família Talapa.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao corpo docente da Universidade e do Departamento de Sociologia em particular, pelas lições dadas sobre os domínios da existência humana na vida em sociedade. Pela abordagem sociológica, através dos seus conceitos, teorias e métodos, pode constituir um excelente instrumento de compreensão das situações com que se defrontam os homens no quotidiano, das suas múltiplas relações sociais e, conseqüentemente, de si mesmos como seres inevitavelmente sociais.

De forma especial, a minha profunda e sincera gratidão expresso ao meu supervisor Dr. Adriano Maurício, pela paciência e excelente orientação do trabalho. Não restam dúvidas que este exercício hermenêutico tornou-se possível graças a si. O meu muito obrigado.

Aos Drs Baltazar Muianga, Obede Baloi, Nair Teles, João Colaço, Zefanias Matsimbe, Joaquim Nhampoca, Feliciano Simão, Hélder Jauana, Alberto Ferreira, Judite Chipenembe, Sérgio Baleira, Sana, Gulamo Tajú, Moises Mabunda, Neto Sequeira, Orlando Nipassa, Angelo Mesa – vos admiro bastante!

Um beijo caloroso aos meus pais Salvador Talapa e Margarida Adamugi Talapa. Meus irmãos Silvio, Anchia, Salvador jr e Chande. Ao meu esposo Estevão Munhequete, pelo amor, carinho e companheirismo.

Aos primos Liesse, Acina, Clara, Neusa, Nilza, Osvaldo, Aquiles, Nazira, Suel, Miriam e Muriricho. Meus sobrinhos Magui e Mwenzi. Meus tios Yassine, Juma, Luciano, Helena, Maria, Sofia, Izati, Ibraimo, Castro, Balbina, Amina. Meus padrinhos Alberto Vaquina, Etelvina Vaquina, Manuel Gamito, Madina Gamito, Aiuba Cuereneia e Flávia Cuereneia.

Pelo apoio e aconselhamentos, estendo a minha gratidão para Eduardo Salimo Abdula, Nazira Abdula, Mohamed Amin, Manuel Formiga, Ana Leonor Piasson, Yolanda Bonete, Ernarda Augusta Pilica, Valigy Tauabo, China Mucoroma, Amana Daine, Calisto Jamal, Adérito Gove, Abilio Mondlane, Fernando Bismarque.

Ao Justino Quina, pela amizade e irmandade, não tenho palavras... Só Deus é quem sabe porque te colocou no meu caminho.

Aos colegas do grupo 7, Flora Ribeiro, Dungama Chichone, Samantha Luís e Kátia Momade.

Por último, meu agradecimento vai para o Sr. Mangué do Registo Académico da FLCS, Dona Madalena do Departamento da Sociologia, à Embaixada de Portugal especialmente a Dra. Mónica, ao Gabinete da Primeira Dama e a Comunidade do Posto Administrativo de Muatala.

RESUMO

Os ritos de iniciação são uma prática recorrente e regular em algumas regiões do país, sobretudo no centro e norte. Mesmo tendo sido combatidos em alguns contextos e sofrendo transformações e reconfigurações na actualidade, os ritos ainda persistem e são entendidos como uma entidade responsável pela preparação dos jovens e adolescentes para a vida adulta. Nesta monografia intitulada *“Tradição em Espaço Urbano”: um estudo sobre os Ritos de Iniciação no Contexto da Cidade de Nampula, o caso do Posto Administrativo de Muatala*, o objectivo central é produzir uma compreensão sobre a continuidade dos ritos de iniciação num contexto em que os jovens e adolescentes forjam suas identidades em contacto com múltiplos espaços de sociabilidade e valores da modernidade. Ao longo da monografia demonstra-se que os ritos de iniciação são uma tradição dinâmica, não alheia às transformações em curso na sociedade como um todo e que a continuidade dos mesmos está relacionada com o facto desta, se reinventar e reconfigurar enquanto uma entidade que assegura a preservação dos valores das sociedades *macuas*.

PALAVRAS-CHAVE: *Ritos de Iniciação, Tradição, Socialização, Cidade de Nampula.*

ABSTRACT

The rites of initiation are a recurring practice and regular in some regions of the country, especially in the center and north. Even having been fought in some contexts and suffering changes and reconfigurations in timeliness, rites still persist and are regarded as an entity responsible for the preparation of young people and adolescents to adult life. In this monograph entitled “Tradition in Urban Space”: a study on the rites of initiation in the context of the city of Nampula, the case of Muatala. The central aim is to produce an understanding of continuity of the rites of initiation in a context in which young people and adolescents forge their identities in contact with multiple spaces of sociability and values of modernity. Over the course of the monograph we have shown that the rites of initiation are a dynamic tradition is not beyond the ongoing transformations in society as a whole and that the continuity of the same is related to the fact that this is being reinvented and reconfigure while an entity that ensures the preservation of the values of *macuas* societies.

KEY-WORDS: *Initiation Rites, Tradition, Socialization, Nampula City*

GLOSSÁRIO

- Aluku** : termo *macua* usado para designar rapazes em recolhimento para a iniciação.
- Ekhalawa** : termo *macua* usado para designar os ritos de iniciação dos rapazes.
- Ikoma** : termo *macua* usado para designar os ritos de iniciação das raparigas.
- Malye** : termo usado para designar madrinha de uma rapariga.
- Massoma** : outro termo *macua* usado também para designar ritos de iniciação dos rapazes
- Msiro** : cosmético que se usa para amaciar o rosto e o corpo e que é produzido a partir de uma planta com o mesmo nome.
- Mwali** : outro termo *macua* usado para designar os ritos de iniciação das raparigas.
- Onverani** : termo *macua* usado para designar o acampamento ou local de isolamento onde os rapazes ficam recolhidos durante a iniciação.
- Posiye** : outro termo *macua* usado para designar madrinha de uma rapariga.
- Pwaró** : termo *macua* usado para designar o acampamento ou local de isolamento onde as raparigas ficam recolhidas durante a iniciação.

ÍNDICE

PÁG.

DECLARAÇÃO DE HONRA.....	i
DEDICATÓRIA.....	ii
AGRADECIMENTOS.....	iii
RESUMO.....	v
ABSTRACT.....	vi
GLOSSÁRIO.....	vii
PÁG.....	1
INTRODUÇÃO.....	3
CAPÍTULO 1.....	8
Contextualização.....	8
CAPÍTULO 2.....	9
Revisão da literatura.....	10
2.1. Algumas abordagens e discussões sobre os ritos de iniciação em Moçambique.....	10
2.2. A teoria de construção social da realidade de Berger & Luckmann (2004).....	11
2.3. Definição e operacionalização dos conceitos.....	14
2.3.1. Ritos de iniciação	14
2.3.2. Tradição.....	15
2.3.3. Socialização.....	16
2.3.4. Identidade social.....	17
CAPÍTULO 3.....	17
Metodologia.....	18

3.1. Métodos de abordagem e de procedimento.....	18
3.2. Técnicas de pesquisa e de recolha de dados.....	18
3.3. Principais dificuldades na elaboração da monografia.....	19
CAPÍTULO 4.....	20
Apresentação e discussão dos resultados da pesquisa.....	21
4.1. Alguns dados da cidade de Nampula e perfil sócio-demográfico dos interlocutores.....	21
4.2. Breve descrição dos ritos de iniciação dos rapazes e raparigas.....	22
4.3. Compreendendo o Significado da Iniciação para os seus Praticantes.....	24
.....	27
4.4. Actuação dos ritos e de outros espaços na produção da identidade dos macuas	27
4.5. Do passado ao presente: analisando os determinantes da continuidade dos ritos.....	34
4.6. “Tradição em Espaço Urbano”: o que dizer dos ritos praticados na cidade de Nampula? ..	37
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	41
BIBLIOGRAFIA.....	43
ANEXOS.....	46
a) Guião de Questões para os praticantes dos ritos de iniciação.....	46
b) Guião de Questões para os oficiantes dos ritos de iniciação.....	47

INTRODUÇÃO

Os ritos de iniciação, também designados ritos de passagem em alguma literatura, são uma prática bastante antiga entre vários povos de diferentes lugares do mundo. Nos diferentes lugares estes simbolizam a preparação dos indivíduos para fases seguintes da vida, acreditando-se que são uma fase necessária e pela qual os indivíduos devem passar. Contudo, em cada um desses diferentes lugares onde são praticados, os ritos de iniciação seguem lógicas, periodicidades e práticas diferentes (Rodolpho, 2004).

Na diversa literatura que consultamos é reconhecido que as sociedades são dinâmicas e estão em transformação que resulta de vários processos entre eles, a globalização e a modernidade (Santos, 2000), caracterizadas por uma maior difusão global dos hábitos e cultura dos povos de diferentes lugares do mundo. Dito de outro modo, estamos em uma era em que os hábitos e práticas dos indivíduos em diferentes lugares do mundo são cada vez mais parecidos. Contudo, ainda assim, mesmo com essa “difusão cultural”¹ determinadas práticas locais prevalecem e entre elas, podemos destacar os ritos de iniciação, a nossa proposta de análise.

Esta monografia intitula-se *“Tradição em Espaço Urbano”*: um estudo sobre os Ritos de Iniciação no Contexto da Cidade de Nampula, e a pesquisa de campo para a produção da mesma aconteceu no posto administrativo de Muatala, arredores daquela cidade. Desenvolvendo este tema temos por objectivo principal compreender os factores que determinam a continuidade dos ritos de iniciação entre os *macuas* residentes na cidade de Nampula.

Para materializar nosso objectivo central, definimos quatro outros objectivos específicos: (1) caracterizar os ritos de iniciação praticados na cidade de Nampula; (2) identificar as possíveis transformações que os ritos de iniciação enquanto tradição podem ter sofrido ao longo do tempo na mesma cidade; (3) analisar o significado social dos ritos para os seus praticantes e (4)

¹ O termo “difusão cultural” é usado por alguns autores para designar o facto de determinadas práticas estarem a se tornar globais e frequentes em muitos lugares distantes. Por exemplo, Hall (1998) fala sobre como a globalização faz com que determinadas práticas e comportamentos de consumo sejam parecidos em diferentes locais distantes do mundo.

identificar os factores que estão por detrás da continuidade dos ritos de iniciação no espaço em análise, tendo em conta que eles são uma tradição antiga que vem passando de geração em geração.

Nosso problema de pesquisa identifica uma premissa, de que as colectividades em Moçambique estão a passar por transformações em consequência das transformações globais em curso resultantes do alargamento da rede escolar, a difusão dos meios de comunicação para mais pessoas bem como, o contacto com outros valores e realidades nos quais os indivíduos não tinham acesso antes. Existe também o contacto intercultural que é resultado das deslocações de nacionais e estrangeiros pelo país, situações que concorrem para que os indivíduos aprendam e incorporem novos hábitos e práticas outrora consideradas distantes.

Essas transformações concorrem para que os indivíduos estejam cada vez mais sujeitos a frequentarem múltiplos espaços de sociabilidade em mais de uma instituição socializadora: é cada vez possível o mesmo indivíduo frequentar a escola, a família e a religião, o círculo de amigos onde, provavelmente, os valores seguem lógicas diferentes. Em outras palavras, pelo facto dos indivíduos frequentarem cada vez mais espaços de sociabilidade, estão cada vez mais sujeitos a incorporar valores diferentes e diversificados de cada um desses espaços. Assim, suas identidades se tornam produto da combinação de valores de diferentes espaços que os *macuas frequentam e interagem*.

Entendemos que as sociedades são dinâmicas e, tal como elas, os ritos de iniciação também o são e como uma instituição socializadora, estes vem sofrendo transformações e reajustamentos a medida que a sociedade vai se transformando porém, preservando a tradição. Mediante as referidas transformações, interessa-nos perceber os determinantes que contribuem para que os ritos de passagem continuem enquanto uma tradição num contexto em que a sociedade regista transformações caracterizadas pela possibilidade dos indivíduos serem socializados em múltiplos e diferentes espaços.

Os ritos de iniciação são uma prática antiga e recorrente entre alguns povos das regiões centro e norte de Moçambique (Osório, 2008) e os mesmos simbolizam a fase de preparação dos adolescentes e jovens para a vida adulta. Com os ritos de iniciação espera-se que os adolescentes e jovens incorporem valores característicos dos seus contextos e que se comportem na idade

adulta tal como a sociedade gostaria que eles se comportassem. Os ritos de iniciação tem assim uma função de “moldar” a identidade social do jovem *macua*, preparando-o para a vida e informando-lhe dos seus direitos e obrigações relacionados com o papel social que passará assumir.

Entre os *macuas* da província de Nampula tal não é excepção porém, os estudos existentes sobre os mesmos, ainda que bastante ricos sob ponto de vista descritivo, não fornecem elementos com os quais podemos falar em possíveis transformações que estes podem estar sofrendo e, muito menos, que factores estão por detrás da persistência desta tradição em face das referidas transformações sociais que vem acontecendo.

As discussões acima apresentadas são resumidamente colocadas em uma questão de partida: *diante das transformações sociais em curso, caracterizadas pela existência de múltiplos espaços e meios de socialização, que factores estão por detrás da continuidade dos ritos de iniciação como instituição socializadora entre os macuas da cidade de Nampula?*

Esta pergunta de partida é respondida através de uma hipótese de trabalho segundo a qual, *a persistência dos ritos de iniciação entre os macuas na cidade de Nampula está relacionada com o facto destes, serem considerados como um elemento imprescindível no processo de socialização e formação do indivíduo.* Em termos de variáveis, temos como independente os ritos de iniciação e dependentes processo de socialização; formação do indivíduo.

Do ponto de vista teórico, esta monografia é da linha do construtivismo de Berger & Luckmann (2004). A teoria construtivista parte de princípio que toda a realidade é socialmente construída na medida em que o homem que a constrói é produto social saído de um processo dialéctico entre *realidade objectiva* e *realidade subjectiva*. Na óptica dos autores, a *realidade objectiva* é inerente a existência e institucionalização das normas e regras que conduzem a interacção entre os actores sociais e a *realidade subjectiva* é relativa a interiorização, por parte destes, dessas normas e regras sociais e que lhes permite a interpretação e atribuição de sentido aos acontecimentos que os rodeiam.

Operacionalmente, e utilizando a abordagem construtivista para estudar a continuidade dos ritos de iniciação na cidade de Nampula, entendemos que há uma realidade objectiva na medida em

que existem regras e normas segundo as quais os indivíduos devem necessariamente passar pelos ritos de iniciação para serem considerados adultos. Há também uma realidade subjectiva na medida em que os indivíduos interiorizam tais regras e normas de tal forma que não imaginam a possibilidade de nunca passarem pelos ritos de iniciação. A interiorização acontece no processo de socialização.

Do ponto de vista conceptual, invocamos quatro conceitos principais para estudar o tema levantado; são eles, *ritos de iniciação, tradição, socialização e identidades sociais*. Os mesmos são usados de forma articulada e na perspectiva de fazer análises que nos permitam aprofundar as lógicas dos ritos de iniciação na perspectiva levantada e de forma a compreender os factores que estão por detrás da continuidade dos mesmos na cidade de Nampula.

Metodologicamente esta monografia resulta de uma pesquisa qualitativa que combinou o método de abordagem hipotético-dedutivo e o método de procedimento monográfico. A recolha de dados foi possível através da aplicação de dois questionários de perguntas semi-estruturadas e através da consulta a diferentes documentos e estudos que abordam os ritos de iniciação entre os *macuas* da província de Nampula.

Relativamente a pertinência da pesquisa, há que considerar que ela acontece num contexto em que a literatura sociológica sobre os ritos de iniciação é muito escassa pois, acredita-se que é um tema ligado sobretudo à Antropologia. Na nossa monografia usamos teoria e conceitos da Sociologia para compreender os ritos de iniciação, um exercício que se traduzirá no enriquecimento de abordagens e literatura sociológica sobre o tema.

Existe também o facto de apresentarmos uma abordagem até agora pouco ou nada explorada nos documentos e literatura sobre os ritos de iniciação. Observamos que muitos textos e livros primam mais pela descrição desta prática e sem explorar a dimensão subjectiva dos mesmos, sem explorar aquilo que os seus praticantes pensam deles. Tais são os exemplos de Bonnet (1996) e Casimiro (2000). Assim, a nossa pesquisa que alinha com o construtivismo, procura perceber a construção social dos ritos de iniciação o que nos permite compreender as razões que estão por detrás da continuidade dos mesmos.

O tema que escolhemos começa com a expressão “*Tradições em Espaço Urbano*”. Esta expressão é inspirada nos dizeres dos nossos interlocutores segundo os quais, independentemente ao avanço das tecnologias e do espaço, determinadas tradições vão permanecer ainda que tenham que se reconfigurar. Portanto, acreditamos estar a dar um importante contributo para as análises sociológicas existentes sobre os ritos de iniciação, sobre a continuidade dos mesmos em determinadas regiões do país mais especificamente, na cidade de Nampula.

Duas razões justificam a escolha da cidade de Nampula para a realização da pesquisa. A primeira está relacionada com o facto desta cidade ser maioritariamente habitada por *macuas*, grupo etnolinguístico famoso por praticar os ritos de iniciação. A segunda razão tem a ver com o facto de se tratar de um contexto urbano, um espaço dinâmico e de contactos multiculturais onde práticas tradicionais como os ritos de iniciação coabitam com os valores e espaços da modernidade.

A monografia comporta quatro capítulos. No primeiro capítulo faz-se uma contextualização onde apresenta-se uma visão global sobre os ritos de iniciação de forma a iniciar as discussões e abordagens que sugerimos no nosso estudo. O segundo capítulo é dedicado a revisão da literatura; neste capítulo apresentam-se as diferentes perspectivas de abordagem sobre os ritos de iniciação e apresentam-se também o enquadramento teórico e conceptual da monografia.

O terceiro capítulo é reservado a apresentação dos contornos metodológicos seguidos no processo de elaboração da monografia nomeadamente, os métodos de procedimento e de abordagem, as principais técnicas de recolha de dados bem como as principais dificuldades que enfrentamos em todo processo de pesquisa.

No quarto e último capítulo são apresentados e discutidos os resultados da pesquisa num exercício que faz uma articulação entre aquilo que observamos e a teoria e conceitos que invocamos para este estudo. Mais para o final da monografia apresentam-se as considerações finais e os anexos compostos pelos questionários que aplicamos na pesquisa de campo.

CAPÍTULO 1

Contextualização

Em muitos lugares e contextos os ritos de iniciação são uma realidade frequente e enraizada nos hábitos, nos valores e crenças dos seus praticantes. Nesses diferentes lugares e contextos estes assumem formas e finalidades diversificadas e representam o momento em que um indivíduo passa/passará a assumir um novo papel social, tendo por isso a necessidade de ser purificado ou recebido por aqueles que já passaram por essa fase (Kibanda, 2006).

Os *macuas*, grupo etnolinguístico predominante na província de Nampula, são famosos pela preservação dos seus ritos desde os tempos dos seus ancestrais. Este grupo acredita que os rituais de passagem são necessários para a preparação dos indivíduos para a vida adulta (Medeiros, 1995). É precisamente na cidade de Nampula, mais particularmente no Posto Administrativo de Muatala, que procuramos explorar as prováveis razões que estão por detrás da continuidade dos ritos de iniciação entre os *macuas*.

Alguns autores – tais como Medeiros (1995), Casimiro (2000), Osório (2008), Osório & Silva (2008) – dizem que a história da prática dos ritos no país passou por várias fases, de aprovação e reprovação oficiais, quer no tempo colonial, quer no período que sucede a independência no país: os ritos foram combatidos pelas autoridades coloniais, pelos missionários, pelo regime socialista² que vigorou no país depois da independência e foram, a partir da década de 1990, reconhecidos como fazendo parte do património cultural do país.

Em Moçambique a literatura refere que devido a actuação de factores diversificados – colonialismo, guerras, migrações, modernidade – a prática dos ritos desapareceu em algumas zonas e se transformou em outras, sendo a região norte do país o local onde ainda é possível encontrar povos e grupos étnicos que preservam esta prática. Porém, mesmo nos locais onde persistem, os ritos sofreram algumas transformações (Osório, 2008 e Osório & Silva, 2008).

² De acordo com Osório & Silva (2008), no período que vigorava o socialismo no país os ritos de iniciação eram vistos como uma prática obscura.

Num contexto caracterizado por um *rol* de transformações sociais, a questão que persiste é: porque determinadas tradições resistem ao tempo, como por exemplo os ritos de iniciação? É lógico que para respondermos esta questão teremos que considerar uma série de factores, proposições e observações porém, aqui não buscamos respostas definitivas a questão, apenas procuramos compreender as lógicas, as dinâmicas da instituição socializadora que são os ritos de iniciação e os factores que determinam a sua continuidade.

E porque as sociedades são dinâmicas e quando se transformam, modificam-se também as suas instituições, nesta monografia argumentamos que os ritos são uma prática regular entre os *macuas* e que tem estado a sofrer profundas transformações nos efeitos que produzem e na forma como são realizados. Estas profundas transformações estão relacionadas com a intervenção dos espaços e valores da modernidade bem como, com a possibilidade das identidades dos *macuas* poderem ser construídas em muitos outros espaços de sociabilidade que não são necessariamente os ritos de passagem (Osório & Silva, 2008).

Somos guiados pela ideia de que há necessidade de produzir debates e análises que ajudem a melhorar a nossa compreensão sociológica sobre determinados fenómenos e instituições sociais como é o caso dos ritos de iniciação. Torna-se necessário captar e analisar os processos de transformação social e que levam à algumas mudanças nalgumas tradições. Consideramos actuais e contemporâneas as discussões apresentadas ao longo da monografia e as mesmas se enquadram no contexto das discussões sociológicas a volta das tradições e das dinâmicas sociais.

CAPÍTULO 2

Revisão da literatura

Neste capítulo vamos proceder a revisão de literatura que consiste na apresentação das diferentes perspectivas e abordagens sobre os ritos de iniciação bem como, a apresentação dos principais contornos da teoria e dos principais conceitos que escolhemos para este estudo.

2.1. Algumas abordagens e discussões sobre os ritos de iniciação em Moçambique

Começamos por apresentar as principais tendências de abordagem ao tema ritos de iniciação na literatura que versa sobre os mesmos no contexto moçambicano. Nesta ordem de ideias, identificamos duas principais tendências: a primeira é a abordagem de género e a segunda é a abordagem que analisa o papel dos ritos na edificação das identidades sociais dos seus praticantes.

Na primeira abordagem – onde encontramos algumas autoras feministas como são os casos de Casimiro (2000), Osório (2008) e Osório & Silva (2008) – os ritos de iniciação são vistos como uma prática que reproduzem e acentuam as desigualdades sociais de género nas comunidades onde são praticados. A razão deste ponto de vista está na forma diferenciada como os rapazes e as raparigas são ensinados a enfrentarem a vida adulta ou seja, os rapazes são preparados para posições de poder enquanto que as raparigas são preparadas para serem as eternas submissas aos homens.

Na abordagem de género os autores defendem que nos ritos de iniciação “as meninas aprendem que existem para servir na cozinha, na cama e na machamba³. *Ensina-se também* a obediência cega aos adultos, o não questionamento das imposições dos mais velhos ou com mais estatuto e acima de tudo, que “estudar é bom, mas o bom mesmo é arranjar marido, ter casa e ter filhos” (Osório, 2008:4). Nestes termos, mesmo contribuindo para a construção das identidades sociais dos indivíduos, os ritos tem a disfunção de reproduzir o quadro ideológico predominante que coloca homens e mulheres em posições socialmente desiguais.

³ Propriedade agrícola.

Na segunda abordagem – onde encontramos autores como Bonnet (1996) e Bonnet & Ivala (1999) – os ritos de iniciação são vistos como uma educação tradicional que se fundamenta na necessidade de preparar os jovens para a vida segundo os diversos ideais étnicos. Os ritos são aqui também entendidos como uma importante via para a transmissão às novas gerações dos valores e ideais das gerações anteriores.

Segundo Bonnet (1996), os indivíduos são sujeitos a um contínuo processo de socialização onde aprendem os valores da colectividade e as cerimónias de iniciação representam a aceitação solene dos modos de vida da colectividade por parte dos rapazes e das raparigas. A intenção dos ritos é “formar nos jovens um comportamento traduzido em atitudes que se esperam de um membro idóneo naquelas sociedades” (Bonnet, 1996:38). Os indivíduos têm a obrigação moral de passar pelos ritos de forma a se integrarem nos diversos espaços e actividades da colectividade.

Quem também discute os ritos de iniciação no contexto das comunidades *macua-lomwé* no norte de Moçambique é Medeiros (1995). Segundo o autor, todos os ritos de passagem tem como objectivo fundamental integrar o iniciado num novo status e numa nova dimensão ontológica da qual a morte também fazia parte. Além disso, os mesmos marcam a passagem da criança para a idade adulta e as preparam socialmente para o casamento e para as demais funções sociais.

Portanto, estas são as linhas de argumentação dos estudos a que tivemos acesso e que tratam dos ritos praticados no país. Os mesmos estudos têm uma abordagem muito descritiva e nos ajudaram a compreender um pouco das lógicas dos ritos, mesmo que não desenvolvam bastante a questão da transformação dos mesmos. Em termos de ganhos, nossa perspectiva procura explorar a questão da transformação dos ritos de iniciação a partir do ponto de vista dos actores envolvidos – iniciados e oficiantes – na tentativa de compreender como novos espaços e valores intervêm na construção das identidades sociais dos *macuas* na cidade de Nampula.

2.2. A teoria de construção social da realidade de Berger & Luckmann (2004)

Nossa perspectiva de abordagem teórica alinha com as discussões do construtivismo de Berger & Luckmann (2004). Na linha de argumentação destes dois autores, toda a realidade é socialmente

construída pelos indivíduos no decurso das suas interacções sociais; o homem, produtor da realidade social que o circunda é, ao mesmo tempo produto e sujeito dessa mesma realidade. A construção social da realidade pressupõe um processo dialéctico entre duas realidades: a sociedade realidade objectiva e a sociedade como realidade subjectiva.

No que concerne a sociedade como realidade objectiva, os autores se referem ao facto das actividades humanas estarem sujeitas a habituação e a repetição, precondições para que tais actividades sejam institucionalizadas ou seja, quando “há uma tipificação recíproca, por tipos de actores, de acções tornadas hábito” (Berger & Luckmann, 2004:66). Há aqui o argumento de que a sociedade é um corpo de instituições sociais caracterizadas por normas, regras, valores e símbolos sob os quais os indivíduos devem agir e se relacionar com os outros.

Tais instituições sociais, por serem definidoras da conduta humana, têm também um poder controlador e se impõem aos indivíduos independentemente das suas vontades individuais. A instituição social é que define como o indivíduo vai agir em situação determinada e as mesmas têm poder coercivo sobre os indivíduos. O mundo das instituições pertence a sociedade como realidade objectiva na medida em que ele existe, é exterior e anterior aos indivíduos: “as instituições como factos históricos e objectivos, confrontam os indivíduos com factos inegáveis. As instituições estão lá, exteriores a ele, persistem na sua realidade, queira ele ou não” (Berger & Luckmann, 2004:71).

Porém, essa objectividade das instituições é produzida e construída pelo Homem através do processo de objectivação, quando os produtos exteriorizados da actividade humana adquirem um carácter objectivo. Em outras palavras, o homem é quem produz as regras e normas para as relações e interacções sociais contudo, tais regras e normas se tornam tão objectivas e, consequentemente, institucionalizadas a ponto destas exercerem coerção sobre ele. “A sociedade é produto humano. A sociedade é uma realidade objectiva. O Homem é produto social” (Berger & Luckmann, 2004:72).

Para completar o ciclo da construção da realidade social, há que considerar também o processo de interiorização, o que nos leva a analisar o segundo ponto da dialéctica: a sociedade como realidade subjectiva. Neste ponto da sua abordagem construtivista, Berger & Luckmann (2004) entendem que os actores sociais interiorizam o quadro de normas e valores vigentes no seu

contexto social e usam-nas como tendo validade para interpretar as situações do quotidiano. Tal interiorização se procede através dos processos de socialização primária e secundária⁴; é aqui onde o indivíduo apreende as instituições do seu contexto social e age ou se comporta a luz dos preceitos por elas definidos.

A interiorização das instituições sociais pressupõe processos subjectivos porque envolve a forma como o indivíduo vai apreender essas instituições e vai usá-las para interpretar as situações do quotidiano. Contudo, há que referenciar o facto da socialização acontecer no quadro de uma estrutura social determinada, algo que contribui para a continuidade da mesma. Portanto, no construtivismo de Berger & Luckmann (2004), a realidade social é construída através do processo dialéctico entre realidade objectiva – institucionalização de regras e normas sociais - e realidade subjectiva que consiste na interiorização das instituições – através da socialização – por parte dos indivíduos e que passam a usá-las para legitimar a realidade.

Entendemos que esta teoria serve para explicar o nosso objecto. Existe uma realidade objectiva entre os *macuas* da cidade de Nampula que são os ritos de iniciação onde se supõe que passando por lá os indivíduos aprenderão a agir e se comportar de maneira específica. Assim, os ritos de iniciação são das instituições socializadora dos *macuas* da cidade de Nampula.

Esta mesma realidade objectiva que são os ritos de iniciação é interiorizada pelos indivíduos desde os elementares processos de socialização. Dito de outro modo, desde a infância os *macuas* da cidade aprendem como norma que um dia devem passar pelos ritos de iniciação, instituição que os vai ensinar a serem adultos, homens e mulheres. Se, por um lado, os *macuas* são socializados a passarem pelos os ritos, por outro lado, é nos ritos que os mesmos são ressocializados para ocuparem ou desempenharem papéis específicos ou de homens ou de mulheres na vida adulta.

Articulando a nossa perspectiva de abordagem neste sentido, entendemos que os ritos de iniciação são uma realidade socialmente construída, interiorizada e reproduzida pelos seus praticantes. Portanto, é do ponto de vista do construtivismo de Berger & Luckmann (2004) que

⁴ Sobre socialização primária e socialização secundária retornaremos na definição e operacionalização dos conceitos.

desenvolvemos as discussões aqui apresentadas a volta da continuidade dos ritos de iniciação enquanto uma tradição entre os *macuas* da cidade de Nampula.

2.3. Definição e operacionalização dos conceitos

A nossa monografia tem quatro conceitos principais: *ritos de iniciação, tradição, socialização e identidades sociais*. A seguir vamos definir cada um desses conceitos e mostrar como os mesmos foram utilizados para elaborar esta monografia.

2.3.1. Ritos de iniciação

Começamos com o conceito *ritos de iniciação*. Na literatura que consultamos é muito difícil encontrar uma definição única do que sejam os ritos de iniciação pois, cada uma das definições que está ligada ao contexto em que é formulada e, como sabemos, em cada contexto específico os ritos de iniciação ou de passagem assumem características peculiares. Nesta monografia alinhamos com a definição de Boudon (1990:272) segundo a qual os ritos de iniciação são um:

“Conjunto de actos repetitivos e codificados, muitas vezes solenes, de ordem verbal, gestual e postural de forte carga simbólica, fundados na crença na força actuante de seres ou de poderes sacros, com os quais o homem tenta comunicar, em ordem a obter um efeito determinado”.

O mesmo autor sugere dois aspectos analíticos sob os quais devem ser vistos e analisados os ritos: o primeiro refere-se a construção e afirmação dos papéis sociais dos indivíduos que deles participam e o segundo refere-se a estrutura na qual se assenta a prática de ritos. Em geral, é possível encontrar determinadas características simbólicas e materiais nos ritos: os trajes, a linguagem, os cânticos, as relações inter-individuais, os alimentos, as marcas físicas (escarificações, circuncisões, modificações no formato dos dentes, perfurações no nariz e nos lábios, entre outros).

Assumindo diferentes características em diferentes lugares, os ritos de iniciação têm a função de integrar os indivíduos em uma sociedade determinada e permitindo assim uma certa coesão

social (Rodolpho, 2004). Os ritos de iniciação funcionam também como mecanismo de educação não formal onde são transmitidos os valores e as normas de uma sociedade determinada, querendo-se assim perpetuar os mesmos transmitindo-os de geração em geração.

Ao que apuramos, os ritos de iniciação entre os *macuas* de Nampula são uma prática bastante antiga e o nosso propósito nesta monografia passa também pela descrição dos ritos, pela compreensão dos significados sociais dos mesmos e que determinam, de alguma maneira, a continuidade dos mesmos por várias gerações. Existe também o facto dos ritos de iniciação não serem alheios às transformações globais da sociedade e por isso procuramos também analisar as possíveis transformações e reconfigurações que os mesmos sofreram.

2.3.2. Tradição

Na literatura que consultamos no nosso processo de pesquisa não foi possível encontrar uma definição única de tradição. De forma geral existe uma discussão sobre os possíveis elementos que devem ser levados em consideração quando este assunto é abordado. Das nossas leituras, entendemos que as discussões de Giddens (1991) são as que melhor se enquadram com as análises aqui propostas.

Segundo este autor, a tradição se refere à organização tempo-espacial da comunidade (ela é parte do passado, presente e futuro; é um elemento intrínseco e inseparável da comunidade) e está vinculada à compreensão do mundo fundado na superstição, religião e nos costumes; ela expressa a valorização da cultura oral, do passado e dos símbolos enquanto factores que perpetuam a experiência das gerações. O que se procura com a mesma é garantir uma determinada ordem de coisas tendo em conta o que foi legado e transmitido pelas gerações anteriores e tido como importante na construção de uma colectividade ideal.

Este conceito é aqui trazido porque entendemos que há necessidade de compreender a tradição por forma a determinar como a mesma persiste e sobrevive às grandes transformações que ocorrem na sociedade. Mais especificamente, a nossa preocupação é compreender os ritos de iniciação como uma tradição *macua* que reinventa-se e persiste num contexto de grandes transformações sociais e culturais na cidade de Nampula.

2.3.3. Socialização

De modo geral a socialização se refere ao “processo de aquisição de conhecimentos, paixões, valores e símbolos. É, ainda, a aquisição de maneiras de agir, pensar e sentir próprias dos grupos, da sociedade, da civilização em que o indivíduo vive” (Galliano, 1981:303). Na verdade, tal como referem Berger & Luckmann (2004), nenhum indivíduo nasce membro da sociedade; este nasce com predisposição para a sociabilidade e se torna membro da sociedade a medida que apreende e interioriza as normas e valores vigentes na sociedade que o rodeia.

Segundo Berger & Luckmann (2004), existem duas etapas do processo de socialização: a primeira, socialização primária que é aquela que ocorre na infância e no contexto das relações familiares, onde o indivíduo aprende e interioriza as normas sociais, valores culturais e os costumes do meio social em que está inserido. A segunda é a socialização secundária que consiste na interiorização de “sub mundos” institucionais ou baseados em instituições; “a socialização secundária é a aquisição de conhecimento de funções específicas, funções com raiz directa ou indirecta na divisão do trabalho” (Berger & Luckmann, 2004:146).

Tendo em conta que os ritos de iniciação acontecem longe dos contextos familiares e são ministrados a indivíduos adolescentes e que já passaram por um processo de socialização primária, acreditamos que estes são uma instituição socializadora secundária onde os indivíduos adquirem um conhecimento específicos que os torna preparados para a vida adulta: os rapazes incorporam os valores da masculinidade e as raparigas incorporam os valores da feminilidade. É nestes ritos que os rapazes e raparigas *macuas* se tornam homens e mulheres, interiorizando valores e normas inerentes aos papéis sociais que passarão a assumir.

Usando a perspectiva construtivista de Berger & Luckmann (2004) interessa-nos mais a socialização secundária que prepara os indivíduos a assumirem papéis mais específicos na sociedade e através de instituições socializadoras. Assim, os ritos de iniciação são aqui entendidos como uma instituição socializadora secundária dos *macuas* e que transmite valores e normas determinados que se pressupõem sejam cumpridos por estes.

2.3.4. Identidade social

O terceiro e último conceito que definimos é *identidade social*. Segundo Dubar (1998), a identidade social envolve um complexo processo de combinação entre as expectativas do indivíduo sobre si e as expectativas que a sociedade tem sobre como este vai agir e se comportar em função dos seus papéis sociais. É nestes termos que este autor fala na alteridade entre dois processos de construção identitária: a atribuição, que consiste naquilo que sociedade diz que o indivíduo é usando as categorias socialmente disponíveis para tal e a interiorização que acontece quando o indivíduo assume como verdadeiras as categorias sociais usadas para o definir.

A identidade social está ligada ao reconhecimento que o indivíduo tem sobre si mesmo enquanto portador de características que o identificam através das categorias socialmente disponíveis (Dubar, 1998). Ela resulta do processo de interação com os outros e com o meio social envolvente e que determinam quem o indivíduo é, o que os dizem que ele é e na medida em que esses outros existem.

No caso específico da nossa monografia, utilizamos o conceito de identidade social na medida em que pretendemos captar as lógicas de construção dos papéis sociais dos jovens e adolescentes *macuas* a partir dos ritos de iniciação. Os ritos envolvem expectativas sobre como é que vão agir e se comportar os indivíduos na vida adulta e, portanto, envolvem expectativas generalizadas sobre as identidades sociais daqueles que passam por eles.

CAPÍTULO 3

Metodologia

Neste capítulo apresentamos os principais procedimentos metodológicos de todo o processo de elaboração desta monografia nomeadamente, os métodos de procedimento e de abordagem, as técnicas de recolha de dados bem como, as principais dificuldades que enfrentamos na elaboração da mesma.

3.1. Métodos de abordagem e de procedimento

Esta monografia é resultado de uma pesquisa qualitativa e em termos de abordagem optamos pelo método hipotético-dedutivo que segundo Demo (2000), funda-se na elaboração de um problema que é previamente respondido através da colocação de hipóteses. No caso específico da nossa monografia, a mesma parte de um problema sintetizado em questão de partida que é respondida através da hipótese que levantamos como resposta antecipada ao problema.

No que diz respeito aos procedimentos, optamos pelo método monográfico ou estudo de caso cuja finalidade é a partir do estudo de um caso particular, produzir ilações ou informações que sejam representativas do todo (Demo, 2000). Assim, a partir do estudo de caso dos ritos de iniciação na cidade de Nampula, procuramos perceber ou identificar as determinantes que estão por detrás da continuidade dos mesmos em um contexto de profundas transformações sócias, políticas e económicas.

3.2. Técnicas de pesquisa e de recolha de dados

Há também um conjunto de técnicas que foram usadas para recolha de dados no processo de pesquisa e de elaboração da monografia nomeadamente, a pesquisa bibliográfica, as entrevistas semi-estruturadas e exploratórias e a pesquisa documental. A seguir descrevemos como cada um desses métodos foi usado na elaboração desta monografia.

A pesquisa bibliográfica foi usada sobretudo para colher as informações existentes em nosso contexto e que fazem menção a prática dos ritos de iniciação em algumas regiões do país. É uma

técnica que também foi usada para elaboração da teoria e na escolha dos conceitos usados para compreender os factores de continuidade dos ritos de iniciação entre os *macuas* da província de Nampula.

As entrevistas semi-estruturadas e exploratórias. Este grupo de entrevistas foi direccionado aos residentes de Muatala com os quais conversamos e para elas fomos com questionários cujas respostas abriam espaço para colocação de outras questões que nos levassem a compreender os ritos de iniciação sob o ponto de vista de seus praticantes. Outro detalhe importante tem a ver com o facto de termos produzido dois questionários⁵: um dirigido a indivíduos que já passaram pelos ritos de iniciação e o segundo dirigido aos “oficiantes” nos ritos de iniciação.

A pesquisa documental consistiu na consulta de vários documentos que retratam a prática dos ritos de iniciação bem como, aqueles documentos oficiais que nos forneceram informações e dados sócio-demográficos da cidade de Nampula, capital provincial da província de Nampula situada na zona Norte do país.

Trabalhamos com uma amostra que comporta um total de 12 indivíduos: 10 que já passaram pelos ritos e 2 “oficiantes” (um do sexo masculino e outro do sexo feminino). A amostra seleccionada foi definida segundo o critério de conveniência e os entrevistados foram escolhidos de forma intencional. Este critério amostral foi escolhido porque a pesquisa é qualitativa e dá maior relevância aos aspectos subjectivos do sujeito.

Entendemos que esta amostra é suficientemente representativa para o alcance dos objectivos que definimos na medida em que nossa pesquisa é qualitativa e exploratória. As questões são fundamentalmente abertas e abrem espaço para a colocação de outras questões à medida das respostas dos interlocutores. Assim, pautamos pela via qualitativa e exploratória ao invés da via estatística. Para conferir maior precisão na análise das informações, todas as entrevistas que fizemos foram gravadas digitalmente e posteriormente transcritas.

3.3. Principais dificuldades na elaboração da monografia

Foram duas as principais dificuldades que enfrentamos no processo de recolha de dados: a primeira é relativa ao facto dos ritos de iniciação serem tratados como um tabu pelos seus

⁵ Os questionários podem ser vistos nos anexos da monografia.

praticantes e a segunda relativa a escassez de informação relativa a prática dos ritos de iniciação no contexto das transformações sociais em curso.

Do que percebemos dos nossos interlocutores, existe o tabu e secretismo em relação aos ritos; é muito difícil obter determinadas informações sobre como são os ritos de iniciação sendo que, geralmente, as respostas que obtínhamos diziam apenas respeito ao que já se sabe sobre os mesmos. A aplicação das entrevistas exploratórias foi a técnica através da qual conseguimos superar esta dificuldade pois, a medida que os interlocutores iam respondendo às questões que colocávamos, abria-se espaço para colocação de novas questões.

Por questões de ética e para preservar a identidade dos nossos interlocutores – tendo em conta o receio inicial dos mesmos em se abrir – todos os nomes usados nos extractos de entrevistas que são apresentados no corpo da monografia são fictícios. Porém, os dados e as características sócio-demográficas que são apresentados correspondem às informações que nos foram fornecidas pelos nossos entrevistados.

Em relação a segunda dificuldade, observamos que os estudos e documentos existentes e que falam da prática dos ritos de iniciação em vários contextos do país limitam-se apenas a descrições e não abordam as possíveis transformações que os mesmos podem ter sofrido ao longo do tempo devido a penetração de elementos exteriores a esses contextos. Diante disso, tornou-se um pouco complicado falar das possíveis transformações que estes podem estar sofrendo diante das transformações em curso na sociedade como um todo pois é pouca a bibliografia que faz menção a esse facto.

Mesmo tendo se constituído como dificuldades, estes dois obstáculos foram superados a medida que íamos aplicando as técnicas que propusemos usar bem como, aprimorando nossas leituras sobre o tema. Acreditamos que mesmo com estas dificuldades conseguimos alcançar os nossos objectivos principais e produzimos informações e análises úteis na compreensão das lógicas dos ritos de iniciação entre os *macuas* da cidade de Nampula.

CAPÍTULO 4

Apresentação e discussão dos resultados da pesquisa

Este capítulo da monografia é reservado a apresentação dos resultados da nossa pesquisa. Nele discutimos as possíveis análises que podemos fazer aos ritos de iniciação tendo em conta os depoimentos dos nossos interlocutores e a teoria e os conceitos escolhidos para esta pesquisa.

4.1. Alguns dados da cidade de Nampula e perfil sócio-demográfico dos interlocutores

A cidade de Nampula, capital da província com o mesmo nome, localiza-se na região norte do país e ocupa uma superfície de 334 Km². Com uma densidade populacional de 1 414.26 habitantes/Km², a cidade de Nampula é habitada por indivíduos de várias origens e lugares do país e do mundo sendo que, o grupo etnolinguístico predominante é o dos *macuas*.

Os dados do Instituto Nacional de Estatística (INE, 2008), indicam que a cidade de Nampula é habitada por cerca de 471 717⁶ habitantes distribuídos por 6 postos administrativos urbanos que perfazem 18 bairros espalhados pela cidade nomeadamente, os postos administrativos de Central, Muatala, Muhala, Namicopo, Napipine e Natikiri.

Na nossa pesquisa de campo entrevistamos um total de 12 indivíduos, todos eles naturais da província de Nampula e actualmente residentes no posto administrativo de Muatala, arredores da cidade de Nampula. Dos 12 indivíduos entrevistados, 5 são do sexo masculino e 7 são do sexo feminino dois dos quais – um do sexo feminino e outro do sexo masculino – são instrutores de adolescentes e jovens nos ritos de iniciação. As idades variam entre 16 e 56 anos de idade e apenas três dos entrevistados são solteiros e não tem filhos; os restantes 9 entrevistados são casados e tem filhos. Em termos de escolaridade, 1 entrevistado afirmou ser analfabeto, 4 tem ensino primário do 1º grau completo, 2 tem ensino primário do 2º grau completo, 3 tem ensino básico completo e os restantes 2 têm nível médio concluído.

Todos os nossos interlocutores já passaram pelos ritos de iniciação e com idades que variam entre os 9 e 16 anos de idade e para o caso dos que já se casaram, as idades do casamento variam entre os 15 e 18 anos para as mulheres e 18 e 22 anos para os homens. Todos os nossos

⁶ Os dados estatísticos apresentados nesta secção são parte dos resultados do III Recenseamento Geral da População e Habitação realizado em 2007.

interlocutores professam alguma religião sendo que, 6 entrevistados (1 do sexo masculino e 5 do sexo feminino) afirmaram ser cristãos e os outros 6 entrevistados (4 do sexo masculino e 2 do sexo feminino) afirmaram ser muçulmanos.

Nesta monografia não nos incidimos unicamente em indivíduos do sexo masculino ou em apenas indivíduos do sexo feminino. O nosso propósito é compreender no geral os determinantes da continuidade dos ritos de iniciação entre os *macuas* da cidade de Nampula e não achamos pertinente fazer distinções sexistas pois, olhamos para os ritos como uma instituição socializadora que prepara rapazes e raparigas para a vida adulta.

4.2. Breve descrição dos ritos de iniciação dos rapazes e raparigas

A compreensão dos ritos passa também por uma descrição dos mesmos. Neste ponto teremos uma caracterização geral dos ritos dos rapazes e das raparigas, de forma a compreender a organização e estruturação dos mesmos. Dois termos *macuas* designam os ritos de iniciação: *massoma* para os rapazes e *mwali* para as raparigas. Dependendo da zona, áreas da zona litoral ou zona interior da província, os ritos de iniciação podem assumir diferentes denominações: *ekhalawa* para os ritos dos rapazes e/ou *ikoma* para os ritos das raparigas contudo, independentemente da denominação estes perseguem o mesmo objectivo de preparar os adolescentes para a vida adulta.

No caso dos ritos de iniciação dos rapazes, estes acontecem quando o adolescente atinge a fase da puberdade, caracterizada por mudanças de âmbito biológico no corpo do mesmo: estatura física modifica-se, com o adolescente a ser mais alto e ter sinais de mudanças em algumas partes do corpo bem como voz que tende ser mais grossa. Acontecem geralmente entre os 10 e 12 anos de idade e consistem no recolhimento e isolamento dos adolescentes em acampamentos ou residências isoladas designadas *onverani*. Os jovens iniciados, designados *aluku*, passam por vários processos de ensinamentos sobre a vida e são levados também a prática da circuncisão (Bonnet, 1996). Autores como Muuss (1976), Sprinthal e Collins (1994) e Ferreira (1995), referem que, Hall postulava que na adolescência o indivíduo passava por um novo nascimento, marcado por mudanças significativas, que culminavam numa nova personalidade, diferente da

personalidade da infância. Essas mudanças eram consequências da maturação sexual, sendo, portanto de origem biológica. Ele denominou esse período de tempestade e tensão, caracterizado por anomalias de comportamento que se modificavam à medida que o indivíduo alcançava a maturidade sexual.

Por seu turno, os ritos de iniciação das raparigas, tal como referem Bonnet & Ivala (1999), são relativamente menos aparatosos e duram menos tempo comparativamente aos ritos dos rapazes. Os ritos das raparigas acontecem quando as mesmas atingem a maturidade biológica ou seja, quando atingem a primeira menstruação. Quando tal acontece, a progenitora da rapariga comunica a madrinha da mesma, também designada *malye* ou *posiye*, da chegada do momento em que a rapariga deverá ser preparada para ser mulher.

A iniciação da rapariga passa também por várias etapas: ela recebe vários ensinamentos sobre como deve se vestir, se movimentar e se comportar; aprende também os deveres e afazeres domésticos de forma mais específica bem como, a cuidar do marido e dos filhos. As raparigas aprendem também a se maquilhar cobrindo todo corpo com *msiro*, um cosmético tradicional feito a partir dos ramos de uma árvore com o mesmo nome e tem a função clarear e tornar macia a pele. Em algumas regiões do interior da província de Nampula, a rapariga é tatuada nas coxas ou na região púbica, são também distendidos os grandes lábios vaginais. Depois deste processo, a rapariga é considerada preparada para contrair matrimónio.

Depois de iniciados, espera-se que os rapazes e raparigas mudem radicalmente, que deixem de ser crianças e que se tornem maduros e preparados para enfrentar a vida adulta. Os ritos de iniciação são revestidos de significados e simbolismos, a prática ou não prática dos mesmos pode determinar a posição e o estatuto do indivíduo no seio da colectividade.

Masandi (2004), revela as seguintes características: a) Os modelos educativos são elaborados pela própria comunidade segundo princípios e regras; b) Articulada à instrução, tem carácter global, sem compartimentação de disciplinas, facilitando a formação por meio da impregnação social; c) Processa-se em todos os lugares e momentos, desde a intimidade familiar aos contextos públicos; d) Confunde-se com a vida comunitária, sem horários ou dias específicos, integrando rituais para se aceder a novos estatutos sociais; e) É da responsabilidade da comunidade, embora os familiares mais próximos possuam maior responsabilidade; f) É funcional porque estabelece

relação entre as necessidades da comunidade e as do indivíduo; g) Realiza-se por via da experiência, aprendendo-se no quotidiano em que as acções dos adultos servem de referência aos mais novos; h) Promove uma dupla integração, fazendo com que o indivíduo se reconheça no grupo e na cultura; i) É um processo contínuo que se exerce desde a infância à velhice. As estratégias educativas incluem o recurso à tradição oral, (contos, lendas, mitos, récitas, fábulas, provérbios, adivinhas), às cenas da vida quotidiana, às canções, às danças, à simbologia (metáforas, amuletos, talismãs, invocações, bênçãos) e às artes, através das quais os iniciados aprendem permanentemente com os adultos e os mestres.

No próximo ponto da monografia reservamos espaço para discutir os significados dos rituais de passagem para os seus praticantes na cidade de Nampula.

4.3. Compreendendo o Significado da Iniciação para os seus Praticantes

“Os efeitos da iniciação são de ordem psicológica e de ordem estrutural. O[a] jovem, quando sai da iniciação [deverá levar] arraigado[a] no espírito o sentido de dignidade que o[a] separa já dos rapazes [ou raparigas não iniciadas], e o seu comportamento deverá reflectir esta consciência como se fosse verdadeiramente um homem novo” (Bernardi, 1997:97).

Neste ponto da monografia exploramos um dos elementos mais subjectivos de toda a nossa pesquisa: procuramos perceber do ponto de vista dos nossos interlocutores, que significados têm para eles os ritos de iniciação. Procuramos aqui captar as interpretações e significações que os nossos interlocutores atribuem aos ritos numa análise que alinha com a ideia de Berger & Luckmann (2004) de sociedade enquanto realidade subjectiva, pois as regras e normas neles transmitidos são interiorizados pelos indivíduos e usados para atribuir sentido aos acontecimentos do quotidiano.

Vamos começar com dois extractos de depoimentos:

“Nos ritos de iniciação aprende-se muitas coisas. Aprende-se a respeitar os mais velhos, a fazer os trabalhos de casa, a não ter muita aproximação com rapazes. Uma pessoa que foi aos ritos de iniciação e outra que não foi, são muito diferentes” (Odete, 44 anos).

“Nos ritos de iniciação nós aprendemos uma conduta e uma educação que precisamos para a fase adulta da vida. Lá [nos ritos de iniciação] nós aprendemos a deixar todas criancices para trás e passarmos a agir como homens” (Marcelino, 50 anos).

Destes extractos de entrevista, observa-se que para os nossos interlocutores, a vida adulta começa na medida em que o indivíduo passa pelos ritos. Entre os seus praticantes, passar para a vida adulta está para além da questão biológica ou cronológica: passa-se para a vida adulta quando se aprendem e apreendem os papéis sociais, os valores e as normas inerentes a essa vida adulta. Temos, por exemplo, situações em que os indivíduos vão aos ritos de iniciação com idades inferiores a 10 anos e voltam de lá adultos, não porque cresceram cronologicamente mas sim, porque aprenderam a vida de adultos.

Há aqui também a ideia de que existem profundas diferenças entre indivíduos que passaram e indivíduos que não passaram pelos ritos e tais diferenças manifestam-se sobretudo na forma como estes dois grupos de indivíduos se comporta ou se dirigem aos demais. Os indivíduos que chegam a certa idade ou que começam a vida sexual ou conjugal sem terem passado pelos ritos são considerados desonrosos, indivíduos sem respeito e que quebraram as tradições dos ancestrais.

Esta forma de pensar os ritos de iniciação pode ser traduzida na ideia de legitimação que nos é trazida por Berger & Luckmann (2004). A função da legitimação é explicar a ordem institucional e atribuir validade cognitiva aos seus significados objectivados; os discursos sobre a prática e não prática dos ritos de iniciação são discursos legitimadores da ordem social dominante no contexto dos *macuas* da cidade de Nampula.

“A legitimação justifica a ordem institucional dando dignidade normativa aos seus imperativos práticos” (Berger & Luckmann, 2004:102). Os ritos de iniciação são assim legitimados – quer discursivamente, quer normativamente – como uma prática inevitável e necessária para que o indivíduo esteja socialmente integrado na colectividade em que se encontra. É neste ponto onde encontramos a questão do significado dos ritos para os seus praticantes, um significado impregnado e legitimado na estrutura social das colectividades *macuas* da cidade de Nampula.

“Nos ritos de iniciação ditam a maturidade da pessoa e lá nós aprendemos a maturidade, aprendemos as coisas de casa e da vida e sabemos nos comportar em frente de uma mulher” (Machuma, 26 anos).

“As meninas voltam diferentes dos ritos de iniciação: elas passam a saber cuidar do lar, do marido e das crianças, aprendem também a respeitar as pessoas. A pessoa volta a nascer e se torna crescida” (Rosa, 46 anos).

Nos dois extractos de depoimentos acima transcritos observamos uma certa reprodução dos discursos legitimadores dos ritos de iniciação por parte dos seus praticantes. A colectividade, através dos ritos de iniciação, oferece aos seus membros os meios através dos quais estes darão sentido às suas vidas e as situações do quotidiano com que se deparam como são os casos das relações conjugais e das interacções sociais com outros indivíduos que assumem diferentes papéis sociais.

Neste caso, “a sociedade fornece nossos valores, nossa lógica e o acervo de informação que constitui o nosso conhecimento [...]. As pessoas [...], na verdade, não sentem nenhuma necessidade de reavaliação porque a cosmovisão em que forma socializados lhes parece óbvia” (Berger, 1986:132). O *macua* iniciado não questiona os valores que lhes são transmitidos, muito pelo contrário: em princípio, ele deve ser a imagem desses valores, deve agir, se comportar e explicar as situações do quotidiano tendo em conta tais valores.

Em todos extractos de depoimentos anteriormente transcritos observa-se, por exemplo, que naquele contexto passar pelos ritos de iniciação significa adquirir respeito, saber se relacionar com os outros e portar-se bem no matrimónio. Esses significados são interiorizados pelos praticantes dos ritos desde a socialização primária pois lá os actores sociais adquirem conhecimento sobre os valores, as normas e as regras da sua colectividade.

Estamos a defender que o significado que os ritos têm é construído pelos seus praticantes, contudo, é um significado institucionalizado que existe antes e independente das consciências e vontades dos indivíduos. Os *macuas* são socializados a terem que praticar os ritos, eles não criam essa vontade, eles apenas reproduzem a instituição que existe, os valores e os símbolos a ela inerentes.

Na nossa linha de argumentação não descartamos a possibilidade de análise e de confrontação do papel de outras instituições socializadoras, que não sejam os ritos de iniciação, na construção da identidade social dos jovens e adolescentes *macuas* da cidade de Nampula. No próximo ponto da monografia analisamos outros dois intervenientes no processo de socialização dos indivíduos: a educação formal e a religião.

4.4. Actuação dos ritos e de outros espaços na produção da identidade dos macuas

No contexto da modernidade e da pós-modernidade, tal como refere Osório (2008), os indivíduos tem uma multiplicidade de possibilidades e de espaços onde podem forjar suas identidades sociais e, por essa razão, algumas instituições socializadoras como a religião e os ritos de iniciação começam a perder o grande efeito que tinham em boa parte dos centros urbanos.

A análise que fazemos neste ponto da monografia procura explorar o processo de construção da identidade social dos *macuas*, dos seus valores, tendo em conta a actuação dos múltiplos espaços que estes frequentam. Procuramos analisar comparativamente as lógicas dos valores dos espaços que os *macuas* da cidade de Nampula frequentam pois, entendemos que algumas práticas que são ensinadas nos ritos de iniciação são também aprendidas nesses outros espaços e por outros meios através das experiências quotidianas dos indivíduos.

Começamos por analisar a questão da sexualidade⁷. Na actualidade a sexualidade é cada vez mais discutida em mais espaços (Silva & Osório, 2008) e um desses espaços é a escola. Pelos menos três dos nossos interlocutores continuam a frequentar a escola e a eles perguntamos sobre a saúde sexual e reprodutiva aprendida na escola através de palestras ou disciplinas a elas ligada. Percebemos que este grupo de interlocutores têm informação sobre sexualidade e que adquiriram através das instituições formais de educação. Para além disso, quase a totalidade dos nossos interlocutores tem domínio de algumas informações sobre sexualidade e que são transmitidas nos

⁷ Por questões de precisão conceptual e clareza analítica, definimos aqui sexualidade como sendo o conjunto de “regras e normas implícitas e explícitas que a sociedade cria e que estão relacionadas com as relações sociais de género, a idade, o status social, os grupos de pertença e que moldam o comportamento sexual dos indivíduos” (Silva *et. al*, 2007:23).

hospitais e nos órgãos de comunicação social. A seguir apresentamos dois extractos de entrevista que serão o princípio da nossa análise neste ponto:

“Aprendi como se cuida o marido e o que ele precisa para estar satisfeito. Depois de aprender isso senti que me transformei em uma mulher de verdade e me tornei capaz de viver com um homem” (Eberta, 48 anos).

“Uma mulher quando está com um homem que não foi aos ritos de iniciação ela sente porque esse homem não sabe se comportar em frente da mulher e nem sabe agradar uma mulher” (Ismael, 44 anos).

Uma das “bandeiras” dos ritos de iniciação é precisamente a questão da sexualidade, da criação de identidades sociais e dos papéis sociais diferenciados em função do género. Se alinharmos com a ideia de que nas instituições de educação formal a sexualidade é também abordada, podemos identificar duas importantes diferenças entre a forma como as questões da sexualidade são abordadas e transmitidas nos ritos de iniciação e nas instituições de educação formal.

Primeiro, nas instituições formais de educação, como a escola, as questões da sexualidade são abordadas de forma aberta e com participação de indivíduos de ambos sexos, ao contrário do que acontece nos ritos de iniciação onde as raparigas são educadas em espaços separados e diferentes. Segundo, nas instituições formais de ensino a educação sobre a sexualidade não produz as desigualdades sociais de género, ao contrário dos que acontece nos ritos de iniciação onde diferenças biológicas entre rapazes e raparigas são fontes de legitimação de diferenças e desigualdades sociais entre ambos. E o que dizer dos conteúdos das informações sobre sexualidade que são transmitidas nas instituições formais de educação e nos ritos de iniciação?

Respondendo a questão colocada, observa-se uma sexualidade virada para questões de saúde e prevenção de certas doenças sexualmente transmissíveis nas instituições formais e uma sexualidade virada para a reprodução e para o prazer nos ritos de iniciação. Tal como refere Kimbanda (2006), as vezes é possível encontrar algumas diferenças e contrastes entre a educação formal e a educação não formal na medida em que as duas seguem lógicas diferentes: a primeira baseada nos pressupostos da cientificidade e a segunda baseada no costume, na crença e nos hábitos.

De alguma maneira, mesmo que o indivíduo tenha tido uma educação não formal e que se supõe determine sua identidade social, o mesmo passa também a incorporar os valores adquiridos no contexto da educação informal por que passou. Existe também o aspecto da moral, a questão das boas maneiras e dos bons costumes e que são transmitidos no contexto dos ritos:

“Eu aprendi a ter respeito, a não olhar directamente as pessoas mais velhas quando cumprimento ou quando converso com elas. Aprendi também a respeitar as pessoas que conheço e que não conheço” (Isaura, 17 anos).

“Aprendi que não posso sentar no mesmo sítio onde estão os homens e mesmo na maneira de me vestir, eu agora sei que roupas devo usar de acordo com o sítio e com a ocasião em que me encontro” (Isabel, 16 anos).

Se tomarmos em consideração estes depoimentos e o facto dos nossos interlocutores professarem alguma religião, observamos que os aspectos da moral que também perfazem as práticas ensinadas nos ritos são ensinados no contexto do cristianismo ou do islamismo. É claro que as lógicas nestas duas instituições – religião e ritos de iniciação – são diferentes e a forma como esses bons costumes são ensinados, são apreendidos e manifestos pelos indivíduos também de formas diferentes.

Tendo em conta a possibilidade dos indivíduos aprenderem certas práticas que aprendem nos ritos de iniciação em outros espaços – ainda que diferentemente – observamos que as identidades dos mesmos são forjadas numa combinação de elementos, práticas e comportamentos adquiridos nos diferentes espaços que estes mesmos indivíduos frequentam. Já não podemos falar em um indivíduo *macua* da cidade de Nampula cuja identidade é a tradução *suis generis*⁸ dos ensinamentos dos ritos.

A razão para o argumento apresentado no parágrafo anterior é o contacto permanente com outras formas de ensinamento e outros meios de aprendizagem de certas práticas a que o *macua* está sujeito. Mesmo que se espere que este se comporte sexualmente ou se apresente socialmente de acordo com os valores que lhes são transmitidos nos ritos, os *macuas* agem e se comportam tendo em conta as lógicas dos espaços onde estão a interagir e as suas experiências sociais.

⁸ Termo do latim que é usado para designer coisas únicas e originais.

Um exemplo do que foi dito nos parágrafos anterior é a possibilidade de encontrarmos indivíduos que tenham começado a vida sexual antes ou depois dos ritos sem que necessariamente estejam a viver uma relação conjugal. Se por um lado, frequentando outros espaços e experimentando práticas determinadas os jovens e adolescentes *macuas* podem começar sua sexualidade, por outro lado os mesmos são ensinados a se preservarem, a esperarem pelo matrimónio para começar a vida sexual e porque não, esperarem para aprenderem a sexualidade nos ritos de iniciação antes de começarem a sua vida sexual.

A ideia é a de que um indivíduo que já passou pelo processo de iniciação passa a gozar de um prestígio na comunidade e é tido como conhecedor de certas práticas e comportamentos “típicos de pessoas adultas”. Por exemplo, dizem os nossos interlocutores que depois da iniciação deixaram de ser crianças e se tornaram adultos; uma das coisas que os faz se sentirem adultos é o facto de terem aprendido a “saber estar” em frente de uma mulher para os rapazes e de um homem para as raparigas.

Um outro exemplo que nos foi contado por uma instrutora de ritos de iniciação é de uma jovem que se casou sem passar pela iniciação e que foi obrigada, já aos 35 anos de idade, a passar por aquilo que deveria ter passado quando era adolescente. Ora, esta jovem viveu uma relação conjugal e através das suas experiências quotidianas adquiridas em diferentes espaços que frequenta, ela conseguiu manter uma relação sem ter passado pelos ritos. Neste caso, a partir do momento em que esta jovem é submetida aos ritos, ela passa a incorporar uma nova aprendizagem que devia ter apreendido antes contudo, sem deixar de lado suas experiências anteriores construídas no decurso da sua vida conjugal

O que defendemos neste ponto da monografia é que no contexto da cidade de Nampula há cada vez maior intervenção dos diferentes espaços na construção das identidades sociais dos *macuas* que lá vivem e que praticaram ritos de iniciação. As discussões apresentadas nos levam a ter em consideração o papel que outras instituições – como a educação formal e a religião – desempenham na construção das práticas e comportamentos dos jovens *macuas*.

Há coabitação de práticas de diferentes espaços na medida em que é possível observar o papel que os media, a escola e a religião desempenham na forma como os *macuas* se comportam. Porém, em algumas situações, há também uma contradição na medida em que os ensinamentos

dos ritos e os ensinamentos de outros espaços seguem lógicas diferentes. Podemos tomar dois exemplos referentes a ideia de género:

“Uma mulher boa é aquela que já passou dos ritos de iniciação. Ela sabe cuidar da casa, dos filhos e respeita o marido. Consegue receber as pessoas que vão lhe visitar e tem muito respeito com as pessoas” (Eberta, 48 anos).

“Os rapazes mudam quando voltam dos ritos, se tornam pessoas diferentes, com mais respeito e já podem casar, sustentar uma casa porque deixaram de ser crianças” (Pihale, 50 anos).

Os depoimentos acima transcritos mostram como a questão de género é tratada nos ritos de iniciação: há uma efectiva diferença nos ensinamentos transmitidos aos rapazes comparados aos ensinamentos transmitidos às raparigas; tais ensinamentos reproduzem as desigualdades sociais entre homens e mulheres. Esta lógica de ensinamentos provavelmente não é seguida em outros espaços como na educação formal onde homens e mulheres têm o mesmo tratamento.

A propósito disso, Silva & Carvalho (2007) referem que a predominância dos ritos de iniciação condiciona o futuro das raparigas na medida em que, na sequência dos mesmos, as raparigas são forçadas a abandonar a escola para se dedicarem ao matrimónio e a maternidade. Estas práticas educativas “diferenciam os papéis sociais em função do género, contribuem para diminuir o estatuto social da mulher, encarando-a como ser subordinado cuja dignidade depende da sua condição de “casada”, ou seja, da sua relação ao esposo e ao lar” (Silva & Carvalho, 2007:2414).

A propósito da actuação de outros espaços de sociabilidade na formação das identidades sociais dos *macuas*, citar mais exemplos:

“Na escola nós aprendemos algumas coisas sobre como nos devemos comportar sexualmente e o que devemos fazer para prevenir a gravidez [...]. Nos ritos aprendemos a ser boas mães e a cuidar do nosso lar” (Isabel, 16 anos).

“Para ser homem de verdade o rapaz deve aprender como se vive com as pessoas da sua comunidade. É por isso que nós levamos os jovens daqui da zona para os ritos de iniciação. Eles sentem quando voltam porque passam a ser respeitados

pelas outras pessoas daqui da zona. [...] Só fico muito triste que estes rapazes estejam a aprender mais da televisão do que através daquilo que nós ensinamos e que fomos ensinados pelos nossos pais e avós” (Marcelino, 50 anos).

Pelos depoimentos acima transcritos, observamos que era suposto as identidades sociais dos jovens *macuas* serem feitas através dos ritos de iniciação. Porém, porque podem entrar em contacto com outras culturas e outros espaços através dos *media* e da aprendizagem, estes jovens incorporam múltiplos elementos identitários que não são necessária e exclusivamente do seu contexto de origem.

Hall (1997), discutindo a questão da identidade cultural na pós-modernidade refere que uma das características da actualidade é a possibilidade de maiores interconexões entre indivíduos de diferentes partes do globo e que tem como consequência sobre a forma como são produzidas as identidades sociais. Há uma descontinuidade entre o tradicional e o moderno, entre os tempos passados e os tempos actuais. Na modernidade tardia há fragmentações e rupturas dentro da própria sociedade que já não pode ser definida como uma totalidade: a sociedade pós-moderna é caracterizada por diferenças e antagonismos que produzem variedades de diferentes posições do sujeito ou simplesmente, identidades sociais (Hall, *idem*).

Em espaços cosmopolitas como a cidade de Nampula, o contacto com a *media* e a possibilidade de contactos interculturais aumentam o leque de possibilidade de fontes de referência para que os indivíduos construam suas identidades contudo, porque esses mesmos indivíduos provêm de contextos sociais determinados, com valores e normas também determinados, estes se encontram numa dupla posição: por um lado tem a possibilidade de escolherem o que querem ser e, por outro lado, existem os quadros quase fixos dentro dos seus contextos de origem e que determinam o como e o que o indivíduo deve ser.

Praticando os ritos enquanto tem a possibilidade de aprender o que aprendem neles por outras vias, os indivíduos estão agindo e se comportando de acordo com um quadro definido pela sociedade e reproduzindo uma prática social: “porque quase sempre desejamos aquilo que a sociedade espera de nós? Queremos obedecer às regras. Queremos os papéis que a sociedade nos atribuiu [...]. A sociedade determina não só o que fazemos, mas também o que somos (Berger, 1986:186).

Ocorre aqui uma dupla socialização: a primeira é a socialização primária onde o indivíduo aprende as regras e normas da sua colectividade, entre elas, que para ser considerado adulto deve passar pela iniciação. A segunda é a socialização secundária, que treina os indivíduos para funções específicas em função da divisão social do trabalho neste caso, trata-se de preparar os rapazes e as raparigas *macuas* para assumirem papéis sociais diferentes na vida adulta.

Está fora de hipótese e de análise a ideia de que existem instituições sociais mais importantes que as outras no processo de construção da identidade social do indivíduo. Não é exclusivamente a religião, os ritos ou a educação formal que determinam as identidades dos *macuas* mas sim, é a confluência das aprendizagens nesses espaços que determinam a construção das identidades sociais destes. Como diria Hall (1997), na actualidade é muito difícil localizar geograficamente os indivíduos a partir dos traços identitários que apresentam pois, os indivíduos são cada vez mais uma combinação de práticas identitárias de diferentes lugares.

“Estas crianças de agora assistem muito novela e andam a fazer coisas que nós não ensinamos. Mesmo quando vão lá nos ritos, ficam bem comportados no princípio mas depois, eles mudam mesmo, fazem as coisas que andam a ver nas novelas” (Florentino, 40 anos).

“Costumo ver meninas a namorar aqui depois deixar, namorar com aquele. Isso não é bom porque elas já não se respeitam e nem tem respeito com as coisas que aprendem nos ritos” (Muaziza, 47 anos).

Dos depoimentos observa-se que os mais velhos que passaram pelos ritos de iniciação em outros contextos reclamam o facto dos recém-iniciados não estarem a agir estritamente de acordo com os valores que lhes foram transmitidos nos ritos. Observa-se que o contacto com outros espaços através dos *media* dota os recém-iniciados de outros valores como a liberdade de escolha do parceiros, a escolha da idade para se casar bem como, a necessidade de estudar.

4.5. Do passado ao presente: analisando os determinantes da continuidade dos ritos

Neste ponto discutimos os prováveis factores que estão por detrás da continuidade dos ritos entre os *macuas*, tendo sempre em conta as transformações sociais em curso. Vamos começar este ponto da monografia com três depoimentos que colhemos dos nossos interlocutores:

“Quando eu era criança eu fui aos ritos de iniciação, depois casei e agora tenho sete filhos. Nos meus filhos três já foram aos ritos e outros só estou a espera de chegar a idade para irem também” (Eberta, 48 anos).

“Aprendi muitas coisas da vida nos ritos de iniciação e os meus filhos também precisam aprender essas coisas para seguir a vida por bem como sempre viveram os nossos pais e os nossos avós” (Muaziza, 47 anos).

“Eu desde criança sabia que um dia havia de ir aos ritos de iniciação porque via outras moças daqui da zona e meus pais diziam que um dia seria eu. Quando eu ter filhos eles também hão-de ir aos ritos porque temos de seguir a tradição dos nossos antepassados” (Isabel, 16 anos).

Observando estes depoimentos depreendemos que os ritos de iniciação são anteriores e exteriores aos indivíduos e a continuidade dos mesmos nem sequer é questionada pelos seus praticantes, é algo inevitável, uma tradição que não serão eles a quebrar. Diante disso, e para questões analíticas, identificamos dois prováveis factores que estão por detrás da continuidade dos ritos entre os *macuas* da cidade de Nampula: primeiro, o carácter quase sagrado dos ritos e o simbolismo a eles inerentes e, segundo, o facto dos mesmos serem interiorizados como uma tradição inevitável e necessária pelos seus praticantes.

Relativamente ao primeiro factor determinante, há que considerarmos o carácter quase sagrado e dogmático associado aos valores dos ritos de iniciação. Se seguirmos a linha de argumentação de Kimbanda (2006), observamos que a iniciação tem um carácter sagrado para os seus praticantes, a sua importância e a sua continuidade não são questionadas, estão para além da compreensão dos indivíduos e representam uma relação com os valores e com as práticas criadas pelos ancestrais. Além disso, existe um certo misticismo em relação as práticas específicas de ensino e aprendizagem deles decorrentes; é muito difícil colher detalhes dos ritos a partir dos seus

praticantes pois, estes não podem e nem devem falar dos detalhes de uma prática sacramentada a um indivíduo estranho ao seu contexto.

Há uma certa devoção e religiosidade em relação aos ritos de iniciação e a inquestionabilidade dos mesmos lhes confere um carácter dogmático. Segundo Kibanda (idem), passar pela iniciação significa fazer as pazes com os antepassados, viver como eles viviam e acreditar no que eles acreditavam; por mais que o indivíduo avance cronologicamente na idade, se não tiver passado pelos ritos ele não é considerado adulto. Neste caso, o indivíduo não questiona as crenças generalizadas em seu meio social e as instituições vigentes e dominantes, tal como diria Durkheim (1987), são independentes às consciências e vontades individuais dos membros da colectividade.

Se considerarmos o segundo factor invocado – o facto de os ritos serem interiorizados como uma tradição inevitável e necessária – chegamos ao ponto referente aos ritos de iniciação como realidade objectiva. As instituições sociais têm esse carácter objectivo porque são também assumidas como óbvias pelos membros da colectividade: as normas são assim, desde muito que são assim e sempre serão assim (Berger & Luckmann, 2004). Os ritos sempre existiram e continuarão a existir, independentemente das vontades dos indivíduos que os devem praticar.

Aqui chegamos ao ponto central da argumentação da nossa monografia: a continuidade dos ritos de iniciação enquanto uma tradição é reprodução de uma prática antiga passada de geração em geração. A questão que se coloca é como isso acontece? Respondendo à pergunta, diz-se que “o passado é honrado e os símbolos valorizados porque contêm e perpetuam a experiência de gerações” (Giddens, 1991:38).

Tomando esta ideia, podemos afirmar que a tradição da iniciação é uma forma de dar continuidade e de preservar os valores e as experiências das gerações anteriores de *macuas* da cidade de Nampula. Eles se configuram enquanto uma tradição necessária para garantir a sobrevivência dos *macuas* enquanto uma colectividade ou grupo distinto dos demais que existem no país. “A tradição contribui de maneira básica para a segurança ontológica na medida em que mantém a confiança na continuidade do passado, presente e futuro, e vincula esta confiança a práticas sociais rotinizadas” (Giddens, 1991:95).

Trata-se, pois, de uma questão de sobrevivência dos valores da sociedade *macua*. Mas, a continuidade de tradições, tal refere Giddens (1991), depende também da existências “guardiões da tradição”, cuja actividade consiste em fazer com que haja repetição periódica do que sempre aconteceu. Os oficiantes dos ritos de iniciação cujo trabalho é inculcar os valores da sociedade *macua* são disso exemplo.

Eles agem como “guardiões da tradição” pois, eles detêm um conhecimento tido como sagrado e detêm um prestígio na comunidade; eles estão preocupados em fazer vincar a tradição dos *macuas*, mesmo em um contexto em que os jovens e adolescentes estão mais expostos a influências de outros espaços de sociabilidade.

“Nós só continuamos a ensinar para seguir a tradição porque as meninas fazem o que querem agora. Nós não temos como fugir disto. [Por exemplo] Há uma menina que é nossa vizinha que uma semana depois de ser purificada foi encontrada com um moço e assim os pais foram lhe deixar lá em casa dos pais do tal moço. Os filmes estão a estragar nossas crianças” (Muaziza, 47 anos).

“Agora as crianças aprendem mais na novela e nos filmes do que aquilo que são ensinados nos ritos de iniciação. O Governo devia eliminar filmes e novelas porque os jovens já não estão preocupados com tradição, estão preocupados em ver coisas do Brasil e da América” (Marcelino, 50 anos).

Os depoimentos transcritos mostram que neste processo de continuidade da tradição dos ritos de iniciação não se deve colocar de lado a ideia da rotinização e do ritual que relembram os indivíduos das suas obrigações em relação aos valores herdados das sociedades ancestrais:

“A tradição é rotina. Mas ela é rotina que é intrinsecamente significativa, ao invés de um hábito por amor ao hábito, meramente vazio. [...] Os significados das atividades rotineiras residem no respeito, ou até reverência geral intrínseca à tradição e na conexão da tradição com o ritual. O ritual tem frequentemente um aspecto compulsivo, mas ele é também profundamente reconfortante pois impregna um conjunto dado de práticas com uma qualidade sacramental.” (Giddens, 1991:95).

Com ideia acima transcrita estamos a defender que a continuidade dos ritos de iniciação depende também da repetição dos mesmos, dos rituais e actividades a eles inerentes. Em Nampula o

regresso dos rapazes e raparigas do confinamento é sucedido de momentos de festa e de alegria e que representam o comprometimento dos indivíduos em relação às tradições e valores do seu grupo. Nesses rituais os indivíduos lembram que pertencem à colectividade macua e que os seus hábitos devem ser preservados, independentemente do tempo e do espaço.

Ao longo da monografia referenciamos o facto das sociedades moçambicanas terem sofrido algumas transformações e que, de alguma maneira, afectaram determinadas práticas e tradições enraizadas em alguns contextos. No próximo capítulo dedicamos as nossas análises a essas transformações e como as mesmas afectaram a prática dos ritos de iniciação praticados na cidade de Nampula.

4.6. “Tradição em Espaço Urbano”: o que dizer dos ritos praticados na cidade de Nampula?

As colectividades moçambicanas, tal como outras colectividades e de outros contextos, tem sofrido transformações que se traduzem na mudança de hábitos e formas de vida considerados tipicamente locais. Em Moçambique, muitas tem sido as causas apontadas para as transformações sociais em curso, algumas das quais relacionadas com a história recente do país, marcada por uma guerra civil e por profundas transformações de fórum político e económico.

Em relação aos dois factores supracitados, tal como refere Casimiro (2000), a guerra civil é apontada como tendo desestruturado tecidos familiares na medida em que originou grandes movimentos migratórios das zonas rurais para as zonas urbanas, algo que fez com que os migrantes, longe de seus contextos de origem, fossem adoptando novas práticas de sobrevivência um pouco distantes das habituais. Em relação às transformações de fórum político e económico, as alterações da filosofia de governação, do colonialismo ao socialismo, do socialismo a

economia de mercado, tiveram fortes implicações nas estratégias de reprodução social das famílias nativas.

Porém, no vasto leque de factores que estão por detrás das transformações sociais em curso no país, que se traduzem geralmente na mudança de hábitos e práticas sociais, destaque para aquelas que acontecem nos contextos urbanos devido a cada vez maior influência dos espaços e valores da modernidade na construção das identidades dos indivíduos (Osório, 2008). Nesta linha de ideias, podemos afirmar que os ritos de iniciação, enquanto instituição socializadora, sofreram transformações a vários níveis e aqui destacamos três que a seguir discutimos detalhadamente.

O primeiro nível de transformação tem a ver com o facto dos ritos de iniciação não serem mais a única fonte de referência para as práticas e comportamentos dos jovens e adolescentes *macuas* da cidade de Nampula. Vejamos dois depoimentos, o primeiro de um instrutor:

“Actualmente a tradição já não está a ser seguida como antigamente. Agora as crianças já não ouvem, quando voltam dos ritos de iniciação tem respeito nos primeiros dias mas, depois, começam a fazer coisas que não tem nada a ver com o que foram ensinadas” (Pihale, 56 anos).

“O impacto dos ritos de iniciação hoje já não é o mesmo que antigamente. Dantes as crianças iam muito cedo ficar muito tempo longe da família e dos pais até se tornarem maduros. Agora algumas crianças atrasam ir aos ritos de iniciação e muitos pais só mandam seus filhos por mandar, a coisa já não é mesma” (Florentino, 40 anos).

Do que se pode observar dos depoimentos, a colectividade começa a perder cada vez mais controle sobre os seus membros o que, de alguma maneira, afecta a integração social desses mesmos membros. De acordo com Rangel (1999), uma das principais funções dos ritos de iniciação é precisamente a integração social, a necessidade de coesão do conjunto através da transmissão por gerações de certas práticas, valores e hábitos. Quando essa função não acontece, criam-se as condições para que o grupo se transforme e para que as suas instituições percam o total controle que era suposto deterem sobre os integrantes do conjunto.

Por exemplo, observamos que os ritos – pelos menos os que são praticados na cidade de Nampula – seguem o calendário escolar ou seja, os jovens e adolescentes vão ao recolhimento somente em tempo de férias. Isto condiciona o tempo de estadia nos acampamentos e a forma como as informações necessárias são transmitidas aos iniciados. Nos primeiros dias depois dos ritos, os iniciados agem de acordo com as expectativas que são construídas a volta de si pelo facto de terem passado pelo ritual porém, a medida que vão interagindo em outros espaços e com outros indivíduos, estes incorporam valores e comportamentos de alguma maneira distantes do que lhes foi ensinado nos rituais de passagem.

No contexto da propagação dos *media*, aumentam-se as possibilidades de desvinculação dos indivíduos em relação às suas tradições (Hall, 1997). Nossos dados mostram que a *media* é uma das principais causas para que a prática dos ritos de iniciação perca as raízes que outrora tinham. Efectivamente, os sistemas de comunicação são grandes responsáveis pela difusão de práticas, hábitos e comportamentos de diferentes lugares do mundo.

“Quanto mais a vida social se torna mediada pelo mercado global de estilos, lugares e imagens, pelas viagens internacionais, pelas imagens da *media* e pelos sistemas de comunicação globalmente interligados, mais as identidades se tornam desvinculadas – desalojadas – de tempos, lugares, histórias e tradições específicos. [...] No interior do discurso de consumismo global, as diferenças e as distinções culturais, que até então definiam a *identidade*, ficam reduzidas a uma espécie de *língua franca* internacional ou de moeda global, em termos das quais todas as tradições e identidades podem ser traduzidas. Este fenómeno é conhecido como “homogeneização cultural” (Hall, 1997:92).

O contacto com outros valores de outros lugares influencia a forma como os rapazes e raparigas *macuas* constroem as suas representações sociais sobre o mundo que os rodeia. Os adolescentes e jovens se tornam indivíduos não cegamente obedientes e seguidores dos valores dominantes nas suas colectividades e que lhes foram transmitidos nos ritos; eles passam também a incorporar novos valores que adquirem ou aprendem através dos *media* ou da educação formal. Tais valores são a liberdade de escolha do parceiro, a necessidade de estudar e se formar, não se casar na adolescência e começar a vida sexual sem estar necessariamente casado.

Um segundo nível de transformação tem a ver com a forma como os ritos acontecem pois, estes também não estão alheios às complexas transformações sociais em curso bem como, ao contacto com os valores da modernidade:

“Tal como acontece em relação a outros fenómenos, os ritos "modernizaram-se": é comum hoje ver que as antigas matronas que dirigiam os rituais, são muitas vezes substituídas por mulheres que se arvorando em conhecedoras das cerimónias e dos ensinamentos oferecem os seus serviços a preços que variam com as posses das famílias. Ou seja, os ritos perderam o seu carácter sagrado, secreto e de partilha, para se transformarem num bem de troca, bem este cujo valor depende do mercado da oferta e procura (...).O conteúdo dos ritos também mudou: realizando-se de forma muito mais simples, abandonando cerimónias mais complexas e dolorosas, os conhecimentos sumarizam-se.” (Osório, 2008:3).

No contexto actual as relações sociais são caracteristicamente relações de troca e essa lógica também afectou algumas tradições e práticas, como é o caso dos ritos. Por exemplo, contam os nossos os interlocutores que antigamente os *onveranis* e *pwarós* ficavam nos bosques e em zonas não habitadas contudo, na actualidade os jovens e adolescentes ficam recolhidos as vezes em zonas com habitação nas imediações, isto para minimizar os eventuais custos de construção de um acampamento em lugar distante.

Rodolpho (2004) discute um pouco dessas transformações que os ritos sofreram: esta autora argumenta que nas sociedades modernas muitos ritos foram substituídos ou ajustados a novos contextos e embora a maioria se apresente esvaziado dos seus conteúdos simbólicos iniciais. Os ritos de iniciação apresentam-se cada vez mais como um compromisso social do que necessariamente um momento que simboliza a passagem de uma fase da vida para outra. Mas, aqui pode-se destacar a capacidade de reinvenção das próprias tradições. “A tradição não é inteiramente estática, porque ela tem que ser reinventada a cada nova geração conforme esta assume sua herança cultural dos precedentes” (Giddens, 1991:38). Essas mudanças na forma de praticar os ritos são uma forma de reinvenção da tradição por forma a adequá-la a um novo contexto de valores e de relações sociais.

Tendo em conta estes níveis de transformação que acabamos de discutir, depreendemos que os ritos de iniciação são uma instituição socializadora em transformação, uma transformação não alheia às dinâmicas e reconfigurações que a sociedade sofre como um todo. Além disso, a

transformação não acontece somente ao nível da estruturação da própria instituição mas também, ao nível da forma como a mesma participa na construção da identidade social dos praticantes.

Os níveis de transformação que discutimos ajudam-nos a melhorar a nossa compreensão sobre os ritos de iniciação e são de âmbito analítico. Se olharmos para os ritos como uma instituição socializadora dinâmica, podemos chegar a conclusão que estes podem ter sofrido tantas outras transformações, sem contar que os estes seguem algumas peculiaridades dependendo do local da província de Nampula onde são praticado, zona interior – por exemplo, Murrupula, Nampula-Rapale – ou zona litoral – por exemplo, Nacala, Angoche.

O que podemos dizer é que muitas famílias que residem em Muatala vêm de contextos e locais onde os ritos são uma prática recorrente e enraizadas nas tradições. Quando estas se deslocam a locais e contextos onde entram em contacto com novos valores e realidades distantes dos seus imaginários, tais valores e realidades acabam se “sobrepondo” àquilo que são as velhas práticas, hábitos e costumes, fazendo com que as identidades sociais sejam (re)construídas de maneira “subvertida”. Mesmo não tendo mudado em termos de finalidade e lógicas, os ritos de hoje não são parecidos aos ritos de outrora, quer pela forma como são praticados, quer pela participação na construção das identidades dos rapazes e raparigas *macuas* da cidade de Nampula. Contudo, fica demonstrado que a capacidade de reinvenção dos ritos enquanto uma tradição bem como, a actuação dos “guardiões da tradição” se tornam assim factores cruciais para que os mesmos sobrevivam aos tempos modernos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo desta monografia procuramos trazer algumas análises e discussões que permitem alargar o horizonte de compreensão sobre os factores que estão por detrás da continuidade dos ritos de iniciação entre os *macuas* da cidade de Nampula. Procuramos fundamentar nossas ideias através da tradução dos elementos teóricos e conceptuais numa combinação com os resultados da nossa pesquisa de campo realizada no posto administrativo de Muatala arredores da cidade de Nampula.

Toda argumentação da monografia foi construída em torno da ideia segundo a qual os praticantes dos ritos de iniciação na cidade de Nampula estão reproduzindo uma prática antiga que servia

para forjar as identidades dos *macuas*. Hoje observa-se que os indivíduos têm cada vez mais espaços onde podem aprender determinadas práticas que aprendem nos ritos de iniciação e quando isso acontece, o resultado é que as identidades dos seus praticantes são cada vez mais forjadas em ambiente de contacto intercultural e de aprendizagens em outros espaços de sociabilidade com outros enraizados.

Os próprios praticantes dos ritos de iniciação reconhecem o facto desta prática regular estar a perder suas raízes e estar a reconfigurar-se de acordo com determinadas agendas e/ou interesses da actualidade moderna. Por exemplo, os ritos são actualmente praticados em períodos de férias escolares o que, de alguma maneira, condiciona o tempo de estadia nos *onveranis* e *pwarós* onde os adolescentes e jovens ficam distantes de seus familiares e amigos.

A unidade familiar precisa ser recuperada e este é um dos desafios no qual o tradicionalismo macua se propõe. Nos centros de tradições, além de locais de preservação da história e dos costumes, são um forte apoio para os pais em sua difícil tarefa de formar cidadãos preparados e moralmente sólidos. Isso porque nestes centros, são um dos poucos lugares onde é possível o convívio de gerações, onde a hierarquia e o respeito familiar permanecem vivos, não como forma de lembrar como se vivia, porém, como alternativa a um convívio saudável e feliz.

Por isso desde a nascença os macuas são preparados para subsistirem algum dia os ritos de iniciação e a continuidade dos mesmos enquanto instituição socializadora, dada a existência de outros meios e espaços de socialização onde os indivíduos podem aprender certas práticas e comportamentos.

Assim sendo, os *macuas* continuam praticando os ritos de iniciação para dar seguimento a uma tradição intergeracional. Isto acontece na medida em que estes são tidos como uma prática inevitável e sob a qual deve-se necessariamente passar para ser considerado adulto na colectividade. A idade cronológica não é muito relevante mas sim a idade social e para se ser socialmente adulto é preciso passar necessariamente pelos ritos de iniciação. Isto acaba dotando a prática de um carácter obrigatório, necessário e incontornável para quem quer ser considerado adulto na comunidade.

Diante das nossas observações, consideramos confirmada nossa hipótese segundo a qual a *persistência dos ritos de iniciação entre os macuas na cidade de Nampula está relacionada com o facto destes, serem considerados como um elemento imprescindível no processo de socialização e formação do indivíduo*. Observamos também que, tal como a sociedade, os ritos são uma instituição dinâmica e que sofreu transformações e reconfigurações, tanto na forma de serem praticados, como nos efeitos que era suposto fazerem nos iniciados. Associados a essas mudanças encontramos a cada vez mais influência dos valores e espaços da modernidade, dos *media* e dos diversificados espaços de sociabilidade onde os jovens e adolescentes aprendem e constroem as suas experiências do quotidiano.

Consideramos também alcançado o nosso objectivo central de compreender os factores que determinam a continuidade dos ritos de iniciação entre os *macuas* residentes na cidade de Nampula. Para tal, caracterizamos os ritos de iniciação praticados naquela cidade, identificamos e analisamos as possíveis transformações que os mesmos têm sofrido em consequência das transformações sociais em curso e analisamos também o seu significado para os praticantes.

BIBLIOGRAFIA

ARAÚJO, Manuel Mendes. *Cidade de Nampula: a rainha do norte*. Salvador: Revista Finisterra, 2005, nº 79, pp. 209-222.

BERGER, Peter L. & LUCKMANN, Thomas. *A Construção Social da Realidade*. 2ª Edição. Lisboa: Dinalivro Editora, 2004.

BERGER, Peter. *Perspectivas sociológicas: uma visão humanística*. 23ª Edição. Petrópolis: Editora Vozes, 1986.

BONNET, João Alberto de Sá e & IVALA, A. Zacarias. *Educação da rapariga no Norte*. Nampula: Cooperação Suíça, 1999.

BONNET, João Alberto de Sá e. *Aspectos pedagógicos da socialização da criança durante os ritos de iniciação da puberdade – estudo de caso da sociedade macua*. Maputo, Universidade Pedagógica, 1996.

BOUDON, Raymond. *Dicionário de Sociologia*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990.

CASIMIRO, Isabel. *Relações de género na família e na comunidade em Nampula*. Maputo: s.e., 2000.

DAMATTA, Roberto. *Individualidade e liminaridade: considerações sobre os ritos de passagem e a modernidade*. São Paulo: Revista Mana [online], 2000, vol.6, nº1, pp. 7-29.

DUBAR, Claude. A Socialização, construção das identidades sociais e profissionais.

DURKHEIM, E. *As regras do método sociológico*. 13^a Ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1987.

GALLIANO, A. G. *Introdução à Sociologia*. São Paulo: Harper & Row, 1981.

GIDDENS, ANTHONY. *As consequências da modernidade*. São Paulo: Editora UNESP, 1991.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DPA Editora, 1997.

INE. *Estatísticas do Distrito de Cidade de Nampula*. Maputo: INE: 2008.

KIMBANDA, Rufino Waway. *Excisão como iniciação sexual e religiosa em mulheres Negro-Bantu*. São Paulo: Revista de Estudos da Religião nº 1, Janeiro/Junho de 2006, pp. 116-129.

LAKATOS, Eva Maria & MARCONI, Marina de Andrade. *Metodologia Científica*. 7ª Edição. São Paulo: Atlas Editora, 2007.

MASANDI, Pierre Kita. *Education Traditionnelle*. São Paulo: Universidade de São Paulo. 2004.

MEDEIROS, E. *Os senhores das florestas: ritos de iniciação dos rapazes macua-lomué (norte de Moçambique)*. Coimbra: FCTUC, 1995.

MUUSS, R. *Teorias da Adolescência*. Belo Horizonte. Interlivros, 1976.

OSÓRIO, Maria da Conceição & SILVA, Teresa Cruz e. *Buscando sentidos: género e sexualidade entre jovens do ensino secundário*. Maputo: WLSA Moçambique, 2008.

OSÓRIO, Maria da Conceição. *Ritos de Iniciação: um debate necessário*. Maputo: WLSA Moçambique, 2008.

Porto: Porto Editoras, 1998.

RANGEL, Lúcia Helena. *Da infância ao amadurecimento: uma reflexão sobre rituais de iniciação*. São Paulo: Interface [online], 1999, vol.3, nº5, pp. 147-152.

RODOLPHO, Adriane Luísa. *Rituais, ritos de passagem e de iniciação: uma revisão da bibliografia antropológica*. Rio Grande do Sul: Estudos Teológicas Vol. 44, Nº 2, 2004. pp. 138-146.

SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). *Globalização: fatalidade ou utopia?* 2ª Edição. Lisboa: Edições Afrontamento, 2001.

SILVA, Eugénio Alves e CARVALHO, Maria João de. *Educação e desigualdades de género: quando a tradição cultural é factor de exclusão*. Braga: Actas do X Congresso Internacional Galego-Português de Psicopedagogia, UM, 2009. Pp. 2401-2416.

SILVA, Teresa Cruz e. *et. all. Representações e práticas da sexualidade dos jovens e a feminização do SIDA em Moçambique*. Maputo: WLSA Moçambique, 2007.

SILVA, Teresa Maria Cruz e. *Moçambique: um perfil*. Lisboa: Centro de Estudos Sociais/Universidade Católica, 2009.

SPRINTHALL, N. E COLLINS, A. W. *Psicologia do Adolescente: Uma Abordagem desenvolvimentista*. Lisboa. Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

ANEXOS⁹

- a) Guião de questões para os praticantes dos ritos de iniciação**
- b) Guião de Questões para os oficiantes dos ritos de iniciação**

a) Guião de Questões para os praticantes dos ritos de iniciação

1. Identificação

⁹ As questões apresentadas nos anexos têm um carácter técnico. As mesmas não foram colocadas tal qual aparecem nos anexos pois, tomamos em consideração as possíveis dificuldades que os nossos interlocutores teriam para compreender os propósitos das nossas questões.

- a) Nome (OPCIONAL)
- b) Sexo
- c) Idade
- d) Estado civil (se casado, dizer com que idade se casou)
- e) Paternidade/maternidade
- f) Escolaridade (nível de ensino concluído)
- g) Religião

2. Prática dos ritos de iniciação

- a) Com que idade foi aos ritos de iniciação?
- b) Quanto tempo ficou isolado?
- c) O que mais aprendeu nos ritos de iniciação?
- d) Porque é que para si é importante passar pelos ritos?
- e) O que significam os ritos de iniciação para si?
- f) Existem diferenças entre pessoas que foram e que não foram aos ritos? Se existem, quais são essas diferenças?

3. Ritos de iniciação na actualidade

- a) O que acha dos ritos de iniciação praticados hoje em dia?
- b) Acha que ritos de iniciação mudaram ou continuaram na mesma como no antigamente? Explique-nos a razão da sua resposta?
- c) O que acha do efeito que os ritos produzem nos jovens? É como antigamente ou mudou em alguma coisa?
- d) Porque é que continuam praticando os ritos de iniciação?

4. Diversos

- a) Quer deixar algum comentário ou quer acrescentar alguma coisa que não perguntamos?

b) Guião de Questões para os oficiantes dos ritos de iniciação

1. Identificação

- h) Nome (OPCIONAL)
- i) Sexo
- j) Idade
- k) Estado civil (se casado, dizer com que idade se casou)
- l) Paternidade/maternidade
- m) Escolaridade (nível de ensino concluído)
- n) Religião

2. Prática dos ritos de iniciação

- a) Com que idade foi aos ritos de iniciação e quanto tempo ficou isolado?
- b) Conte-nos quando e como começou a instruir os [as] rapazes [ou raparigas] nos ritos de iniciação.
- c) O que mais ensinam nos ritos?
- d) Quais são os resultados que esperam ensinando as coisas que ensinam aos [as] rapazes [ou raparigas] na iniciação?
- e) Existem diferenças entre adolescentes que foram e que não foram aos ritos de iniciação? Se sim, quais são essas diferenças?
- f) Porque os ritos de iniciação são importantes?

3. Ritos de iniciação na actualidade

- a) Como é que são os ritos de iniciação praticados hoje em dia: são diferentes ou iguais aos ritos que eram praticados antigamente?
- b) No seu entender, antigamente e agora, existe alguma diferença ou semelhança nos resultados que os ritos produzem nos adolescentes e jovens?
- c) Porque continua ensinando os jovens e adolescentes nos ritos de iniciação?

4. Diversos

- a) Quer deixar algum comentário ou quer acrescentar alguma coisa que não perguntamos?