



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS ÉTNICOS E AFRICANOS

MÁRIO CHICO BONDE

PITAKHUFA: PRÁTICA CULTURAL DE PURIFICAÇÃO SOCIAL, SOLIDARIEDADE E OS CONFLITOS DE INTERESSES NA COMUNIDADE SENA DA PROVÍNCIA DE SOFALA

SALVADOR

2024

MÁRIO CHICO BONDE

*PITAKHUF*A: PRÁTICA CULTURAL DE PURIFICAÇÃO SOCIAL, SOLIDARIEDADE E OS CONFLITOS DE INTERESSES NA COMUNIDADE SENA DA PROVÍNCIA DE SOFALA

Dissertação apresentada no Programa Multidisciplinar de Pós-graduação em Estudos Étnicos e Africanos, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, como requisito para obtenção do grau de Mestre em Estudos Étnicos e Africanos.

Orientador: Prof. Dr. Valdemir Donizette Zamparoni

SALVADOR

2024

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Universidade Federal da Bahia (UFBA)
Sistema Universitário de Bibliotecas (SIBI)
Biblioteca Universitária Isaias Alves
(BUIA/FFCH)

Bonde, Mário Chico

B711 Pitakhufa: prática cultural de purificação social, solidariedade e os conflitos de interessesna comunidade Sena da Província de Sofala / Mário Chico Bonde, 2024.
156 f.

Orientador: Prof.º Drº Valdemir Donizette Zamparoni

Dissertação (mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2024.

1. Sofala (Moçambique: Província).2. Cultura africana. 3. Ritos e cerimônias.
4. Sena, Rio (África). 5. Transmissão sexual. I. Zamparoni, Valdemir Donizette, II.
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia. III. Título.

CDD: 326

Responsável técnica: Ana Cristina Portela de Santana - CRB/5-
997




Universidade Federal da Bahia

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS ÉTNICOS E
AFRICANOS (POSAFRO)**

ATA Nº 9

Ata da sessão pública do Colegiado do PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS ÉTNICOS E AFRICANOS (POSAFRO), realizada em 27/08/2024 para procedimento de defesa da Dissertação de MESTRADO EM ESTUDOS ÉTNICOS E AFRICANOS no. 8, área de concentração Estudos Étnicos e Africanos, do(a) candidato(a) MARIO CHICO BONDE, de matrícula 2020103018, intitulada PITAKHUFU: PRÁTICA CULTURAL DE PURIFICAÇÃO SOCIAL, SOLIDARIEDADE E OS CONFLITOS DE INTERESSES NA COMUNIDADE SENA DA PROVÍNCIA DE SOFALA. Às 09:30 do citado dia, virtualmente, foi aberta a sessão pelo(a) presidente da banca examinadora Prof. Dr. VALDEMIR DONIZETTE ZAMPARONI que apresentou os outros membros da banca: Prof. IVALDO MARCIANO DE FRANÇA LIMA e Prof. MSc. LUDOMILO FUMO. Em seguida foram esclarecidos os procedimentos pelo(a) presidente que passou a palavra ao(à) examinado(a) para apresentação do trabalho de Mestrado. Ao final da apresentação, passou-se à arguição por parte da banca, a qual, em seguida, reuniu-se para a elaboração do parecer. No seu retorno, foi lido o parecer final a respeito do trabalho apresentado pelo(a) candidato(a), tendo a banca examinadora aprovado o trabalho apresentado, sendo esta aprovação um requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre. Em seguida, nada mais havendo a tratar, foi encerrada a sessão pelo(a) presidente da banca, tendo sido, logo a seguir, lavrada a presente ata, abaixo assinada por todos os membros da banca.


MSc. LUDOMILO FUMO

Examinador Externo à Instituição



Documento assinado digitalmente
IVALDO MARCIANO DE FRANÇA LIMA
Data: 29/08/2024 11:42:38-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

IVALDO MARCIANO DE FRANÇA LIMA, UNEB

Examinador Interno



Documento assinado digitalmente
VALDEMIR DONIZETTE ZAMPARONI
Data: 29/08/2024 12:09:21-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Dr. VALDEMIR DONIZETTE ZAMPARONI, UFBA

Presidente

MARIO CHICO BONDE

Mestrando(a)



RESUMO

O presente trabalho discute o cenário da prática do rito de purificação *Pitakhufa*, que marca a comunidade Sena com as normas consuetudinárias como padrão de ser, face às recomendações baseadas nas descobertas da ciência. Após mostrar os diferentes conceitos e perspectivas sobre ritos de forma geral e a especificidade moçambicana, ficou evidente que o rito é relativo ao ser humano. Para tratar da problemática, foram expostos e discutidos posicionamentos de diferentes forças da sociedade em relação ao procedimento e as possíveis soluções de questões quotidianas que o mundo oferece, o que exige uma reflexão da forma de estar. As abordagens religiosas, sanitárias (científicas) e consuetudinárias são divergentes em muitos aspectos, mas todas pretendem dar solução às inquietações humanas de diferentes formas, porém, dentre estas perspectivas, o objetivo é encontrar a maneira mais segura de se praticar o ritual ou solucionar os males enfrentados. O estudo teve em vista a compreensão de qual é a atual tendência na prática dos ritos na comunidade *Sena* face aos apelos feitos neste diálogo na província de Sofala; buscar a compreensão da dinâmica entre as práticas consuetudinárias e as pressões para que sejam ajustadas para torná-las mais seguras e ao mesmo tempo garantir que sejam transmitidas de geração em geração. O estudo foi baseado na pesquisa bibliográfica e entrevistas aos interlocutores que praticam ou que tem informações sobre a prática do ritual. Este tomou como referencial temporal o período que vai desde a independência de Moçambique (1975) aos nossos dias, tendo como base de discussão os diversos estudos já realizados sobre os ritos moçambicanos e contrapondo a literatura que versa sobre a cultura e sua dinâmica.

Palavras-chave: Rito de Purificação; Sena; Solidariedade; Infecções de transmissão sexual; Sofala; Moçambique

ABSTRACT

This paper discusses the practice of the *Pitakhufa* purification rite, which marks the Sena community with customary norms as a standard of being, in the face of recommendations based on the discoveries of science. After showing the different concepts and perspectives on rites in general and the Mozambican specificity, it became clear that the rite is relative to the human being. In order to deal with the problem, the positions of different forces in society in relation to the procedure and the possible solutions to the daily issues that the world offers and that require a reflection on the way of being were presented and discussed. The religious, sanitary (scientific) and customary approaches are divergent in many respects, but all aim to resolve human concerns in different ways, but among these perspectives, the goal is to find the safest way to practise the ritual or solve the ills faced. The study aimed to understand what the current trend is in the practice of rites in the Sena community in the face of the appeals made in this dialogue in Sofala province. The aim of this study was to seek an understanding of the dynamics between customary practices and the pressures to adjust them in order to make them safer and at the same time ensure that they are passed down from generation to generation. The study was based on bibliographical research and interviews with interlocutors who practise or have information about the ritual. The study took as its time frame the period from the independence of Mozambique (1975) to the present day, taking as its basis for discussion the various studies that have already been carried out on Mozambican rites and contrasting the literature that deals with culture and its dynamics.

Keywords: Rite of Purification; Sena; Solidarity; Sexually transmitted infections; Sofala; Mozambique.

AGRADECIMENTOS

Nas frases do sucesso pode se ler “Cada escolha é uma renúncia, e a persistência é a chave da conquista”. Assim foi para a realização dessa dissertação. Não foram poucas as vezes que deixei de lado a família, os amigos, as festas e mesmo o sono (quando esse permitia que eu o deixasse de lado), mas valeu a pena... Aprendi muito. Nesse momento só posso agradecer e dizer muito obrigada:

Ao Prof. Valdemir Zamparoni, meu orientador de mestrado e da vida. Sempre tão paciente, tão presente, tão perspicaz. Ensinou-me a olhar com outros olhos, a ver o que nem sempre eu conseguia ver, acreditou que eu era capaz de lidar com tantas produções em Ciências Sociais, quando eu mesma achava que isso não seria possível. As palavras são simples, mas são de coração e gratidão.

Ao professor doutor Arsênio Luabo por ter aberto não só as portas de sua casa, ao me acolher, como facilitado acesso aos locais de pesquisa e contribuído com subsídios e ideias que muito auxiliaram e pelas diversas vezes que me atendeu e ajudou nas (não poucas) solicitações de socorro. Aos professores doutores Ludomilo Fumo e Ivaldo Marciano de França Lima, membros da banca de qualificação e defesa, pelas importantes contribuições que enriqueceram esse trabalho.

Aos meus queridos professores do mestrado, que em muito contribuíram para minha formação. Ao pessoal do CEAO, pelos momentos de reflexão, de estudo, discussão, de risada, de apoio. Enfim, pela caminhada sempre lado a lado. Aos colegas de mestrado, pela discussão, pela amizade, pelas ideias, enfim, por fazerem parte desse momento tão especial.

À minha família e amigos, por apoiarem, por torcerem e por entenderem minha presença/ ausente ou mesmo minha ausência por completo. Um agradecimento especial à minha mãe e, à minha irmã por todo apoio e amor.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1. Mapa linguístico de Moçambique	22
Figura 2. Povos de Moçambique.....	23
Figura 3. Mapa de Moçambique em África	90
Figura 4. Província de Sofala	91
Figura 5. Mapas de Caia e Marromeu	92

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

FRELIMO	Frente de Libertação de Moçambique
INE	Instituto Nacional de Estatística
ITS	Infecção Transmissível Sexualmente
ONG	Organização Não Governamental
ONU	Organização das Nações Unidas
UNESCO	Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura
UNICEF	Fundo das Nações Unidas para a Infância

LISTA DE QUADROS E TABELAS

Quadro 1. Percurso Metodológico87

Tabela 1. População de caia e Marromeu por sexo e faixa etária92

SUMARIO

AGRADECIMENTOS

RESUMO

ABSTRACT

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

LISTA DE QUADROS E TABELAS

Sumário

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO 1. PRESSUPOSTOS TEÓRICOS EM RELAÇÃO À CULTURA E AO RITO	12
1.1 Enquadramento teórico	12
1.2 Os processos de mudanças culturais	13
1.3 Ritos: conceitos e teorias	16
1.4 A comunidade Sena em Moçambique.....	20
CAPÍTULO 2. A EVOLUÇÃO DOS VALORES RITUAIS EM MOÇAMBIQUE	24
2.1 As influências estrangeiras na cultura moçambicana ao longo do vale do Zambeze.....	24
2.2 Os valores culturais em Moçambique, da independência à democracia	28
2.3.1 A autoridade consuetudinária e o ritual <i>Pitakhufa</i>	33
2.4.1 Carta da Renascença Cultural Africana, constituição moçambicana e a cultura...38	
2.5 Os ritos e a questão da saúde pública	43
CAPÍTULO 3. PITAKHUFUFA: IDENTIDADE E REPRESENTAÇÃO	51
3.1 O <i>PITAKHUFUFA</i> : reflexão teórica	51
2.3 Ritos de purificação <i>Pitakhufa</i>	53
3.2 A solidariedade nos rituais.....	60
3.3 Contexto e razões da prática rito de purificação <i>Pitakhufa</i>	62
3.3.1 Motivação para a prática dos rituais <i>Pitakhufa</i>	64
3.5 A questão de gênero no ritual <i>Pitakhufa</i>	66

3.6 Solidariedade e conflito de interesses na prática do ritual <i>Pitakhufa</i>.....	73
CAPITULO 4. METODOLOGIA.....	83
4.1. Fundamentos metodológicos da pesquisa e análise de dados	84
4.2. Técnicas de coletas de informações.....	86
4.3. Amostragem	88
4.4. Caracterização do local em estudo.....	89
CAPÍTULO 5. APRESENTAÇÃO E INTERPRETAÇÃO DOS DADOS.....	94
4.1. Apresentação dos resultados de entrevistas e sua interpretação	94
4.2 Discussão de dados à luz dos pressupostos teóricos.....	113
REFERÊNCIAS	121

INTRODUÇÃO

O presente trabalho trata do ritual de purificação denominado *Pitakhufa*, praticado entre o povo Sena, da província de Sofala, em Moçambique. Ao longo do estudo analisa-se uma série de informações sobre o ritual, com intuito de trazer elementos que permitam entender, discutir e apurar as razões para a sua existência e continuidade, tido como elemento da identidade cultural de seus praticantes, fato que torna possível a compreensão dessa prática cultural, da sua dinâmica e em particular, dos fundamentos dos ritos.

A pesquisa pretende contribuir para os Estudos Africanos no sentido de rever as imagens negativas do continente impressas pelos efeitos das colonizações ao analisar uma das práticas rituais ancestrais moçambicanas, que atravessou o tempo e as investidas coloniais portuguesas, pois, como é sabido, várias foram as formas de repressão usadas como mecanismo de subjugar os povos colonizados e seus saberes na África, assim como em outros continentes onde o poder colonial instalou o seu sistema. Por essa via, o colonialismo português buscou impor sua cultura como sendo a única autêntica, superior, e que os povos africanos não tinham cultura. Frases como “pela força se educam povos bárbaros” (OLIVEIRA, 1943, p. 283 apud ZAMPARONI, 2012, p. 52) passaram a sustentar uma nova perspectiva das relações humanas nas colônias, fundando e instaurando desigualdades raciais e sociais, o que negava quaisquer direitos à população não branca.

O “indígena” não podia ser civilizado porque sua inferioridade era inata; e não podia ser cidadão porque não era civilizado (ZAMPARONI, 2012, p.77-79). Ocorre que tais premissas se traduziram em formas de exploração material, paralelamente à ocupação de seus territórios. Foram vários os mecanismos implantados para concretizar tal fim: “espoliação das melhores áreas produtivas, relegando as populações rurais aos piores terrenos; adaptação e ampliação de impostos diversos, sendo o principal deles o de palhota¹, além do trabalho e do cultivo obrigatórios” (ZAMPARONI, 2007, p.14). Valdemir Zamparoni refere-se, assim, à desvalorização dos moçambicanos tratados como seres sem cultura, que deveriam ser submetidos mesmo às diversas formas de exploração pelos colonos.

O que pode ser observado é que, após a independência, e, no processo de modernização, embora existam esforços para a revalorização das práticas culturais africanas, estas ainda são vistas como inferiores, ainda sob a ótica do período colonial, como é o caso da

¹Principal imposto que recaía sobre os nativos considerados “indígenas”, cobrado em cada unidade habitacional.

Pitakhufa, que passa por pressões do governo de Moçambique sob a alegação de que dissemina doenças sexuais, entretanto, nesses discursos, não são considerados os valores sociais, culturais, éticos e solidários existentes nesta prática-

Pitakhufa é um costume transmitido de geração em geração e é entendida por seus praticantes como obediência aos antepassados na tentativa de evitar males diversos, portanto, pretende se perceber quais atos sociais, culturais e simbólicos são materializados durante o ritual e quais são as condições, sociais e as motivações para sua prática; que valores veicula no seio desta comunidade e qual a sua importância. Para isto, procura-se identificar no que consiste; quem participa; quais os papéis que desempenham e que implicações esta prática tem no seio dos que a praticam, preservam e o que ela nos diz sobre a comunidade.

Para obter tais informações contou-se com a colaboração dos praticantes, nos distritos da província de Sofala, onde este ritual ainda é praticado. Ademais, consultaram-se obras que discutem elementos culturais e seus processos, e serviram de suporte ao posicionamento presente nesta dissertação.

Para promover essa discussão, esta dissertação está dividida em cinco capítulos, a saber: Primeiro capítulo, Pressupostos teóricos, reservado à revisão bibliográfica, onde se apresentam os conceitos básicos e as informações teóricas. No segundo capítulo, apresenta-se a evolução dos valores rituais em Moçambique ao abordar o histórico dos valores culturais desde a independência aos nossos dias; como o ritual é valorizado, seu lugar nos instrumentos legais. Mais além, o terceiro capítulo, onde se analisa, especificamente, o ritual em estudo, sob diferentes ângulos, no quarto capítulo a metodologia e, no quinto capítulo, são feitas as discussões e interpretações dos dados coletados. Nas considerações finais, traz-se o posicionamento de cada força viva da comunidade e qual tem sido a tendência na abordagem em torno desta dicotomia e o que ainda precisa ser feito para melhorar este diálogo.

O trabalho busca algumas respostas sobre o tema, tendo em vista que há, em Moçambique e no mundo, pouca informação sobre o papel cultural, simbólico e social do *Pitakhufa* entre os povos Sena. Também não há muitos estudos que apuram as reais bases e contextos situacionais e pragmáticos em que esta prática é realizada, assim como o seu valor solidário e social, ou sobre os conflitos de interesse existentes. Frente à problemática, a questão que se coloca é: quando e por quê se recorre à *Pitakhufa* e como este ritual de purificação, solidariedade, amparo social cria conflitos de interesse nesta comunidade? É a partir desta questão principal que o estudo segue e os seus pressupostos são apresentados.

CAPÍTULO 1. PRESSUPOSTOS TEÓRICOS EM RELAÇÃO À CULTURA E AO RITO

1.1 Enquadramento teórico

As atitudes ou comportamentos diante do próximo, isto é, a maneira de cultivar o relacionamento com as pessoas do mesmo grupo ou de grupos diferentes é definida pela cultura. Os ritos e rituais não constituem exceção, pois determinam os relacionamentos, crenças e hábitos dos seus praticantes. A abstração do comportamento, que constitui o símbolo coletivo das instituições, funciona como uma espécie de controle do ser humano, indicando valores, normas e crenças consideradas padrão, as quais os demais devem exaltar. O que pode ser compreendido como cultura está basicamente em três elementos: as ideias, as abstrações e os comportamentos. Em função disso, as ideias são concepções mentais das coisas concretas ou abstratas. As abstrações constituem a capacidade de contemplar as ideias e traduzi-las em sinais e símbolos. Os comportamentos são os modos de agir dos grupos humanos, a partir das ideias e das abstrações (MARCONI; PRESOTTO, 2006, p. 25-26).

Importa sublinhar que toda cultura possui uma estrutura, que está normalmente ramificada em seis aspectos: traços culturais, complexos culturais, padrões culturais, configurações culturais, áreas culturais e subcultura (MARCONI; PRESOTTO, 2006, p. 33-39). Para compreender o tema deste trabalho, abordam-se alguns aspectos que caracterizam a cultura. O primeiro deles é o traço cultural, considerado o menor elemento da cultura (a feijoada, o sotaque, entre outros), mas que já permite a descrição do ser que se identifica com este traço. Porém, há que estar ciente que os traços podem ser materiais ou imateriais. O segundo corresponde aos complexos culturais, que são o conjunto de diversos traços ou características de uma cultura, formando no seu todo algo funcional.

Em terceiro lugar pode se mencionar os traços comuns que caracterizam a cultura que são as coincidências individuais de conduta manifestada por um grupo social. Em quarto lugar aparecem as configurações culturais, ou seja, a integração dos outros três elementos, a ponto de dar unidade à cultura, de modo que essa possa ser identificada a partir disso.

Em quinto lugar, estão as áreas culturais, os territórios geográficos onde é possível identificar essas manifestações culturais. As áreas culturais podem diferir das áreas geográficas, assim como as áreas geográficas nem sempre limitam as áreas culturais. Exemplos disso são bem evidentes em Moçambique, onde, em muitas províncias, apesar das fronteiras físicas, estas tendem a ter algumas similaridades no que diz respeito a forma de ser

dos seus habitantes, comparados a forma de ser dos países vizinhos, como o caso da província de Gaza e a África do Sul², a província de Manica e Zimbabwe³, a província de Tete a Malawi⁴. Os fundamentos desta situação têm a sua origem na Conferência de Berlim, que levou paulatinamente ao estabelecimento das atuais fronteiras políticas administrativas, pois antes as fronteiras africanas não eram apenas políticas, mas também culturais. Estes aspectos vinculados, caracterizam a cultura de qualquer povo de Moçambique, e sua abordagem deve ser a base para melhor descrever os símbolos do mesmo, como o caso dos Sena. A descrição cultural não se circunscreve apenas a essas características, mas elas constituem ponto de partida.

1.2 Os processos de mudanças culturais

As mudanças são inerentes à própria natureza da cultura, em que, por meio de contatos ou de outras formas de desenvolvimento, cada uma vai perdendo ou assimilando outros valores. Com isto pretende-se referir que não existe cultura dominante ou original que tenha mantido os seus valores inalteráveis ao longo do tempo. Há que considerar que nenhuma cultura é estática, pois sempre ocorrem mudanças, que culminam com a ressignificação dos hábitos e costumes das partes(povo) em contacto. Neste processo, podem ser verificadas as consequências da modernização, em que, muitos valores, transformam-se ou são abandonados e em seu lugar, emergem novos, tal como advoga Honwana, “os valores ancestrais, começaram a ser encarados como residuais e conseqüentemente, começaram a ser deixados para trás” (2002, p. 23).

Rico afirma que “é certo que a dinâmica da vida, na sociedade contemporânea, acelera as mudanças na cultura de maneira ampla” (2014, p. 21). A cultura está constantemente em processo de mudanças, as quais devem ser encaradas como parte da sociedade, e não como uma qualidade susceptível de torná-la superior ou inferior a outra. No que diz respeito à ideia de cultura dominante, Stuart Hall afirma que “é difícil separar o que se trata da cultura de um país ou de outro” (2014, p. 21), pois, a todo o momento, as pessoas são bombardeadas por culturas de outras nações, por meio de propagandas televisivas, a internet, visitas turísticas, intercâmbio e mais. Esse bombardeamento tem como efeito a produção de

2 Onde o traço dos Zulus e Changana é evidente nos habitantes, apesar de estarem em países diferentes.

3 Ambos falantes de Shona, hábitos e costumes similares, mas separados pela fronteira entre a antiga Rodésia e Moçambique.

4Falantes de cischewa.

novos sujeitos. O efeito da globalização na cultura tem por corolário o deslocamento das identidades e a produção de novas identificações (SILVA e SILVEIRA,2006). Na produção de novas identidades, os autores defendem que as transformações na identidade do sujeito podem ter aspectos positivos e negativos, uma vez que o sujeito não se vê numa identidade fixa, o que pode gerar divergências, porque as identidades estão fragmentadas, por exemplo, uma mulher não é somente uma mulher, ela também pode ser negra, morena, loira, branca, feminista, democrata, conservadora, enfim.

Ainda em relação aos efeitos da globalização na cultura, Stuart Hall destaca três importantes impactos sobre as identidades culturais:

a desintegração das identidades outrora construídas, como resultado do crescimento da homogeneização cultural e do “pós-moderno global”; as identidades nacionais e outras locais estão sendo reforçadas pela resistência à globalização; a mutação, pois as identidades nacionais estão em declínio, sobretudo as que não resistem à mudança, e no seu lugar novas identidades híbridas estão tomando seu lugar (HALL, 2014, p. 24).

Em relação ao terceiro impacto, Silva e Silveira (2006 p. 6) afirmam que, neste caso, os efeitos da globalização vão sendo gradualmente superados, ainda que não seja de forma pacífica, mas assumidos e englobados como autóctones, pois vão constituindo novas identidades.

Silva e Silveira chegam à conclusão de que: “a identidade não é inata, mas é algo que se constrói ao longo da vida do sujeito, podendo ela também ser modificada em diferentes momentos” (2020, p. 4). Argumentam que não é possível falar de identidade acabada, mas que a palavra deve ser substituída por identificação. Então, a forma que o povo se identifica, é resultado do que ele construiu ao longo do tempo, de geração em geração, e estará constantemente em construção.

Na história mundial, durante o contacto entre os povos de Moçambique e os europeus, há evidências de afirmação de que os hábitos e costumes dos europeus eram os melhores que os moçambicanos, tal como vem nos comentários de Zamparoni (2012) adiante, onde as expressões culturais do povo vindo da Europa impactaram os estudos antropológicos sobre os povos africanos e durante muito tempo, expressões pejorativas foram divulgadas por acadêmicos e centros de produção de conhecimentos e investigação cultural europeus. Tais expressões ainda são comuns em literatura sobre a África, como por exemplo, os termos: tradicional, chefaturas, tribal, etnia, indígenas, não assimilado, sem civilização, cultura

selvagem e assemelhados. É notório que muitos símbolos que deviam ser objetos de valorização têm sido de discriminação por parte dos que consideram a cultura ocidental hegemônica, sobretudo, os estudos etnográficos do período colonial e um passado pouco mais recente da época pós-colonial. Provavelmente por conta desta vertente intelectual, que Honwana havia dito que “a ancestralidade é vista como algo estático e homogêneo nos nossos dias” (2002, p. 23). Assim, uma boa parte da visão que se tem sobre a cultura moçambicana é influenciada por este viés.

É provável que, nesta linha de pensamento, os estudos de muitos rituais moçambicanos tenham sofrido um tom crítico, como é o caso dos ritos de iniciação, do uso da capulana e do rito de lobolo, dentre outros. No entanto, apesar de constituírem alvo de crítica em determinadas literaturas, por ONG's, em estudos antropológicos, movimentos feministas, por autoridades de saúde pública, os rituais ainda são difundidos por algumas literaturas moçambicanas.

O tom crítico não é motivado apenas pela perspectiva eurocêntrica, também constituem motivos de crítica nos nossos dias a falta de conhecimento sobre esses ritos, a questão de saúde pública no caso dos ritos de passagem, que também são alvo de crítica por envolvimento com cirurgias e outros procedimentos sem proteção sanitária, tal como outras práticas que marcam a apresentação do indivíduo ao mundo adulto, entre estes o alongamento de lábios vaginais, circuncisão e o levirato.

Desde a expansão europeia, a revolução industrial e o comércio mundial, mergulhou a humanidade numa transformação permanente, e os povos colonizados sofreram pressões contra seus valores e símbolos culturais, mesmo assim mantiveram, ou ressignificaram, parte dos seus valores e mantiveram a ancestralidade acesa, como recurso identitário.

No caso concreto os Sena levam consigo um patrimônio cultural material e imaterial inscrito nos objetos, hábitos, textos orais e escritos, rituais, língua, saberes estes que se manifestam em diversas áreas, e os caracterizam. Se, desde o período colonial, há tanta influência dos portugueses na cultura moçambicana, atualmente, vive-se um período em que ela floresce, seguindo uma dinâmica própria, visto que, cada povo tem, na sua ancestralidade, a sua própria ordem social e cultural, ainda que ocorram mudanças. Ainda no processo de mudanças culturais, de acordo com Wiliam:

Todas as sociedades podem passar por processos de aculturação e alterar de alguma maneira sua cultura. Trata-se de uma forma específica de mudança na qual determinado grupo impõe a outros ajustes na configuração de seus

padrões culturais. Note-se que o grupo dominado até pode sofrer grandes modificações em seu modo de vida, mas sempre preserva alguns traços de sua identidade. Na dinâmica cultural, existem processos em que os elementos se difundem de uma sociedade para outra, mas nem sempre são aceitos de imediato. Na verdade, de uma cultura para outra, tudo tomado como empréstimo acaba sendo reinterpretado e pode sofrer reformulações quanto à forma, utilização ou sentido (WILLIAM, 2003, p.22).

Assim, não se pode negar que o ritual *Pitakhufa* tenha sofrido mutações ao longo do tempo, ainda que estas tenham ocorrido em processos e por razões até então não muito claras. Nos estudos de Osório e Macuácu, sobre os rituais de iniciação de outros povos da zona centro e norte, ele afirma que tais ritos desenvolvem poderes, tal como advoga;

Em resumo, através de rituais e técnicas de conhecimento do corpo, as jovens aprendiam a se subordinar e a agradar ao marido sexualmente. Valores comportamentais submissos são inculcados às meninas durante esses rituais. Alguns consideram essas marcas como poder da mulher, por causa dos atributos sexuais (OSÓRIO e MACUACUA, 2013, p. 43-56).

Neste caso, assumir tais valores é uma questão de sobrevivência, de identificação, autoafirmação, enfim de identidade. Os rituais, por um lado, exaltam a mulher, tanto como o homem e todos os procedimentos ligados à sua realização, por isso, são considerados dignos naquela comunidade. Esta vertente de explicar a transformação da cultura em diferentes contextos pode ser considerada positiva ou negativa, mas tal juízo de valor não influi na continuidade desta prática e na persistência dos ritos.

1.3 Rit: conceitos e teorias

Discussões científicas sobre ritos são antigas, sobretudo, no campo da Antropologia, Durkheim (1858-1917), na sua obra *As formas elementares da vida religiosa*, fala de ritos na religião como procedimentos para exaltar e mostrar a nossa dependência por um ser sobrenatural. Diferentemente Claude Lévi-Strauss (1955) analisa uma variedade de ritos expressivos, e Peirano (2003) vai mais além no seu estudo ao deixar um campo aberto sobre o que deve ser considerado rito. Partindo da ideia de que toda a definição de rito deve ser apreendida pelo pesquisador em campo, junto ao grupo que ele observa, cada literatura traz um conceito conforme o campo e a época em que o estudo foi realizado, daí a polissemia do termo rito, e os diferentes significados de uma sociedade para a outra.

A posição de Peirano (2003) deve ter contribuído para quebrar o paradigma da época, no que diz respeito à conceitualização do rito, sobretudo quando aplicada ao período pré-

colonial, em que o conceito e as respectivas práticas, estavam ainda por estudar, em particular, na África. Apesar de os ritos serem uma realidade, desde a existência do homem, variando a sua prática de um povo para o outro, ao analisar as teses dos autores e o contributo destes para enriquecer a discussão, pode-se notar que a definição deste termo, vem sendo deduzido do sentido mais amplo ao mais específico, com intuito de circunscrever a realidade de cada povo em detalhes. Essa variação conceitual conduz a um vasto leque de classificação, ao qual Peirano (2003) se espelha para estabelecer a classificação do rito que apresenta na sua obra, podendo ser religiosos, profanos, formais e informais, festivos, simples e elaborados.

Por outro lado, os últimos autores deixam a discussão do termo rito muito mais elaborada, delimitando o objeto nos estudos etnográficos. Mas não se pode falar do termo, deixando de lado os rituais que são práticas que dão corpo a um determinado rito. Segalen explica os conceitos de rito e ritual nos termos descritivos e detalhados ao defini-los como:

[...] um conjunto de atos formalizados, expressivos, portadores de uma dimensão simbólica. O rito é caracterizado por uma configuração espaço-temporal específica, pelo recurso a uma série de objetos, por sistemas de linguagem e comportamentos específicos e por signos emblemáticos cujo sentido codificado constitui um dos bens comuns do grupo. O uso do ritual é paralelo ao aparecimento da humanidade (SEGALEN, 2002, p. 31).

Em diferentes ocasiões, o ser humano serve-se da linguagem ritualística para administrar situações extremas, celebrar a vida, a alegria, a vitória e legitimar sua posição no grupo social do qual faz parte (COSTA, 2012, p.5). Como já havia comentado anteriormente, o rito se encontra, não apenas na vida religiosa, mas em todas as esferas culturais. De acordo com Gennep, estes vão variando conforme a cerimônia pretendida:

Os ritos, como o teatro, têm fases invariantes, que mudam de acordo com o tipo de transição que o grupo pretende realizar. Se o rito é um funeral, a tendência das sequências formais será na direção de marcar ou simbolizar separações. Mas se o sujeito está mudando de grupo (ou de clã, família ou aldeia) pelo casamento, então as sequências tenderiam a dramatizar a agregação dele no novo grupo. Finalmente, se as pessoas ou grupos passam por períodos marginais (gravidez, noivado, iniciação, etc.), a sequência ritual investe nas margens ou na liminaridade do objeto em estado de ritualização (GENNEP, 2001, p. 18).

Essa variação pode ser encontrada indiretamente nos estudos sobre os ritos de purificação, de colheita, de iniciação, dentre outros. Neste contexto, fica claro que todo rito marca um contexto de separação ou ruptura, e esse contexto justifica-se pelo fato de a vida

humana ser marcada por fases ao longo do seu desenvolvimento, bem como na sua relação com o meio.

Os ritos estão presentes em toda vida do ser humano, independentemente do estágio de desenvolvimento e localização, isto, teoricamente é um fato que não se pode ignorar. Em Moçambique, a existência de ritos é uma realidade desde o período pré-colonial aos nossos dias, apenas encontra-se uma diferença no que concerne aos símbolos associados a cada ritual, bem como a forma de realização dos rituais em cada comunidade. Mas não se pretende, com esta abordagem, fazer uma retrospectiva analítica e comparativa do ritual desde o período colonial até a independência, apesar de esta prática ser longínqua, mas sim, compreender a sua dinâmica no período em que esta deixa de ser uma simples prática, passando a caracterizar um modo de vida e caráter peculiar na identidade dos Sena, por um lado, e, por outro, descrever como o rito deixa de ser encarado como um ato de ruptura, especificamente, a purificação cuja prática gera conflitos de interesse.

Ao partir da premissa de que os valores culturais dos africanos não se perderam na totalidade, mesmo com a penetração e imposição dos valores estrangeiros durante e pós colonização, e que o ser humano, desde os seus primórdios, desenvolveu ritos, e, por último, se os africanos em suas práticas (sagradas e profanas) são marcados por tai mesmo na diáspora, a sua discussão é pertinente, pois nos infere que, teoricamente, todo rito é uma construção social.

Os ritos reforçam a divisão sexual do trabalho, delimitando bem o papel do homem e da mulher. Os ritos de iniciação praticados no norte e centro de Moçambique, a aprendizagem da construção da casa pelos rapazes ou a aprendizagem das tarefas domésticas pelas mulheres pode parecer à primeira vista uma forma natural de partilha de tarefas, mas na verdade, constitui desde logo uma forma simbólica de demonstrar quem é o responsável pela família e quem é o dono da casa, sendo a mulher remetida para a execução do trabalho que permite que a casa seja preservada e reproduzida através da educação dos filhos (OSÓRIO, 2015, p. 2).

Ainda em torno do conceito de rito, Buttelli (2008) no seu estudo faz uma análise da potencialidade de construção da (des) igualdade de gênero nos ritos, destaca a importância na instituição familiar, e o define como uma prática em que a maneira de agir, as fórmulas, os gestos e aos símbolos usados atribuem virtudes ou poderes inerentes, susceptíveis de produzirem efeitos. Concomitante ao conceito de Buttelli, Claude Rivière (1997) mostra que a prática de ritos em África é, como em todo ao mundo, repousa em passado imemorial, e nos

seus dizeres, ele compreende os ritos como uma forma geral de expressão da sociedade e da cultura.

Desta forma, em todas as sociedades, os grupos sociais possuem momentos ou eventos especiais únicos, e que a sua prática e seu estudo começaram no período antes das pesquisas etnográficas dos antropólogos europeus e prevalece até os nossos dias. Todo ritual tem um significado e exalta a cultura de um povo. Provavelmente, esta deve ser a razão pela qual Lévi-Strauss (2015) chama-nos atenção para diferenciar mito e ritual, embora este seja a manifestação daquele. Os ritos podem ser vistos como algo que não se resume apenas a repetição de eventos abstratos, mas reais e concretos, que consistem no que pode ser materializado e simbolizado.

Para Turner (2013), as razões da realização do rito são tão especiais e, por si só, constituem obrigações dos indivíduos para com os ancestrais, de modo a garantir a “prosperidade” do homem em todos os sentidos. Provavelmente, é com este intuito que o culto aos ancestrais tenha proliferado na sociedade moçambicana, e em outras, estabelecendo uma coabitação entre o passado e o presente e, conseqüentemente, entre os seres vivos e os mortos. Segundo Paulina Chiziane (2015), os ritos remetem ao ato de atravessar fronteiras, seja de um lugar para o outro, ou atravessar fases da vida social, obrigando o indivíduo a vivenciar um período entre dois mundos – o mundo do profano e o mundo do sagrado.

Os rituais são compostos de uma série de gestos simbólicos portadores de intencionalidades. Entre os diversos tipos de rituais apontados por Guilouski e Costa podem ser destacados:

- Iniciação ou passagem: rituais de iniciação para vida adulta nas sociedades “tribais”, batismo cristão, crisma, casamento, investiduras e ordenações de líderes das diversas tradições religiosas, Bar Mitzvah e Bat Mitzvah no Judaísmo, feitura na Umbanda e Candomblé...
- Litúrgicos: culto evangélico, missa, novena, procissões, gira na Umbanda, o ritual do chamado Puja no Hinduísmo...
- Comemorativos e festivos: Natal, Páscoa, Corpus Christi, Caminhada para Jesus no dia da Bíblia, Diwali – festa das luzes no Hinduísmo, nascimento de Buda que é a festa das flores e outras comemorações existentes nas diversas tradições;
- Propiciatórios: são rituais que propiciam a participação das cerimônias ou acesso aos mistérios sagrados, o banho de purificação no Rio Ganges, a purificação (lavagem) das mãos e do rosto antes da prece na tradição muçulmana...

- Votos religiosos: a solene investidura e celebração dos votos dos freis, freiras, monjas e monges cristãos, budistas, hinduístas...
- Mortuários ou funerários: são cerimônias de despedida e homenagem a alguém que falece. O ritual pode incluir a prática do sepultamento ou cremação, conforme a tradição cultural e religiosa de cada povo;
- Divinatórios: os oráculos ou rituais que propiciam um prognóstico ou presságio, como o jogo dos búzios, a consulta aos textos sagrados para obter respostas ou orientações sobre determinada situação, entre outros.
- Cura: são rituais que objetivam a cura de enfermidades físicas, mentais e espirituais. São exemplos de rituais de cura: a pajelança, o benzimento, a unção com óleo, a prece com imposição de mãos, entre outros (GUILLOUSKI E COSTA, 2012, p.9).

Neste caso, o rito em estudo se encaixa entre os ritos propiciatórios, pelo fato de purificar a viúva ou viúvo depois da morte do seu cônjuge.

1.4 A comunidade Sena em Moçambique

Moçambique é um país que apresenta um mosaico cultural rico e muito variado, multiétnico, objeto de interesse de muitos estudos antropológicos. Essa diversidade tem influenciado negativamente em casos da construção de uma identidade nacional única, como, por exemplo, na escolha de língua oficial, a discriminação de diferentes valores no país, a tendência hegemônica de um grupo em relação a outro, mas também contribui para enriquecer a identidade nacional.

Continuando com o processo da construção da nação, essa diversidade tem sido palco de muitas controvérsias, na evolução da história de Moçambique, pois se pressupõe que uma nação deve ser carregada de veículo comum (que não seja apenas território) podendo ser cultural ou simbólico.

Tendo em vista que coexistem com o português uma variedade de línguas nativas (Emakhuwa, Xichangana, Cisena, Elomwe, Echuwabu, Cinyanja, Citshwa, Cindau, Cinyungwe, Shimakonde, Swahili, Ekoti, Kimwani, Cibalke, Manyika, Cicopi, Gitonga, Xirhonga, Citewe) todas pertencentes à família linguística bantu e aos grupos linguísticos que se distingue, em Moçambique pode-se identificar que cada grupo tem a sua natureza, carregada de traços diferentes uma da outra, estes traços perfazem a identidade moçambicana pelos seus valores culturais. Aliás, Ngunga considera que “as línguas Bantu ainda constituem

o principal substrato linguístico do país, visto que essas são as línguas maternas de mais de 80% de moçambicanos” (2012, p. 3-6). Dados apurados a partir do recenseamento geral da população realizado em 2007, e divulgados em 2010 pelo Instituto Nacional de Estatística de Moçambique, sugerem serem faladas em Moçambique 22 línguas, e os falantes destas línguas têm seus traços particulares. Entre esses traços, o do povo Sena é o *Pitakhufa*.

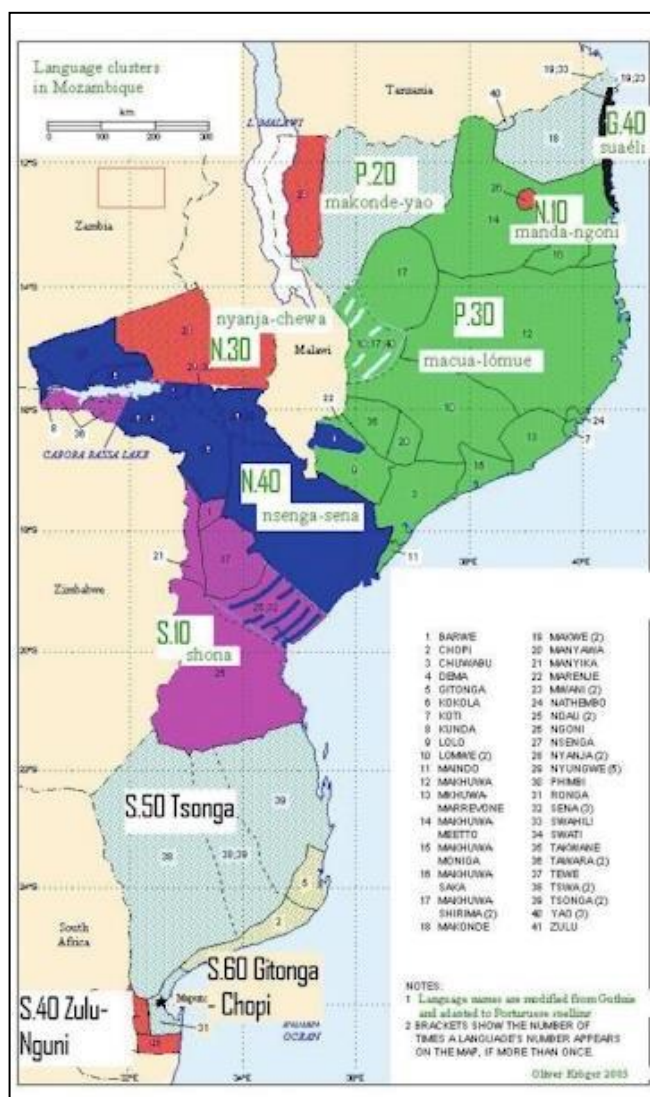
Ainda sobre o dia a dia, Gennep afirma que “viver em sociedade significa participar de uma troca contínua, que implica movimentos como agregar e desagregar, constituir e reconstituir, morrer e renascer, algumas das muitas atividades essencialmente humanas” (1978, p. 124). Para melhor compreender o povo estudado, deve-se atentar que ela se encontra ao longo do vale do Rio Zambeze, em ambas as margens.

No Vale do Zambeze, uma zona de transição, situam-se povos de simbiose das influências matrilinear e patrilinear, dos quais se destacam: Chuwabo, Sena e Nyungwe. Para além dos grupos identificados, existem outros localizados na costa norte, cuja característica particular é a influência patriarcal islâmica que se apresenta: os Mwani.(CHAUA 2021, p 11)

À semelhança do povo Ndau, Nyungwe, da região centro, na comunidade Sena, encontra-se uma variedade de ritos, e como afirma Dias, “toda a condição humana é exposta aos ritos e rituais” (2009, p. 14). Neste caso, o rito será mais do que um veículo que o ser humano usa no dia a dia para se identificar e acrescentar valor a si mesmo.

Cisena é falada em quatro províncias do centro de Moçambique (vale do Zambeze): Tete, Sofala, Zambézia e Manica, atualmente, a comunidade Sena é encontrada nestas províncias além de parte do Malawi. Face à dinâmica da presença colonial, o grupo linguístico *cisena* viu-se forçado a se viver em um território geograficamente dividido em termos políticos, administrativos e culturais, mas os valores são bem similares, demarcando a região, e o exemplo disso é a língua e alguns ritos. Os efeitos desta migração se fizeram sentir no campo da educação, visão de mundo, cultura e política, pois, apesar de falarem a mesma língua, os povos Sena do lado da fronteira com o Malawi vivem num país anglófono, influenciado pelo inglês e pela dominante língua *Cichewa*, enquanto do lado de Moçambique estão em território lusófono, influenciados pelo português.

Figura 1. Mapa linguístico de Moçambique

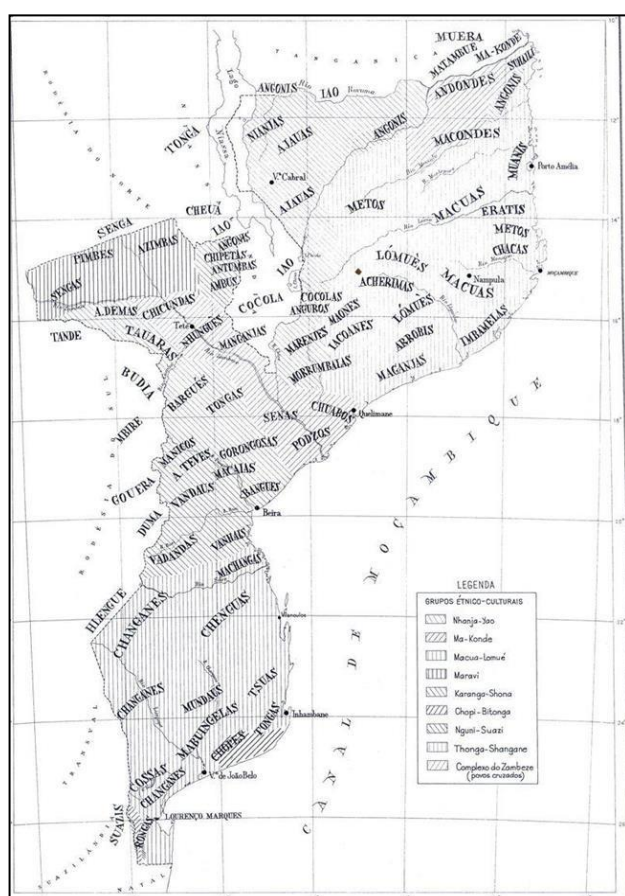


Fonte: (KRÖGER,2005 apud REGO, 2012, p. 17)

Como se pode ver no mapa linguístico, toda região centro, concretamente ao longo do vale Zambeze, fala *cisena*, ainda que haja variantes. A mais antiga e também detalhada descrição da língua apareceu em 1897, quando Anderson publicou sua obra *Grammar of the Sena Language*. Nela afirma que “a língua *cisena* está rapidamente substituindo muitos dos dialetos vizinhos e agora é falado e compreendido desde Tete até a foz do Zambeze no oceano Índico, e subindo o rio Shire até seu afluente” (ANDERSON, 1897, p.5). Ainda que o seu objetivo, na época, com esta publicação, tenha sido abrir o caminho para os mensageiros do Evangelho entre o povo Sena, esta realidade prevalece atualmente nessa região majoritariamente habitada pela comunidade Sena.

Cisena pode ser considerada uma língua transfronteiriça, visto que a comunidade que fala esta língua pode ser encontrada em ambos os lados da fronteira Malawi-Moçambique. As duas variedades transfronteiriças de *cisena* estão em vários estágios de padronização, pois ela é uma língua de origem bantu típica, com radicais verbais, aos quais são adicionadas concordâncias de sujeito e objeto, e vários marcadores para indicar tempo, modo, intensificação. O rio Shire é usado como fronteira política para demarcar o sudeste do Malawi, que dividiu o povo Sena.

Figura 2. Povos de Moçambique



Fonte: Disponível em: <https://abrir.link/bsQLp> Acesso em: 23 de maio de 2022.

CAPÍTULO 2. A EVOLUÇÃO DOS VALORES RITUAIS EM MOÇAMBIQUE

2.1 As influências estrangeiras na cultura moçambicana ao longo do vale do Zambeze

Conforme dito anteriormente, os ritos existiram desde os primórdios da humanidade e, em Moçambique, estiveram presente desde os primeiros habitantes, mas a sua mudança radical começa com a influência estrangeira na região. Desde o período pré-colonial, as terras do Zambeze foram alvo de disputa pelo controle marítimo, face à facilidade de escoamento de produtos comercializados na época, do interior ao litoral, no Oceano Índico. Relatos da presença estrangeira vêm desde o século X ao XVI nesta região, primeiramente, dos árabes e, em seguida, dos portugueses, todos movidos pela necessidade de chegar às fontes de ouro, como nos garantiu Farrer:

A região era banhada por diversos tributários do Zambeze, principal via de acesso para as minas [...] quando os portugueses entraram em contacto com a terra, [...], cuja povoação ficava a 12 dias de Sofala. Ali, em pleno sertão, se organizavam todas as segundas-feiras grandes mercados onde traficavam os espertos negociantes muçulmanos, [...] árabes do Mar Vermelho e do Golfo Pérsico. No reino de Inhacouce não havia outra moeda a não ser ouro, a melhor forma de pagamento dos panos e contas de Cambaia. (FARRER, 2012, p.122-131)

Os primeiros a chegar na região comercializavam ouro, marfim e escravos. A instalação de feitorias ao longo do Zambeze contribuiu para uma mudança na relação com os nativos, desde a relação comercial à dominação política. Mas, é pertinente salientar que, no período em que as relações com os povos estrangeiros eram comerciais, a rejeição dos seus valores já era patente. Porém, a assimilação dos valores de outra cultura foi evidente, resultando em novas sínteses e práticas.

Escritos portugueses, referentes àquela época, já eram carregados de termos diminutivos, referindo-se aos africanos como um povo não culto. De antemão, vejam-se as expressões usadas na descrição das atividades dos africanos que neste período habitavam o vale do Zambeze: “O precioso metal amarelo surgia por todos os lados, [...] a técnica mineira dos cafreais, é claro, a mais rudimentar. Os indígenas cavavam a terra” (FARRER, 2012, p. 128).

Os termos *cafres*, *indígenas*, presentes no discurso de Farrer sobre aquela época, assim como nos dias atuais, são de emprego discriminatório, mas do lado dos africanos, também, surgiram outros da mesma natureza como “*muzungo* ou *nzungo*, *nhacuzá*”, referindo-se aos homens de pele branca, e sem pátria. Expressões pejorativas continuaram, por muito tempo, durante a dominação colonial, não apenas nas relações sociais, mas também econômicas.

Depois da implantação da administração portuguesa na província ultramarina, tais casos foram notórios, a exemplo dos bens produzidos por africanos, os quais eram considerados como desprovidos de qualidade e, muitas vezes, seu consumo era proibido, como pode se perceber no estudo de Zamparoni (2012), ao destacar que as autoridades coloniais coíbiam a produção e o consumo de bebidas, ditas “*cafreaís*”, de fabrico local. Mais do que aspectos negativos, os africanos também assimilaram alguns valores positivos, como o uso de certos objetos de adorno, a religião católica, de um lado, entretanto os europeus, por sua vez, tiveram que adotar aspectos das culturas autóctones para poderem estreitar relações com os africanos e levar em diante seus negócios.

Os povos Sena que, atualmente se encontram nesta região, ao longo do tempo, deixaram de ter alguns hábitos e costumes comuns notando-se algumas diferenças entre os Senas do sul e norte do Zambeze, bem como os que se encontram no Malawi. Não se pode ignorar que essa diferença foi inevitável desde a presença de povos estrangeiros com que tiveram contacto na época da penetração mercantil portuguesa, até a instalação da companhia de Moçambique.

A influência cultural portuguesa sobre os povos Sena e vice-versa, foi uma realidade durante muito tempo na região do Zambeze, inicialmente de forma direta estabelecendo relações mercantis, e mais tarde de forma indireta por meio da companhia arrendatária. É importante salientar que os valores culturais ancestrais sofreram mutações e floresceram tanto no meio rural, quanto no urbano. Embora Honwana, tenha se referido sobre o sul de Moçambique, ele mostra isso ao afirmar que “os médiuns espirituais, os adivinhos e curandeiros conseguiram sobreviver e florescer no meio rural” (2002, p.27).

Juntamente com a Companhia de Moçambique, foram instaladas as infraestruturas produtivas, como os campos de algodão, sisal e as de cana de açúcar, processada em fábricas na localidade Sena, distrito de Caia, e no distrito de Marromeu, onde a unidade fabril funciona até os nossos dias. Como consequência do domínio estrangeiro nestes locais, a quantidade de população mestiça é notória ainda atualmente, e, após a independência mauriciana, houve a presença estrangeira inglesa e francesa. Aliás, Baltasar pontua isso na sua dissertação, ao

referir que “a grande riqueza desta expansão reside nas transações que a mesma proporcionou aos níveis econômico, político, cultural, religioso e social” (2017, p, 4), razão pela qual, para compreender a influência cultural deste período, é interessante observar as interações e os processos de ressignificação. Esta mistura de africanos, portugueses, goeses, mauricianos, ingleses dentre outros, criou uma identidade cultural típica nesta região, e é provável que seja este período em que os povos Sena tenham ganhado nova dinâmica.

Na época dos prazos estudados por Capela (1977), as relações dos estrangeiros com os povos Sena não culminaram na dominação destes últimos, mas no entrosamento do modo de vida, e, neste processo, a cultura não ficou imune, ela teve seus efeitos; na ótica de Baltasar houve uma ressignificação “num sentido desequilibrado, quase unilateral, em que o ocidental é absorvido” (2017 p, 28). Partindo desta ordem de ideia, os moradores do vale do Zambeze não mudaram de forma tão profunda os seus hábitos face à presença estrangeira, ou, provavelmente, estes tenham continuado boa parte dos seus costumes, dinâmica esta que se faz sentir no período pós-independência.

A não dominação total contribuiu para que permanecesse o caráter multicultural que caracterizou os moradores da região do Zambeze desde o período dos prazos, um dos pontos mais altos da presença estrangeira neste território, passando, a essa altura, a ser considerado coroa ou propriedade portuguesa que estava mais concentrado no delta do Rio Zambeze, pelo todo leito até Tete.

Esta missão de povoar a colônia incrementou a população mestiça. Os prazeiros eram leais ao rei de Portugal e mantinham nomes portugueses, essa característica de optar pelos nomes portugueses em vez de nativos é notória atualmente nos povos Sena, pois, nas duas margens do Zambeze, há preferência pelos nomes portugueses e a aceitação ao catolicismo, aliás desde Sena à Marromeu, onde ainda há missões católicas e as respectivas escolas, que foram centros de produção cultural.

Apesar de serem fruto de um complexo processo de miscigenação, os prazeiros declaravam-se católicos, mantinham os seus nomes portugueses e diziam-se leais ao Rei de Portugal. De facto, demonstrar a sua origem afro-portuguesa era um dos pilares que garantia um papel social de domínio, concedendo-lhes poder negocial e identificação com a estrutura portuguesa bem como a africana. Perante uma população cuja esmagadora maioria era africana, no quotidiano, os prazeiros apresentavam características culturais locais como a utilização de línguas nativa para se exprimirem, participação em rituais de culto dos espíritos e na consulta de ngangas (BALTSAR, 2017, p, 40-48).

O ritual que se propôs aqui abordar terá sobrevivido neste longo período com os desafios da época, levando a crer que não terá enfrentado um contexto tão forte, que, direta ou indiretamente, teria ocasionado a sua desvalorização e conseqüente extinção nos nossos dias. Não se pretende dizer que a presença estrangeira respeitou os costumes da região e se submeteu a estes, mas afirmar que o governo colonial não a combateu veementemente. Os rituais locais tiveram muita expressão, apesar de que a religião cristã católica romana tenha sido promovida a única e oficial.

A igreja católica teve um papel decisivo no avanço da colonização (Duarte 2013), e durante este período, ela não respeitou as práticas da cultura local como os cultos e os respectivos rituais. Atualmente os neopentecostais e demais protestantes, continuam sendo forças religiosas com forte presença e contrárias a estas práticas. Essa posição das igrejas, desfavorável aos rituais de diferentes povos de Moçambique, incluindo os dos Sena, não parou a perpetuação do ritual *Pitakhufa* e de outros rituais. Atualmente existem igrejas que compactuam com essas práticas como por exemplo o Zione.

Portanto, a presença dos prazeiros na região não ocasionou uma mudança radical e profunda dos hábitos e costumes dos nativos. Ao comparar a região norte, onde ocorreu o inverso, os Swahilis influenciaram e mudaram o xadrez cultural dos Macuas e Macondes, e, atualmente, essa região ainda é predominantemente, islâmica, e na região sul, a política da assimilação foi mais forte, por ser a região que os portugueses estabeleceram uma administração direta. Com a ocupação efetiva do território pelo poder colonial e o estabelecimento de autoridades locais ficou claro que a agenda colonial passava a dar grande importância a suposta missão de “educar e civilizar” o indígena de forma a desenvolver as suas capacidades em termos de trabalho manual e a usá-las na exploração da província (HONWANA, 2002, p.121).

Ainda que não se tenha dados estatísticos dos moçambicanos que eram considerados assimilados e civilizados nesta época, o processo civilizatório não abrangia a maioria da população. Provavelmente a parte que não sofreu a coerção do processo por se encontrar em uma área que não teve muita influência da administração colonial seja a que terá perpetuado tais ritos.

O aparelho colonial português nas áreas rurais, contou com as autoridades locais, particularmente régulos, sipaios e cabos de terra. Esses elementos, por serem locais, ocupavam-se da cobrança de impostos e do recrutamento de mão-de-obra, da materialização das culturas obrigatórias, mas não da censura de práticas consuetudinárias, pois eles

dominavam e praticavam a justiça com base nas normas locais, e esta realidade remete a uma conjuntura que contribuiu para que os rituais se perpetuassem nas zonas rurais, e assim, muitos rituais sobreviveram à dominação colonial. O cristianismo e as escolas missionárias, também forças vivas da sociedade na época, não contribuíram para a erradicação das práticas locais, apesar da repressão por meio do ensino, em que sua grade curricular era totalmente estrangeira.

2.2 Os valores culturais em Moçambique, da independência à democracia

Após a independência de Moçambique, projetava-se uma identidade cultural de formação de um homem novo, livre dos valores raciais, étnicos, segregacionistas, inculcados durante a dominação colonial portuguesa, tendo em conta que a política dita assimilacionista implicava na rejeição de valores culturais moçambicanos e na aceitação dos valores portugueses. Parafrazeando Santana (2011), Ngoenha (1992) e Basílio (2011), o homem novo é idealizado nos seguintes termos:

Os elementos que compõe o “Homem Novo” são baseados na superação de condições anteriores, ou seja, as disputas étnico-regionais e as culturas [locais] vistas como “obscurantismo tribal” são os fatores que irão figurar como condições a serem superadas. São vistas como empecilho de uma administração eficiente e robusta para um país independente. Basílio sintetiza a perspectiva na ótica de Samora Machel: “Homem Novo estava impregnada na construção de uma sociedade onde as noções de unidade e identidade se cruzariam [...] O Homem Novo significava, para Samora, a moçambicanidade (BASÍLIO, 2011, p.2).

Guilherme Basílio, ao lidar com os documentos oficiais e discursos da FRELIMO (partido Frente de Libertação de Moçambique); presidido na altura por Samora Machel, evidenciou o princípio do Homem Novo e seus significados, nos seguintes termos:

[...] a categoria do Homem Novo é extraída do marxismo-leninismo e significava militante determinado com uma nova mentalidade, um homem guiado por ideais revolucionários, consciente das suas capacidades e na sua força transformadora do trabalho. Homem livre de todas as tentativas viciosas, livre de concepções supersticiosas e subjetivas (BASÍLIO, 2011, p.3).

Por último, Severino Ngoenha, aponta que: “era necessário apagar a imagem frustrante do negro, criada pelo branco: isto é, de um homem tábua rasa, de um homem sem história, portanto sem civilização” (1992, p.48).

Provavelmente, com esse pensamento o governo da FRELIMO, pretendia romper com o paradigma dos valores autóctones presentes na época para impor a cultura portuguesa, visto que hábitos e valores culturais manifestados pelos assimilados se distinguiam entre os moçambicanos. A existência do mosaico étnico cultural que caracteriza o país e o fato da administração colonial não dispor de meios que pudessem fazer sentir os seus valores em todos os cantos de Moçambique, constituem fatores que teriam contribuído para que as ideias de racismo e outras formas de segregação, fossem mais efetivas nas áreas urbanas, através da política do assimilacionismo. A política de concessão de alguns territórios para Companhias concessionárias teria contribuído para permanência dos valores autóctones em boa parte do território moçambicano.

Durante o período em que se ensaiou este projeto (Homem novo), houve casos de privação de certas práticas culturais. Em relação às práticas de ritos, logo após a independência, ressalta Santana que:

Para aquele momento era relevante unir esforços na reconstrução do Estado e da sociedade moçambicanos, o que exigia a desestruturação das instituições e práticas herdadas do período colonial e o abandono de certas práticas e visões de mundo da sociedade ancestral, nisto consistia a propaganda do “Homem Novo”. [...] Partindo desta visão, a FRELIMO não somente censurou e estigmatizou as atitudes e visões baseadas em princípios religiosos ancestrais, como as proibiu, a exemplo, das práticas e saberes de cura exercidos por nyangas rotuladas na revista [n.a: *Tempo*] por “curandeirismo”, além dos ritos de iniciação, rituais de chuva e averiguação de acusações de “feitiçaria” (SANTANA, 2011, p. 5-7)

Esta tendência não se desviou do novo perfil do que deve ser o moçambicano quanto à identidade cultural, um cidadão livre da mentalidade racista, segregacionista, características estas que o colonialismo português foi impondo como forma de civilizar os moçambicanos e estes abdicarem dos seus valores com a justificativa de serem inferiores. O projeto moçambicano de desenvolvimento desenhado pela FRELIMO reprimia as cosmologias consuetudinárias (a poligamia, o lobolo, rituais de iniciação⁵), e sua modernização implicava, de acordo com Anfred, “na desorganização das estruturas consuetudinário de poder feminino em benefício de um projeto nacional” (2014, p 129) unificador. Ora, assim como os portugueses, para impor seus valores, usaram as forças vivas da sociedade, tais como a religião e as escolas, a FRELIMO, como partido único na altura, usou a educação e as manifestações culturais para disseminar as ideias do homem novo.

⁵ Ver André (2019)

Tal como Ngoenha e Borges que veem a escola como encarregada deste processo de construção do “Homem Novo” pela eliminação de características da “velha sociedade” que o permeavam anteriormente, o homem novo seria, então, o indivíduo alfabetizado, livre, emancipado (BORGES, 2017, p.78-79). No período colonial, as manifestações culturais dos moçambicanos já haviam sido hostilizadas.

As notas de Anfred e Chiziane testemunham que alguns traços ficaram quase imunes e mantiveram-se evidentes após a independência, tais como os tabus da menstruação que impedem a mulher de se aproximar da vida pública de norte a sul; dos tabus do ovo, que não podem ser comidos por mulheres para não ter filhos carecas e não se comportarem como galinhas poedeiras na hora do parto. Dos mitos que aproximam as meninas do trabalho doméstico e afastam os homens do pilão, do fogo e da cozinha para não apanharem doenças sexuais, como esterilidade e impotência, dos hábitos alimentares que obrigam as mulheres a servirem os maridos melhor. Esta construção social é um imperativo cultural que não foi apagado da memória dos moçambicanos. O risco de não ser aceito na comunidade como membro digno de participar de todos os eventos pode ser o motivo da perpetuação dos rituais.

Após a independência, os grupos dinamizadores⁶ foram encarregados de controlar e fomentar os valores que o Estado difundia como ideais da identidade nacional. Mas, quando esta valorização seleciona algumas práticas culturais em detrimento de outras, a memória coletiva pode ser negada, como é o caso da proibição de alguns ritos de iniciação.

[] o clima sociopolítico implantado no período pós-independência vigorou até os primeiros anos da década de 1990, para ser preciso até 1992, período em que as “lideranças tradicionais”, à semelhança das manifestações culturais (os ritos de iniciação, curandeirismo, as danças ancestrais etc.) foram considerados de obscurantistas, retrógradas e que para o bem do desenvolvimento e da revolução deviam ser eliminadas (CARDOSO, 2022, p. 56)

Enquanto algumas práticas foram reprimidas, muitas manifestações culturais foram promovidas. Durante o período do partido único, tendo em conta a valorização do critério político-ideológico orientava-se a produção cultural artística, que retratava temas locais, uma possível produção com valores pelos quais as pessoas deviam se identificar, cujo ponto mais alto foi a realização dos festivais culturais,

Ciente da importância das várias manifestações culturais que o país comporta, incluindo as danças ancestrais que sempre são mobilizadas tanto nos rituais, como em momentos de comemorações e celebrações, o governo

⁶ Ver Basílio (2011)

de Moçambique, através do 17 Ministério de Educação e Cultura, para manter sempre “vivas e presentes” nas vidas das comunidades, resolveu incluir na sua política cultural a realização dos Festivais Nacionais de Cultura onde o canto e as danças têm lugar de destaque (CARDOSO, 2022, p. 17)

Ainda sob a direção socialista, a arte e a cultura foram tomadas ideologicamente, como campos de batalha para a descoberta dos caminhos de transformação e assimilação da cultura nova, bem como identificação de todos que não apoiavam a revolução (BORGES, 2001, p. 234-235). Isto leva a afirmar que o projeto de intervenção cultural, no âmbito geral, como instrumento para o progresso e a unificação nacional, era realista.

Logo no ano da independência foi criado Ministério da Educação e Cultura que contava com: i) Instituto Nacional da Cultura; ii) Serviço Nacional de Bibliotecas; iii) Serviço Nacional de Rádio Educativa; e vi) Biblioteca Nacional de Moçambique. No final do mesmo ano foi criado também a Direção Nacional de Cultura, que esteve à frente de algumas realizações importantes como a criação de um Centro de Estudos Culturais, a realização de uma reunião Nacional de Cultura, ambos em 1977, a recuperação de alguns prédios, como a ex-casa Goa, programas de intercâmbio cultural e a formação de grupos em diversas linguagens artísticas.

A CNCD (Companhia Nacional de Canto e Dança) é um grupo cultural moçambicano, fundado em 1979 com o nome *Grupo Nacional de Canto e Dança*, tendo adoptado a designação atual em 1983. O objetivo da CNCD, fundado na sequência do 1º Festival de Canto e Dança que teve lugar em Maputo em 1978, é a investigação, preservação e difusão das manifestações artísticas e culturais.

Com a morte de Samora Machel, a conjuntura da época, e o estreitamento das relações com as instituições monetárias internacionais bem como os países não socialistas, iniciou-se uma abertura neste campo, que se tornou mais evidente com o multipartidarismo. Nesta transição, houve a ascensão de muitos meios de comunicação privados, que encontraram nestas produções uma forma de atrair e manter a sua audiência (SITOE JÚNIOR, 2021).

Em virtude disso, o período de 1992 a 1996 foi extremamente rico na regulamentação e criação de equipamentos e órgãos culturais. Nestes quatro anos, entre Decretos (deliberados essencialmente pelo Conselho de Ministros), Diplomas Ministeriais (deliberados pelo Ministério) e Leis aprovadas, regulou-se a área cultural, com incidência em aspectos específicos como: i) Patrimônio – com a normatização de instituições sobre Patrimônio Cultural, Patrimônio Arqueológico e Museu de Etnologia; ii) Formação e pesquisa – em música, dança, artes visuais, canto e na criação de

um órgão regulamentador das bibliotecas; e iii) Mercado cultural – com regras sobre audiovisual e a Lei do Mecenato. Algo curioso nestes decretos, tal como no período da dominação colonial, assim como, atualmente, por conta das ITS, é que não houve nenhum instrumento legal que impedisse manifestação dos ritos de iniciação e de purificação, ou que exaltasse esses ritos como valor moçambicano susceptível de ser difundido fora do grupo étnico praticante (LANDGRAF, 2014, p, 17).

Ao ampliar o acesso aos bens culturais e consolidar bases para a administração assente no que é local, os referidos decretos objetivam afirmar que as “identidades culturais locais são fatores de expressão da unidade e na diversidade” (MOÇAMBIQUE, 2007, p.40), isto remete a hipóteses de que é possível estar unido mesmo dentro da nossa diversidade cultural, desde que se respeite os valores de outra comunidade. Esta tendência, na definição da promoção da Unidade Nacional, e a valorização da diversidade identitária, está bem fincada nestes documentos: “valorização do patriotismo, liberdade, civismo, trabalho [...] na vida e atividade dos moçambicanos” (MOÇAMBIQUE, 2007, p.40).

Nesta perspectiva, os ritos adquirem maior liberdade e mais espaço para realização na comunidade, conforme as especificidades de cada uma. Mas a questão da saúde pública, e a discussão em torno de ritos e gênero, vieram pôr em causa estes valores, à medida que muitas ONG's, bem como muitos países que cooperam com Moçambique, defendem e divulgam ideias feministas, cuidados da saúde sexual e reprodutiva, e primam pela igualdade de gênero. Este quadro marcou o início de uma tendência de maior participação da mulher em círculos de educação formal, mercado de trabalho, ações políticas, onde os valores locais começam a ser discutidos. Nas palavras de Nhacota Júnior,

A política cultural deverá ser modernizada para responder aos desafios colocados pela globalização, mas também tem que ser uma política com um papel ativo do Estado, com base na diversidade para criar a unidade, valorizar as diferenças e características únicas dos vários grupos étnicos do país, preservando as manifestações e características culturais que definem seus povos e aproveitando os espaços e as oportunidades regionais e internacionais para a sua promoção. As discussões para a formulação da política cultural devem garantir o exercício da cidadania nacional, a integração de todos no projeto da identidade nacional que se caracteriza pela diversidade, para que cada região e cada povo assumam as manifestações características dos outros como patrimônio cultural comum (NHACOTA JÚNIOR, s/d, p. 22).

Esta regulação do estado e as forças motrizes da disseminação dos valores enfrenta hoje o dilema da globalização, não sendo possível falar da existência de valores genuinamente moçambicanos, como por vezes se ouve.

2.3.1 A autoridade consuetudinária e o ritual *Pitakhufa*

A autoridade de um líder consuetudinário é respeitada e legitimada quanto maior for o número dos membros que ele representa, pois, neste contexto, as normas que ele impõe têm maior repercussão. Estas normas, no caso da comunidade em estudo, não são questionadas e muito menos os mais novos podem contestá-las, pois a ideologia dominante, é que os mais velhos não devem ser desobedecidos pelo fato de estes deterem o conhecimento sobre a comunidade, comunicarem-se com os ancestrais e deles depender o bem-estar de todos, além de terem a legitimidade para suplicar para a proteção dos seus súditos.

Na outra vertente, sabe-se que não se ascende a estas lideranças por meio de pleitos, pois a própria estrutura não permite. O estudo de Miers e Kopytoff confirma:

Ancestrais são revestidos de poderes e autoridade místicos. Eles mantêm um papel funcional no mundo dos vivos, especificamente na vida dos seus parentes vivos; de fato, os grupos de parentesco africanos são geralmente descritos como comunidades tanto de vivos quanto de mortos (MIERS e KOPYTTOF, 1997, p. 62).

A ideia de que o poder deve ser monopolizado pelas pessoas mais velhas produziu uma forma de estar, em que estas não devem ser questionadas e, conseqüentemente, as suas recomendações constituem um dever, levando os súditos à obrigação da prática de muitos rituais, incluindo o *Pitakhufa*. A autoridade referida ainda é muito forte, dominando assim os demais membros do grupo, e é lá, no grupo de parentesco, onde funcionam os modelos de autoridade, através das relações sociais sobre as pessoas. É precisamente sobre domínio do parentesco que o assunto é debatido por Miers e Kopytoff:

A ligação é estruturada através das pessoas mais velhas do grupo de parentesco, e a autoridade das pessoas mais velhas está relacionada com sua forte ligação com os ancestrais. Em algum sentido, as pessoas mais velhas são as representantes dos ancestrais e as mediadoras entre eles e o grupo de parentesco. (MIERS e KOPYTOFF, 1997, p 64)

Neste trecho encontra-se mais uma vez a construção da autoridade conferida aos anciãos, por meio de costumes. Entende-se por tradição inventada o conjunto de práticas, normalmente reguladas por normas tácitas ou abertamente aceitas. Tais práticas de natureza simbólica visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, implicando automaticamente numa continuidade. O povo Sena carrega consigo muitas práticas, que não se originam em uma tradição imposta, mas um costume efetivo que se

perpetua através da continuidade histórica. Uma vez que os ritos, por si só, não apenas fortalecem a identidade, mas garantem a legitimidade do poder dos anciãos, é importante lhes repassar estabilidade de geração em geração.

A decadência do “costume”, inevitavelmente, modifica a “tradição” à qual está geralmente associado. Presume-se que o ritual em estudo seja uma prática que surgiu e foi se repetindo desde o período em que o homem não sabia interpretar os fenômenos da natureza, remetendo-se a explicações sobrenaturais e empíricas, pois até aos nossos dias não pode se provar de forma palpável a sua ligação a um mal (seja este em forma de doença, morte ou maldição) por uma prática, mas existem explicações antropológicas e filosóficas sobre a questão, origem e sua evolução desde os estudos de Van Gennep (2011), Vitor Turner (2013) aos nossos dias.

Cossa (2019, p. 11), mostra como os antepassados exercem o seu poder sobre os vivos ao debater se *Kuhawula mindzheko*⁷ é o período em que se anuncia aos antepassados a chegada da época de *ukanyi*⁸ e que se roga aos mesmos para o sucesso da sua produção e colheita. Não se pode beber *ukanyi* sem antes comunicá-los, sob risco de profanar, não só a bebida, mas também os antepassados” e, doravante, “cumprido o *kuhawula mindzheko* e, posteriormente, liberado o consumo de *ukanyi*, vem a outra etapa”.

Nas palavras de Cossa (2019), os antepassados constituem guia nos procedimentos para o bem-estar, a ênfase dessa consideração está claramente na maneira por meio da qual a cerimônia é conduzida, e as evidências que nela se encontram, mostram como os mortos afetam os vivos e não o que acontece após a morte. Cossa (2019) e Honwana (2002) apontam de forma implícita que o cuidado em não profanar a comunidade é onde residem a obediência total e todos os procedimentos durante o rito aos ancestrais, bem como a necessidade de purificação dos indivíduos, tal como se fala no item sobre a purificação dos(as) viúvos (as).

Gatti aponta que nas igrejas Zione também se praticam ritos de purificação quando um fiel morre e “só depois deste rito de purificação, a família enlutada pode voltar a frequentar a igreja, mas deve ser acompanhada por um grupo de anciãos dessa igreja. “(2011, p. 128) O rito de purificação Zione de acordo com Gatti consiste em:

7 Ritual de abertura do ritual Ukanyi é o período em que se anuncia aos antepassados a chegada da época de ukanyi e que se roga aos mesmos pelo sucesso desta. Não se pode beber ukanyi sem antes comunicá-los.

8 Uma bebida tradicional-sagrada-ancestral de pouco teor alcoólico produzida a partir dos frutos de uma árvore (Marula), em Moçambique, localmente conhecida como nkanyi, também denominada canhueiro.

Para a família em luto, todos os seus membros não devem ter relações sexuais durante um período de um a três ou mais meses após a morte do familiar, período que varia consoante o papel do familiar no interior do agregado familiar. Durante o período de luto, todos os membros da família devem usar roupas brancas e o luto dura de seis meses a dois anos (GATTI, 2011, p. 128)

O poder simbólico dos ancestrais torna-se materializado por meio dos ensinamentos e das práticas dos anciãos. Na relação de parentesco, os anciãos materializam esse poder ao orientar como devem proceder os demais homens ligados à sua linhagem, tornando o seu poder real e legítimo, apesar de místico. Entende-se como real porque tem consigo um sujeito sobre o qual recai a autoridade da pessoa que detém o poder, é legítimo porque é aceito e reconhecido por todos os indivíduos ligados àquele grupo do parentesco e ninguém ousa contestá-lo para não enfurecer os ancestrais.

A autoridade dos ancestrais pode ser interpretada e exercida de muitas formas, variando de uma comunidade para a outra. Entre o povo Sena, onde a prática de *Pitakhufa* é uma realidade, os anciões orientam e supervisionam o culto para garantir a estabilidade e a coesão no parentesco em casos de infortúnios, no caso da morte de um familiar, e se ocupam de outros rituais e procedimentos do dia a dia da comunidade.

A autoridade dos ancestrais, no exercício do poder consuetudinário, segue uma estrutura hierárquica, que pode ser encontrada nos dizeres de Kopytoff: “[...] as pessoas mais velhas [do grupo de parentesco] são os representantes dos ancestrais e as mediadoras entre eles e o grupo de parentesco” (2012, p. 35). Nestes dizeres, encontra-se uma estrutura constituída por três partes, a saber; os ancestrais (antepassados comuns), os mediadores (anciãos) e os membros do parentesco (meros obedientes e executores das vontades dos ancestrais). A respeito da estrutura, Fortes (1965, p 122) aponta ao afirmar que a veneração aos ancestrais tem uma notável base estrutural comum. Os elementos fortes para o destaque de cada membro nesta estrutura são a idade e a experiência.

A autoridade dentro da linhagem e a representação desta são organizadas sobre o contínuo da idade. Assim, quando há uma preocupação por parte dos mais novos, estes recorrem aos de meia-idade e os homens de meia-idade aos mais velhos. Portanto, os mais novos, não devem recorrer diretamente aos anciãos ou aos antepassados sem que os de meia-idade saibam. O critério idade é um item de destaque entre os membros e dentro do parentesco e, por último, na estrutura do poder é um elemento crucial.

A prática dos ritos de purificação perpetua o exercício de poder dos ancestrais mortos sobre os vivos por um lado, e por outro, esta prática perpetua o vínculo de pertencimento no parentesco, pois mesmo que um membro seu tenha como cônjuge alguém que não seja Sena, esta obriga-o a se purificar por meio do ato de *Pitakhufa* para que a impureza não venha atingir a família, consolidando, assim a relação do parentesco e o vínculo de pertencimento ao grupo identitário. E pelo facto desta prática contribuir para que a viúva não saia da família e conseqüentemente mantenha os bens, isto leva a interpretar que o ritual tem seu lado económico que é o cuidado pelos bens do falecido dentro do circuito familiar.

A discussão sobre os rituais tem sido feita nos órgãos de comunicação e informação, porém, a cobertura destes em Moçambique ainda não é total, face às políticas da expansão e o fraco poder aquisitivo de muitos. Aliados a essas dificuldades, inclui-se a questão da fraca cobertura de serviços indispensáveis à comunicação, como internet, energia e outros. No país, poucos meios veiculam a informação em línguas locais, a maior parte difunde em português, uma língua de maior domínio nos centros urbanos, e que mais descreve as práticas comuns na era de globalização, deixando de lado algumas práticas específicas de cada comunidade, como é o caso de *Pitakhufa*.

Assim sendo, os ritos específicos de cada comunidade não têm tido muito espaço nas mídias, pelo fato de estas trabalharem com a intenção de abranger o maior público possível. Porém, o mosaico linguístico e cultural de Moçambique exige uma dinâmica diferente de outros países, onde existe uma língua nativa de domínio de mais de 75 a 90% da população, que, muitas vezes, coincide com a língua de ensino.

A realidade que se faz descrição, contribui para que os ritos em estudo e outras práticas culturais, não sejam difundidos e discutidos de forma analítica e envolvente pelas mídias em Moçambique, por um lado, e por outro, a não difusão da prática cultural em estudo, de forma a apontar os efeitos positivos e negativos, encontra fundamento para não ser percebida na sua essência e ser facilmente relegada a extinção. Tal como nos dizeres de Silva “a integração da cultura numa lógica de mercado tem, [...] plantado a homogeneização a partir dos grupos económicos com mais poder, e acabam por se assumir como os verdadeiros reguladores culturais da sociedade” (s/d, p. 2). Assim, quanto mais meios aparecem, maior é a possibilidade de surgir valores homogêneos e conseqüentemente novos valores culturais.

Em virtude da multiplicidade linguística, o processo de transmissão de informação e valores culturais pelas mídias cria, em certos momentos, incompreensões, por isso, a diversidade linguística, contribui para que, as mídias (a rádio e a televisão estatal) se

desdobrem em oferecer programas que vão passando de forma repetitiva, mudando em cada sessão apenas a língua de transmissão, com vista a abranger maior parte do público, um cenário que não teria ocorrido se houvesse uma língua única. As estações, que estão sediadas na capital, de cobertura nacional, optam por difundir o seu conteúdo em português, nestas circunstâncias os efeitos da globalização ganham mais impacto, enquanto os valores locais vão perdendo espaço. Concordando com a noção de elo para valorização das práticas locais, como refere Gonçalves (2011, p.41), os meios de comunicação social são elementos da relação entre o Estado e os cidadãos, pois “estabelecem a ponte”, ou seja, funcionam como “mediadores da relação entre [Governo] e os cidadãos”.

Estando os meios de comunicação social a atuar numa comunidade multilíngue, não podem alcançar, efetivamente, aquilo que Rodrigues traz na sua descrição “a comunicação [é] um processo de troca simbólica generalizada, [...] de que se alimenta a sociabilidade, que gera os laços sociais que se estabelecemos com os outros” (1999, p. 22), na medida que generaliza, pelo fato de não respeitar certas particularidades no mosaico cultural moçambicano e não usar as línguas locais, não gera laços sociais, pelo fato de não falar das particularidades de cada grupo étnico.

Outro dispositivo que marcou de forma relevante a esfera cultural no século XIX e XX, foi a mercantilização da cultura, intimamente associada ao desenvolvimento do capitalismo e da chamada “indústria cultural”. Concomitante, “a expansão dos meios de comunicação veio revelar e imbricar a nossa cultura com o sistema de comunicação, ensejando duas dimensões interdependentes: cultura como processo e como produto”, diz Araújo (2007, p. 24). O desenvolvimento da imprensa, do cinema, da propaganda e do design transformaram estilos de vida, criaram padrões de consumo e aproximaram as esferas culturais e econômica das sociedades, tudo com objetivo de servir à comunidade. A respeito disso confirma Coelho:

Os programas de intervenções realizadas pelo Estado, entidades privadas ou grupos comunitários com o objetivo de satisfazer as necessidades culturais da população e promover o desenvolvimento de suas representações simbólicas. Sob este entendimento imediato, a política cultural apresenta-se assim como o conjunto de iniciativas, tomadas por esses agentes, visando promover a produção, distribuição e o uso da cultura, a preservação e a divulgação do patrimônio histórico e o ordenamento do aparelho burocrático por elas responsável (COELHO, 1997, p. 293).

Mas, com isso, não se deve entender que os meios de comunicação em si não sejam positivos para a cultura, pelo contrário, eles são importantes, pois o ato comunicacional contém uma “tripla função informativa: persuasiva, lúdica e de tornar algo comum”(Bento 2002, p. 33) e que, nos momentos de fazer a matéria jornalística, mais do que dar a conhecer, a comunicação também contribui para a criação da imagem dos nossos costumes e hábitos e pode influenciar a percepção e atitude do público-alvo, que está consumindo essa produção. Não obstante, uma cobertura não equilibrada pode, em contexto de difusão desses hábitos, fazer com que alguns se identifiquem com novas tendências e outros permaneçam na mesma linha. Enfim, os meios de comunicação, mais do que exaltar os valores culturais, influenciam a promoção tanto como a extinção de alguns.

2.4.1 Carta da Renascença Cultural Africana, constituição moçambicana e a cultura

Segundo a carta⁹ da organização das nações africanas, qualquer povo tem o direito inalienável de organizar a sua vida cultural em total harmonia com as suas ideias políticas, econômicas, sociais, filosóficas e espirituais. Esse documento afirma que o direito de organização da vida cultural de cada povo é um direito fundamental, pelo fato de este não ser cedido. Se não é alienável, automaticamente, pressupõe, que o direito de continuar ou mudar as práticas de qualquer valor, ritual, costume, é um direito exclusivamente do praticante da referida cultura.

Ou por outra, a necessidade de mudar certos valores não deve ser externa ao indivíduo, mas sim resultante de atos voluntários ou involuntários da comunidade durante a convivência natural com pessoas que se identificam com outras culturas, e isto é um processo. Ao longo da interação entre as culturas, existe um momento de renovação e transformação, que mais adiante falar-se-á nos processos culturais.

O posicionamento da Carta de Renascença Cultural encontra reforço na constituição moçambicana, especificamente no Art. 115 1. “O estado promove o desenvolvimento da cultura e personalidades nacionais, garante a livre expressão das tradições e valores da sociedade moçambicana”. Nesta ordem de ideia, o ritual *Pitakhufa* encontra sua legitimidade, não apenas nestes argumentos como em muitos outros, pois a cultura é um veículo reconhecido na constituição para a identidade nacional, a qual deve ser respeitada a luz da

⁹Carta Da Renascença Cultural De África da OUA. Disponível em <https://encurtador.com.br/psX0P>
Acesso em 18 de Agosto de 2022

tolerância, e garantir a sua evolução natural por meio de processos de ressignificação cultural que podem resultar na perpetuação ou não desta. Ora, a dinâmica da comunidade leva a firmar que a cultura está constantemente a incorporar e desincorporar certos valores, pois as pessoas modelam e remodelam os seus valores, mas nesta remodelação, a originalidade e a intenção permanecem, e, muitas vezes, as mudanças que vão ocorrendo nem sempre são resultados de processos intencionais e conscientemente, mas devem garantir o bem-estar de todos. Porém, a constituição já mostra o papel do Estado nessa transformação:

Art 11 O Estado moçambicano tem como objetivos fundamentais,

i) a afirmação da identidade moçambicana, das suas tradições e demais, valores socioculturais.

Art 45 d) todo o cidadão tem o dever de: zelar nas suas relações com a comunidade pela preservação dos valores culturais, pelo espírito de tolerância...

Art 118 1. O estado reconhece e valoriza a autoridade tradicional legitimada pelas populações e segundo o direito consuetudinário; (CRM, 2004, p. 13).

Pode se interpretar destes excertos ainda que a cultura não seja algo estabelecido, mas literalmente, todo cidadão deve cumprir este dever, a afirmação da identidade de forma contínua para dar azo a moçambicanidade, tal como e nos dizeres de Vicente (2018) de que

[...] a nação é uma construção que tem seu começo e não tem seu fim. Estabelecem-se acontecimentos fundadores, quase sempre relacionados à apropriação de um território [...] façanhas em que os habitantes se defendem, [...] e estabelecem os modos legítimos de convivência, a fim de se diferenciarem dos outros (VICENTE, 2018, p 160-163).

O estabelecimento de modos de convivência sempre vai acompanhando a dinâmica evolutiva da humanidade, é claro sempre agregando e estabelecendo novos valores e normas. Neste sentido, o ritual estabelece as entrelinhas pelas quais deve permear a convivência entre os Sena, bem como estes e outras comunidades, e é por meio desta identidade que se consegue notar a diferença dos demais.

Há uma complexidade na construção da identidade, mas se olhar no campo cultural, Castell (2011, p.32) afirma que ela é “o processo de construção de significado com base em um atributo cultural, ou ainda um conjunto de atributos culturais inter relacionados no qual prevalece sobre outras fontes de significados”. Sendo *Pitakhufa* um valor cultural, um atributo que caracteriza os Sena, em particular do vale do Zambeze, ele confere uma identidade

autóctone, diferente da engendrada na construção do “homem novo” que se fez menção anteriormente.

A constituição nos manda respeitar a cultura, por um lado e por outro, o respeito pelos valores culturais do povo, suportado com base na lei. Provavelmente, esta deve ser a intenção do art. 45 da Constituição Moçambicana. Se partir do pressuposto de Vicente (2018, p 110) de que a justiça cognitiva é uma condição para a mudança radical da injustiça trazida pelo projeto colonial-capitalista, ademais, se o Estado reconhece e valoriza a autoridade local legitimada pela população segundo o direito consuetudinário, conforme o artigo 118, logicamente, todos os rituais encontram um amparo legal e o *Pitakhufa* não é uma exceção. Provavelmente, esta deve ser a razão pela qual foi cultivado e valorizado por muito tempo.

Entretanto, há que ter em conta, primeiro, que os legisladores, se sustentam na ciência (do direito) para além das normas consuetudinárias, e segundo a legislação cogita cuidar o bem de todos os moçambicanos sem restrição da língua, origem e região do país, então, toda prática cultural não deve em algum momento ferir este objetivo. Se assim for, o Estado terá legitimidade em regulá-lo ou intervir na prática de certos rituais que colocam em causa o bem-estar. Apesar de a ciência não ser unânime na definição de cultura, e a constituição dar ao estado o poder de regular as práticas culturais, toda legislação a respeito dela considera a cultura como prática que eleva o homem e o faz singular, ainda que esta singularidade não seja absoluta.

Há que considerar também, por outro lado que é nesta singularidade onde reside o respeito por cada um, não no sentido de distanciar-lo ou discriminá-lo, mas sim aceitá-lo como ele é, mas também garantir que seja respeitado a liberdade de cada um na sociedade e considerá-lo como parte de um todo, ou seja, nação. Miranda (2006, p. 3) afirmou que “A Constituição de um Estado é um fenómeno cultural – por não ser compreendida, desentranhada da cultura da comunidade de onde provém e por ser em si, uma obra, é um bem de cultura”.

No caso de *Pitakhufa*, a comunidade internacional por meio de ONG's parceiros do Estado, sob justificativa de boas intenções (a saúde pública), tomam o protagonismo de persuadir a comunidade Sena a abandonar esta prática, e estes, porém, para garantir o bem público, a saúde sexual e reprodutiva, deve se sujeitar a novas práticas de purificação, exceto se provar que o ritual em estudo não coloca em causa a saúde dos seus praticantes, comprovado pela ciência tal como far-se-á menção adiante. Ora, o estabelecimento do bem

comum é um dos objetivos dos documentos em análise, entre eles a carta da renascença da união africana, e especificamente a constituição da República de Moçambique.

Há que se repensar o contexto temporal e espacial para estudar a cultura de uma sociedade. “As ideias não existem de forma idêntica por toda parte, elas variam [...] a influência dos fatores externos e internos [criam normas que regem] o desenvolvimento da cultura” (BOAS, 2009, p. 24). Estudar a cultura sob perspectiva de ideias internas e externas faz nos ter um estudo comparativo, e, nessa comparação, caso não se considere rigorosamente o contexto temporal e espacial, infelizmente, pode-se cair na cilada de considerar uma hegemônica em relação a outra. A carta de renascença contribui para se ter uma visão contrária a este olhar.

Os instrumentos que se analisa sobre a cultura, não procuram proteger a evolução dos rituais em seguir o seu decurso natural, mas descrever tal evolução, uma vez que elas não são eternas. A mutação cultural é incontornável com a dinâmica das sociedades e o *Pitakhufa* não será uma exceção, e respeitá-la a ponto que siga sua evolução natural, sem a intervenção de forma consciente do homem no processo das referidas mutações seria prático. As mudanças que ocorrem como resultado da dinâmica da sociedade são alavancas para que estudos científicos sejam feitos sobre o tema.

Um dos principais marcos na conquista deste direito é a Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais, redigido no âmbito das ações da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco), em 2005, e vigente desde 2007. Entretanto, esforços feitos no âmbito do cumprimento desta convenção mostram ser possível proteger práticas culturais, como, por exemplo, a consideração do patrimônio histórico da humanidade, à luz de aspectos relativos à proteção da diversidade na Declaração Universal dos Direitos Humanos (nos Artigos 22 e 27)¹⁰, datada de 1949, e ratificada por todos os Estados-membros da Organização das Nações Unidas (ONU). Colocado ao lado dos direitos econômicos e sociais, a Declaração postula os direitos culturais como “indispensáveis à dignidade e ao livre desenvolvimento da personalidade” (ONU, 1949,

¹⁰A Declaração Universal dos Direitos Humanos postula: “Artigo 22. Parágrafo único: Toda pessoa, como membro da sociedade, tem direito à segurança social e à realização, pelo esforço nacional, pela cooperação internacional e de acordo com a organização e recursos de cada Estado, dos direitos econômicos, sociais e culturais indispensáveis à sua dignidade e ao livre desenvolvimento da sua personalidade. [...] Artigo 27. §1º Toda pessoa tem o direito de participar livremente da vida cultural da comunidade, de fruir as artes e de participar do processo científico e de seus benefícios. § 2º Toda pessoa tem direito à proteção dos interesses morais e materiais decorrentes de qualquer produção científica, literária ou artística da qual seja autor.” (ONU, 1949).

art. 22). É claro que a constituição sendo a lei mãe, deve respeitar todos os valores por isso se um valor fere com o respeito ao próximo, há que ser extinta ou deixar de ser praticada como respeito a constituição.

A cultura local e popular, foi definida pela Unesco na recomendação sobre a salvaguarda da cultura (1989) como:

O conjunto de criações que emanam de uma comunidade cultural, fundadas na tradição, expressas por um grupo ou por indivíduos e que reconhecidamente atendem às expectativas da comunidade como expressão de sua identidade cultural e social. As normas e valores se transmitem oralmente, por imitação ou de outra maneira. Suas formas compreendem, entre outras, a língua, a literatura, a música, a dança, os brinquedos, a mitologia, os ritos, os costumes, o artesanato, a arquitetura e outras artes (UNESCO (1986, p. 78)

A diversidade cultural refere-se “à multiplicidade de formas em que se expressam a cultura dos grupos e sociedade. Estas expressões são transmitidas entre os grupos e as sociedades e dentro deles”. Esta diversidade cultural “é, para o gênero humano, tão necessária como a diversidade biológica para os organismos vivos e constitui o patrimônio comum da humanidade, que deve ser reconhecido e consolidado em benefício das gerações presentes e futuras” (ROVEDA 2021, p. 43).

Mas, se olhar de outro ângulo, os dois instrumentos jurídicos permitem, no campo da cultura, fazer analogia com a situação moçambicana, e, *a priori*, notar que os direitos culturais são direitos fundamentais, e isto infere dizer que a prática do *Pitakhufa* culturalmente é inerente aos Sena e essencial à vida destes, tanto como de outros. Como em todos os processos deste tipo as modificações decorrerão da dinâmica social envolvendo os vários atores em cena. Aliás, é importante lembrar que são estes instrumentos que dão pressuposto para a consideração e registro do patrimônio cultural, enriquecendo a identidade do povo que foi rejeitada desde o período colonial.

Tentativas de acabar com valores ancestrais, durante o período colonial, foram evidentes, sob justificativa de que os africanos não eram civilizados, sendo, na altura regulado, mas atualmente essa já não pode ser a justificativa. Porém a concepção de intervir para “civilizar” (ainda que pejorativa) continua presente em nossos dias.

O direito à diversidade é uma categoria, entre muitas elencadas nos direitos culturais, dos quais (Art.27, § 1º; iii) o direito à identidade cultural, e à diversidade cultural – sob o qual também se encontra o direito à proteção do patrimônio. (MATA-MACHADO, 2007, p 15).

Contudo, aceitar a diversidade é precondição para a garantia dos demais, já que é ele quem estende a todos os povos o reconhecimento de suas operações simbólicas singulares, portadoras das identidades, valores e significados específicos a cada cultura.

2.5 Os ritos e a questão da saúde pública

Ritos praticados em diferentes comunidades, muitas vezes, se chocam com os princípios sanitários, sobretudo no que diz respeito às doenças contagiosas por meio de contacto ou partilha de objetos, instrumentos, entre outros. Exemplo disso são as práticas realizados sob a crença de evocar o espírito de bem-estar.

Os ritos de purificação, ritos de iniciação, ritos de menstruação, gravidez, ritos pós-parto, entre outros, são realizados, muitas vezes, sem observar a higiene e proteção da saúde pública, nos moldes desejados pela instituição sanitária. A questão da saúde foi enfatizada nos debates de Marcel Mauss (2003), Le Breton (2006) bem diferentes dos conceitos modernos, porém nele pode se encontrar alguns traços especificamente africanos, no que diz respeito a harmonia entre o corpo e os espíritos.

A concepção da saúde, nas comunidades que têm como padrão as normas dos ancestrais, é oposta à científica, pois os debates na ciência, tornaram este conceito mais amplo, pois, pelas normas consuetudinárias, um bom estado de saúde é resultado da harmonia que se alcança no mundo espiritual, tal como afirmou Nhacota Júnior et al. (2002) e Granjo (2009), neste caso, quando a pessoa não está bem espiritualmente, logo não goza de boa saúde mesmo não se sentindo mal fisicamente. A respeito dessa falta de harmonia afirma Granjo, que

os perigos têm lógicas materiais próprias, mas só atingem os seres humanos devido a razões sociais, sejam elas a de adequação da vítima às ações que desempenhou, a conflituosidade dos vivos ou a falta de harmonia com os mortos – que são concebidos como uma parte integrante da sociedade e das relações que nela se estabelecem (GRANJO, 2009, p.7-8).

Assim, a concepção da referida comunidade, no que diz respeito à boa saúde, centra-se na relação com os seus antepassados, o meio ambiente, familiares, vizinhos e das relações entre si (NHACOTA JÚNIOR et al., 2002, p 17). Ainda sobre a relação do homem com o seu próximo, com o meio e os seus antepassados, afirmou Liddell, Barrett, e Bydawell que

Na África subsahariana, prevalece a concepção de doenças cujo contágio é a partir de poluentes [incluem sémen, corrimento menstrual, secreções vaginais e sangue] Bruxaria e feitiçaria [] Vingança ou castigo ancestral. A sobrevivência dos antepassados no mundo espiritual depende do facto de lhes ser atenção regular dos descendentes vivos (LIDDELL, BARRETT e BYDAWELL. 2005.p 693).

Essas asserções confirmam que a saúde é resultado da harmonia no mundo físico, espiritual e ancestral. Ao conceito da saúde é acrescido a boa relação com a natureza para além do estado espiritual: a chuva cai em seu tempo, as culturas agrícolas crescem, as pessoas estão bem nutridas e não adoecem, e as crianças não passam por enfermidades corriqueiras. Quando esse estado se quebra por alguma imprudência, no que diz respeito ao conjunto de normas e práticas que funcionam como manutenção do bem-estar, há doenças e infortúnios (GRANJO, 2009). Vale também lembrar que:

Entender essa lógica prevê o entendimento da noção de ser pessoa no contexto tradicional, onde o corpo humano não é percebido segundo as lógicas da biomedicina e é dividido em três componentes principais: “sangue”, partes do corpo e espírito (ASSIS, 2002, p. 10).

Apesar da expansão das redes sanitárias, das campanhas preventivas nas comunidades, dos avanços da medicina e do uso de diferentes formas de conscientizar as comunidades sobre os perigos de determinados comportamentos, como compartilhamento de objetos, aperto de mãos, abraços e outras formas de contato físico que levam a disseminação de doenças como a tuberculose e, mais recentemente, com a Covid-19, as pessoas não abandonaram totalmente essas práticas aceites culturalmente. Essa realidade não pode ser ignorada e a comunidade entende esses fatos.

De fato, certos rituais foram praticados como práticas preventivas e terapêuticas. Os rituais são imperativos em muitas comunidades, onde a necessidade de obedecer aos ancestrais é mais forte do que a obediência dos cuidados sanitários. Assim sendo, é pertinente, refletir profundamente, sobre o que está por detrás desta dicotomia, mesmo com a ampla alfabetização das pessoas, difusão dos cuidados a ter para garantir uma boa saúde, educação sanitária por meio de assistentes sociais e agentes de saúde pública. Isto remete ao pensamento de que a questão cultural tem um certo ímpeto, ou a construção social tem tamanha influência, que desafia as recomendações baseadas na ciência e ainda está longe de mudar, apesar dos avanços significativos.

Há muitas outras práticas feitas em obediências aos ancestrais, por exemplo, em certas comunidades moçambicanas, durante a gravidez (não comer ovo), após o parto (não comer carne), ou durante a menstruação, os homens e mulheres são impedidos de ingerir certos alimentos, por sal na comida, tocar utensílios antes do banho, e outras inibições, pois se acredita serem poluentes para o corpo humano, mas não foram achados até ao momento da realização desta pesquisa, estudos científicos que mostram a ligação deste ato a uma doença ou o impacto destes na vida humana, quando uma pessoa se encontra naquele estágio.

Oliveira (2008, p. 18) fala de um cuidado no período pós-parto, que é também realidade, na comunidade Sena, “o resguardo alimentar e sexual é crucial para a saúde da criança, pois existe contato entre [...] o sangue dos pais e do seu filho”. Neste sentido, a mulher não pode envolver-se sexualmente, caso aconteça acredita-se que vai deformar os membros do filho(a) a ponto de ser fraco, ter problemas na locomoção, não desenvolver fisicamente. Após a criança começar a andar faz-se o ritual de *Pita-madz Wade*¹¹, o qual acredita-se que fortalece a criança para um bom crescimento. Este ritual feito para os recém-nascido, tanto como o de purificação pós morte tem o intuito de garantir o desenvolvimento e a proteção da saúde da família.

É importante lembrar que Liddell, Barrett e Bydawell afirmam que os ritos têm “a dupla função de descontaminar os familiares sobreviventes e remover os poluentes da morte do falecido, que pode então entrar no mundo espiritual ancestral”. (2005.p 693). Os demais ritos também têm como pano de fundo a saúde da família e da comunidade, como Oliveira (2008) faz referência:

Tal preocupação [pela manutenção da saúde] é percebida no cuidado e vigilância constantes com relação aos [...] comportamentos que se podem tornar perigosos e que podem afetar não somente a si próprio, mas também aos seus parentes e toda a comunidade, o sangue menstrual, os fluidos corporais têm atributo de poluição, impureza um perigo (OLIVEIRA, 2008, p 18-20)

Para que a não realização de tais práticas não venha afetar a saúde da comunidade, as pessoas que estejam no estado não puro, estão proibidas de conviver com os demais sem que passem pela purificação, ou mesmo cumprir certos cuidados para não enfraquecer a saúde dos demais membros ou parentes, seguindo terapias locais, que, muitas vezes, são incompreensíveis aos saberes da biomedicina.

¹¹ Ver Chidassicua (2011)

Pode se avançar algumas hipóteses momentâneas, que contribuem para esta realidade, a forma como são assumidos os ensinamentos consuetudinários, independentemente da raça, cor, sexo, nível de educação e origem; os ritos continuam sendo perpetuados e assumidos a ponto de ignorar as práticas cientificamente comprovadas. Entre estas hipóteses, ainda pode se avançar a limitação da ciência em explicar fenômenos intangíveis, mas que, de algum modo, tem impacto na vida das pessoas, as limitações da ciência em explicar certas doenças que espiritualmente encontram uma interpretação e referida cura, a impossibilidade de explicar o bem-estar espiritual, entre outras, podem ser fatores que fazem com que certos ritos tenham ainda maior ímpeto na comunidade.

O ritual *Pitakhufa* pode ser encarado como terapêutico, preventivo, quando praticado para evitar males, enfermidades, que torna os parentes vulneráveis correndo risco de morte. Parafraseando Rodrigues (2006, p. 25) esta e outras práticas, constituem “meios de controlar as coisas anômalas, incertas, ambíguas, estranhas e intersticiais” Neste pensamento, as práticas rituais representam uma reação face a uma ameaça, e quanto mais rápida e frutífera for a reação, maior é a evidência de que os rituais devem ser valorizados.

Por outro lado, a limitada articulação e investigação, dos agentes sanitários, junto dos mentores das práticas consuetudinárias observada, para mostrar a importância das recomendações sanitárias, leva a interpretar que os agentes sanitários ainda precisam ser mais arrojados, intervindo e tratando certas doenças consideradas contagiosas, tendo em conta que a fraca cobertura sanitária ainda é realidade em Moçambique. As limitações que advêm desta fraca articulação fazem com que uma parte considerável da população seja resistente em assumir os cuidados sanitários cientificamente recomendados, em certos casos, e ainda permaneçam aceitando as recomendações, os cuidados do médico erivanário, anciãos e os ancestrais, sobretudo quando se trata de um doente que não registra melhoria ou o seu estágio não evolui face à medicação administrado nos hospitais.

Contudo, em Moçambique, ainda é realidade a busca de solução dos infortúnios em campos diferentes. O ritual que se aborda, tem sido alvo de crítica pelos agentes sanitários e outras forças da sociedade por diversas razões, primeiro pelo fato de constituir um veículo de disseminação de ITS's, segundo pelo fato dos seus intervenientes praticarem relações sexuais sem uso de anticoncepcivo ou outras formas de proteção, por último, pelo fato de estes não se informam exhaustivamente sobre o motivo que terá levado o parente à morte.

Para além da fraca articulação, a natureza dos praticantes pode ser uma parte da qual pode se tirar fundamentos da continuidade dessas práticas, como ver-se-á adiante,

especificamente o nível de alfabetização, acesso ao saber científico, o envolvimento na discussão deste assunto, participação nas pesquisas, entre outros. Mas, Douglas aponta outra razão:

Cada cultura é um universo em si. [...] Tudo o que pode acontecer de desastroso a um homem deve ser catalogado em função dos princípios que regem o universo específico da sua cultura. [...] Por vezes são as palavras que despoletam cataclismos, por vezes os atos, por vezes os estados físicos. Alguns perigos são grandes e outros pequenos (DOUGLAS, s/d,p. 11).

Independentemente destas razões que contribuem para que essa prática tenha continuidade, ainda existem formas de reverter este quadro, e a possibilidade de encontrar alternativas na sua prática, de modo a evitar a propagação de doenças, mas realizando um ritual que lhes garante a purificação ou mesmo abandonar esta prática para outra. Pois, como se referiu, que qualquer ser humano ao tomar conhecimento que há perigo sobre um determinado procedimento do qual não tem esclarecimento, obviamente a atitude a tomar é se prevenir e se abster de praticar qualquer ato que lhe coloca em risco; e, se forçar um passo, tomará realmente cuidado em relação ao perigo iminente ao procedimento. Isto é relativo ao ser humano de forma natural. É por isso que é necessária muita articulação e muita cooperação, entre as autoridades sanitárias e locais.

Porém, há que se admitir que os procedimentos de rituais, incluído o *Pitakhufa*, podem transmitir doenças se houver contacto físico ou troca de fluidos corporais, em particular esperma e sangue. Mas, como as relações sexuais não protegidas ainda constituem uma das principais formas pelos qual as ITS's são transmitidas em Moçambique, a prática do ritual pode representar um perigo para sociedade, quando ocorrem relações sexuais sem proteção (como tem sido comum nesse ritual) e um dos envolvidos seja uma pessoa portador de alguma doença sexualmente transmissível, daí que chama se atenção a reflexão, de modo que o diálogo em torna da problemática não seja conflituosa ou assumida em uma das partes como sendo uma acusação ou proibição, mas encontrar meio termo de parar com os crescentes casos de contaminações e se lograr o êxito pretendido.

Se assim não se verificar, a discórdia ou mau entendimento a uma das partes não vai impedir a continuidade da situação, praticando este ritual nos moldes que ela já vinha sendo praticada sem, contudo, observar os cuidados sanitários, o que prevalece em alguns locais, mesmo diante de muitas intervenções a respeito.

Partindo da premissa que existem moradores da região, a que se faz estudo, não alfabetizados e se encontram na zona rural, onde os meios de informação têm pouca influência, a sensibilização deve ser feita em língua local. Acredita-se que, só assim, a mensagem seria entendida de maneira mais adequada, o que coincide com a intenção dos assistentes sanitários, e estes, por sua vez, podem perceber por parte dos praticantes a forma, a qual eles assumem evitar a contaminação de doenças, quanto a isso, afirma Douglas:

Precauções contra os espíritos malignos, inspirados pelo medo, são, [...] comuns a todos os povos [...] e tomam muitas vezes a forma de regras de impureza. A pessoa sujeita [perigo] não é considerada sagrada, pois está impedida de aproximar-se do santuário, bem como de ter qualquer contacto humano; mas os seus atos, ou a sua condição, estão de uma maneira ou de outra associados a perigos sobrenaturais que têm por origem, segundo a explicação comum [...], a presença de espíritos terríficos (DOUGLAS, p.13).

Noutra dimensão, irradiando todos os contras e prós, ao partir da referência que todo ritual oferece risco de contaminação de uma doença, seja por contacto íntimo, superficial ou aéreo, da mesma forma, quando ocorre o ritual em estudo também existe um potencial risco de transmitir uma doença, se entre os envolvidos, um deles padeça de alguma doença, sem que este ou os outros membros estejam cientes do estado da saúde do referido membro. Logo, estar-se-á diante de um cenário onde se proíbe a realização de qualquer ritual.

No segundo diapasão, se encarar o rito, como um evento cultural carregado de simbolismos e valores, sempre encontrar-se-á meios de realizá-lo de forma segura. Um exemplo muito prático disto, é o diálogo entre a autoridade de saúde e a comunidade praticante de certo ritual, que culminou com a introdução de mudanças nos procedimentos pelo qual o rito passou a se realizar. Este caso é trazido no estudo de Barbosa (2018) onde um entrevistado revela muitas mudanças praticadas no Candomblé para preservar a saúde dos praticantes:

O ritual passa, então, a ser permeado por outro tipo de cuidado, oriundo de saberes médicos e higienistas, como a fala de Xangô a seguir. Porque desde que ele entra para retiro espiritual, tem que se manter em absoluta higiene. Tem que varrer, passar pano, [...]. Essa esteira tem que ser também limpa, ferve água, pega-se pano limpo para molhar naquela água quente, evitar fungos na esteira. As folhas de infusão também têm que ser muito bem lavadas e tratadas pra fazer aquela infusão que se chama Abô. [...] que é pra não dar doença. As canecas que ele toma têm que ser individual, o prato também e devem ser muito bem lavados, escaldados, colocado em armários para evitar barata e outras coisas. É toda uma higiene. Antigamente era proibido escovar os dentes. Hoje o ministério da Saúde entrou em acordo com a federação, a federação entrou em acordo com os terreiros e agora o

Yawo tem que escovar os dentes! [...] Antigamente era assim, mas hoje não se faz mais assim. O Yawo tem que comer com a mão, antes de ele ir para o ajéum, que é o almoço, tem que lavar as mãos! Entendeu? Antigamente não lavava as mãos. Depois passava mão no cabelo... Então tem que lavar as mãos (sic) (2012, p. 7).

O entrevistado aponta muitos procedimentos alterados à luz das normas sanitárias, sem que a obediência a estas tenha conduzido à proibição do ritual. A realidade que Barbosa mostra no seu artigo remete ao pensamento de que a mudança cultural é algo que ocorre dentro do sujeito e, para que isto se manifeste, concorrem muitos fatores. Mudar valores, na verdade, é um processo, e é um progresso que está inserido na dinâmica cultural. Mas a questão do fundo é: como esta mudança se opera? Que valores serão incorporados? Como serão incorporados? É tarefa da comunidade discernir isso.

A mudança cultural leva tempo pelo fato do homem se agarrar aos seus valores culturais, a sua forma de estar, um cenário baseado na ideia de Geertz (2008, p, 4) que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assume a cultura como sendo essas teias e suas análises; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado. Nesse contexto, a mudança dos valores culturais, a apropriação de novos valores é um processo que decorrerá seguindo seus contornos de desconstrução social que, durante a vida, foi assimilado e assumido como regra implícita.

A apropriação acima referida, não significa falta de dinamismo cultural, mas admitir que a cultura também é algo enraizado e deve se respeitar o processo de enfrentamento de outros valores. O que Rodney William opõem a Geertz, traz outro lado desse apego dos significados, ao admitir que:

culturas totalmente isoladas são cada vez mais raras. Num contexto globalizado, com meios de comunicação bem difundidos, as trocas de informações e ideias são inevitáveis. Toda cultura é dinâmica e não está livre de conflitos, questionamentos, dúvidas, divergências ou embates, que nem sempre se diluem ou se acomodam de maneira simples, requerendo soluções por vezes sectárias que resultam em demandas nunca antes enfrentadas. É o caso da apropriação cultural (WILLIAM, 2019, p. 19).

Para Moscovici (2010, p.7): “distinguir quais os novos valores que emergem no novo mosaico cultural, [levam a] discernir as relações que cruzam o tecido coletivo, as formas como se constituem as instituições, as modalidades de inserção dos indivíduos e os diferentes

estilos de vida”. Essas relações, e a modalidade de inserção não estão imunes aos esforços de homogeneização, que a indústria cultural e a globalização vão pouco a pouco ensinando, mas é tarefa dos estudos no campo da cultura mostrar as diversidades, garantir que as diferenças sejam respeitadas, como diz Colleyn (2014 p, 45) que “uma das tarefas da Antropologia consiste em mostrar a diversidade das culturas e em reabilitar a diferença, face aos esforços de «homogeneização» de todo tipo”. A necessidade de mais diálogo e interação no sentido de conduzir à alteração de hábitos no decurso da dinâmica cultural, e não interpretar como se seus valores são deformados e que deveriam ser simplesmente abolidos. Coleeyn (2014) critica também esta visão:

Ora os valores não são universais nem absolutos; resultam de exigências próprias das diferentes sociedades. Só julgamos e observamos as realidades culturais «estrangeiras» através das lentes deformadoras da nossa própria cultura. É verdade que não podemos [nos] libertar de um etnocentrismo inevitável, mas podemos fazer um esforço. Já não é admissível que as culturas estrangeiras só nos parecem dignas de consideração (COLEEYN, 2014, p. 41)

Se considerar a cultura como forma de *pensar, sentir e acreditar*, então deve-se olhar para a mudança de valores como resultado de um processo, que leva tempo e que decorre de forma imperceptível. Afirmou Vernimmen (2021, p. 1) que “a ritualização pode ter ajudado a cultura humana a preservar comportamentos que se acreditava que mantinham as pessoas em segurança, até mesmo após terem esquecido o motivo original de um comportamento”. O exemplo disso é o ritual do povo Tsonga, que exalta o papel da mulher nos dizeres de Chiziane:

Recorrem à mulher porque reconhecem nela a fertilidade e a sobrevivência do mundo. No mbelele, elas correm nuas debaixo do sol abrasante, revolvendo sepulturas, purificando a terra, gritando, cantando para que as nuvens escutem. Só a nudez da mulher é que quebra o silêncio dos deuses e das nuvens porque ela é a mãe do universo (CHIZIANE, 2016, p. 10).

Assim, esses relatos levam a interpretar que os rituais são carregados de significados e constituem uma forma de expressar, bem como interagir com o meio. A ideia de que o ritual da *Pitakhufa* constitui um perigo à saúde pública abre novas interpretações e olhares sobre esta prática cultural na comunidade moçambicana.

CAPÍTULO 3. *PITAKHUFU*: IDENTIDADE E REPRESENTAÇÃO

3.1 O *PITAKHUFU*: reflexão teórica

O *Pitakhufa* é uma forma de expressão da cultura moçambicana, dos Sena, e, ao analisá-lo como elemento que constrói a identidade cultural, é imprescindível compreendê-lo tendo em conta os elementos que nos levam a identificar, comparar a importância deste rito em diferentes gerações. Por outro lado, se os ritos renovam a cultura tal como afirma Silva (2000, p. 39), então esta prática deve ser difundida por meio de atos expressivos. Um dos exemplos encontra-se nos dizeres de Lobar, S. L.; Youngblut, J. M.; Brooten, D.

A pervasive theme was that beliefs about the soul of the deceased lead families to perform rituals and ceremonies that foster passage to God, the “light,” or into another life. The stronger their beliefs, the more dedicated the families of the deceased are in completing the rituals and ceremonies in the way dictated by their religion or culture¹² (LOBAR; YOUNGBLUT; BROOTEN, 2006, p. 48).

Em decorrência de mudanças culturais, é necessária a renovação e integração constante dos novos elementos que a compõem, porém, essa renovação nem sempre implica a negação integral dos valores anteriores, mas a incorporação de novas práticas e a adaptação aos que já existem, para a transformação paulatina.

Os rituais são caracterizados por uma configuração que abrange um espaço temporal específico, envolvendo objetos, discursos, expressões, narrações, todos dotados de um sistema de linguagem, de comportamentos específicos e de signos emblemáticos cujo sentido constitui um dos bens comuns de um grupo. A transmissão e respectiva reprodução, de geração em geração, faz-se pelas vias puramente naturais e por meio da repetição. Sem a repetição das experiências, muitos significados podem ser esquecidos no decorrer do tempo.

Cossa (2019, p. 14), referindo-se ao mundo dos mortos, dos antepassados, como “invisível” argumenta que “[este mundo] está povoado de espíritos, gênios e antepassados de diferentes modalidades”. Por não esclarecer a sua identidade, sugere o autor, que se cometeram erros ao descrevê-los ou arbitrariamente se estabeleceram diversos e estratificados panteões. Mas os espíritos, gênios e antepassados nunca usurpam o lugar de Deus, mesmo que

12 Um tema difundido era que as crenças sobre a alma dos falecidos levam as famílias a realizar rituais e cerimônias que promovem a passagem para Deus, a “luz”, ou para outra vida. Quanto mais fortes forem as suas crenças, mais dedicadas serão as famílias dos falecidos a completar os rituais e cerimônias da forma ditada pela sua religião ou cultura.

pela participação ocupem um lugar preponderante. Os Sena os situam como intermediários entre a divindade e os vivos. Assim sendo, o *Pitakhufa*, ora em discussão, enquadra-se como um rito que aproxima os vivos das divindades.

É um ritual que consiste em uma relação sexual, sem uso de preservativos, da viúva com o irmão de seu marido, ou com um parente mais próximo, ou alguém alugado, ou o viúvo com outra mulher (prática mais comum). Visa a purificação para afastar os azares que vêm dos maus espíritos, dado que o encontro da pessoa com o seu parceiro em vida, também era marcado por uma comunhão espiritual, por isso, no campo espiritual se não despedir com o parceiro, acredita-se que este gesto levará a revolta deste e todos os antepassados protetores. Na sua essência, os ritos são fenômenos sociais peculiares, diferentes de qualquer outro. No caso de *Pitakhufa*, configura uma purgação da mulher/homem viúva (o) por meio do sofrimento do corpo e perda dos bens, da casa e como forma de restituição do lobolo. O ritual, marcadamente patriarcal, tem duração de seis a sete dias consecutivos.

É importante, nesta abordagem, falar de identidade sem levar o conceito da palavra ao pé da letra. Ora, quando se trata da identidade de um povo, os indivíduos têm uma certa homogeneidade cultural em muitos aspectos, partilhando assim as mesmas crenças, conhecimentos, técnicas, habilidades, língua e comportamento. Isto impele a se referir que a identidade mexe com o sentimento e a forma de ser e estar, essas dimensões verificam-se em grupo social bem como no contexto em que ela está inserida no momento que se observa. Taylor (2000, p 78 apud CHARLES, 2000, p. 241), refere que todo ser humano por si só se apresenta carregado de crenças e valores peculiares; que o identificam como ser, grupo e nação.

No caso concreto de *Pitakhufa*, este traço é um valor entre os Sena que o carregam em seu caráter e se identificam em qualquer ponto de Moçambique em que se encontram, apesar de que em certos contextos, constitua objeto de controvérsias. Na mesma senda, Castoriadis citado por Arruda acrescenta:

Cada sociedade escolhe seu simbolismo, o que não pode ser explicado apenas pelas coerções do real e do racional, e as significações imaginárias têm o papel de responder às indagações a respeito da identidade coletiva. [...] é no fazer de cada coletividade que surge a resposta àquelas indagações, e este fazer social estabelece o trânsito de ideias e práticas entre segmentos diversos (ARRUDA, 1998, p. 18).

Aprende-se aqui, um pouco mais sobre a essência da simbologia presente nos ritos, que estão ligados ao atendimento das necessidades vitais, porém atrelado a identidade de cada

um, por isso, é importante compreender o firmamento da identidade do indivíduo ou nação. A identidade de um indivíduo é única, não obstante, ela se distingue da identidade nacional pelo fato da primeira ser uma parte que compõem a nação, e a segunda ser o somatório de valores culturais resultante da vivência de todos, que, apesar de incluir as diferenças regionais e peculiaridades grupais, é passível de ser caracterizado primeiro como um traço que permita a definição de um perfil diversificado, território, instituições, língua, costumes, religiões e história; e, segundo, por definir as regras fundamentais que se circunscrevem a um determinado grupo, que tem em comum certos traços culturais.

As identidades, apesar de serem distintas e de estarem interpenetradas, em algum momento ou lugar, manifestam-se de acordo com as circunstâncias, enquanto característica do sujeito cultural nos seus aspectos: social, individual, político, cultural, enfim, nas mais diversas facetas que elas representam, mas que, na última instância, constituem o grupo de indivíduos de uma forma geral.

As representações no contexto da comunidade Sena podem variar de acordo com a forma como as pessoas relacionam-se. Sendo que toda comunidade tem consigo uma estrutura, há uma necessidade de garantir uma coesão e por detrás desta coesão, existem as normas e valores. E neste quadro, a representação é para que as pessoas portadoras de certa identidade se sintam membros pertencentes a um relativo grupo. A ideia avançada sobre a sua essência, leva-nos a afirmar que ela e a respectiva identidade se formam por meio da categoria social em que um determinado grupo se identifica.

As realidades como idioma, crença, religião e tradição são coletivas, mas cada um se identifica com estas representações e as respeita. A esse propósito, afirmou Machado (2003, p.56) que, através delas, o indivíduo detém um sentimento de pertença a um determinado grupo, age e pensa consoante tais princípios e isso fá-lo sentir seguro, pois o significado das relações que existe entre os membros do grupo é baseado em laços que os une por um determinado propósito. É neste contexto que sendo o *Pitakhufa* um traço de identidade, cada Sena se representa através dela, ainda que não pratique, mas reconhece que tal prática é um hábito no povo do qual ele é oriundo.

2.3 Ritos de purificação *Pitakhufa*

Em Moçambique, as comunidades cultuam os seus ancestrais, isso faz com que a purificação seja interpretada de diferentes formas, de acordo com o contexto e os diferentes

grupos. Mas, no geral, a purificação marca a passagem de um estágio para o outro. Importa lembrar que o termo purificação significa tornar ou tornar-se puro, libertar ou libertar-se de impurezas ou substâncias impuras, ato ou efeito de purificar. Outro significado é definido por Hutchings, ao afirmar que a purificação é “a physical process, implying the removal of dirt or sources of infection, or by a symbolic moral and spiritual process, implying the elimination of faults or sin and a healing or restoration of wholeness to the victim or repentant perpetrator¹³(2007, p. 189-217)”. Este entendimento pressupõe que, no momento anterior à purificação, algo teria tornado a pessoa impura.

Em virtude disto, as diversas cerimônias de purificação têm como intenção livrar o indivíduo de algo e reintegrá-lo à convivência saudável com os demais membros da sua comunidade. O ritual de purificação pode ser encarado de três formas: reabilitação, reintegração e reconciliação, em suma, é uma lavagem. Para melhor compreender a situação, há que partir do pressuposto de que, para se realizar a purificação, o que importa é que os indivíduos tenham fé e compartilhem essa crença. Uma crença confirmada, pelos costumes semelhantes, enfatiza que esta representa um conjunto de indivíduos que afirmam ter traços culturais comuns, distinguindo-se, assim, de outros grupos culturais (SILVA e SILVA, 2006, p. 1).

A prática de ritos de purificação ainda é uma antiguidade imemorial em Moçambique e o termo purificação nas línguas locais se diferencia de um povo para o outro. Um dos exemplos citado por Cabral (2005, p 46), sobre a purificação da viúva em Moçambique, em que se encontra diferentes termos, como: *Pitakhufa*, usado pelos povos Sena no centro de Moçambique; *kutxinga*¹⁴, usado pelos *Vatsua* no sul de Moçambique; e *Epuko*¹⁵, usado entre os *Macuas* na região norte de Moçambique. Mas existem ritos de purificação que não passam por envolvimento sexual, tais como o ritual de reintegração, o ritual de purificação espiritual *kuhlapsa*. Outro exemplo de purificação pode-se encontrar na obra de Mbiti (1970), ao falar sobre os *Shonas*, entre os quais há a purificação da mãe antes de atribuir nome ao filho:

When the naming has been performed, the parents perform a ritual sexual intercourse that night. This ritual is the seal of the child's separation from the spirits and the living-dead, and its integration into the company of human

13 Isso pode ser um processo físico, implicando a remoção de sujeira ou fontes de infecção, ou por um processo moral e espiritual simbólico, implicando a eliminação de falhas ou pecado e uma cura ou restauração de integralidade para a vítima ou arrependido perpetrador.

¹⁴ Ver Ponso 2018

¹⁵ Ver Mungoi 2010

beings. Names are chosen by women who have had children, and most of them have meanings¹⁶ (MBITI, 1970, p. 156).

O trabalho realizado por Granjo mostra que os ritos estão ligados a questões de “perigo, saúde e infortúnio” (2007, p.125), e que a comunidade deve se submeter a rituais, dada a preocupação que estes têm com as referidas questões e o sentimento de pertença ao povo. Necessidades de purificação devido a perigos de contaminação de doenças e infortúnios de origem espiritual também são relatadas na obra de Hutchings (2007, p. 189-217) a respeito dos *Zulu* e *Xhosa*, tendo como justificativa:

In Zulu culture, pollution is viewed as a mystical force that weakens resistance to disease and creates conditions of bad luck and misfortune which are perceived as part of the physical and social environment [...] Environmental factors include evil spirits and sorcerers or witches and would include items of witchcraft known *asumeqo*, which, various informants have told me, are likely to have been left in the pathways of innocent people who have become polluted when they have failed to 'step over' them.¹⁷ (HUTCHINGS, 2007, p. 190-191)

A concepção de coexistência temporal entre os mortos e os vivos não se faz sentir apenas em Moçambique e na África Austral, mas também em outras partes, como será visto ao longo desta abordagem, mas centrar-se-á, especificamente, na comunidade Sena, em que, quando ocorre uma tragédia na família, automaticamente, os membros entram num estágio intersticial, de puros aos impuros. Ao terminar a resolução por meio da purificação, a família deve ser resgatada à vida dos membros puros ou por outra ao mundo normal, daí a solidariedade por meio de rito de purificação. Com o rito *Pitakhufa*, a organização social da comunidade se familiariza em torno das obrigações que estes têm para com os ancestrais. A obediência aos ancestrais, por meio do ritual, não apenas os leva à purificação, e, sim à perpétua ligação e identidade dos Sena, bem como à renovação do ciclo de vida.

Muitos estudos etnográficos mostram que existe uma relação entre os vivos e os mortos ao longo do tempo e nas diversas sociedades humanas. Baldus (1937, p.22), referindo-

16 Quando a nomeação foi realizada, os pais realizam uma relação sexual ritual naquela noite. Este ritual é o selo da separação da criança dos espíritos e dos mortos-vivos, e sua integração na companhia dos seres humanos. Os nomes são escolhidos por mulheres que tiveram filhos, e a maioria deles tem significados.

17 Na cultura Zulu, a poluição é vista como uma força mística que enfraquece a resistência à doença e cria condições de má sorte e infortúnio que são percebidas como parte do ambiente físico e social. Fatores ambientais incluem espíritos malignos e feiticeiros ou bruxas e incluiriam itens de bruxaria conhecidos como *umeqo*, que, vários informantes me disseram, foram provavelmente deixados nos caminhos de pessoas inocentes que ficaram poluídas quando

se aos Kaingang (Brasil), afirmou que “deve-se apontar o culto aos mortos como a base da expressão mais forte da cultura espiritual porque o poder sobrenatural dos mortos tornou-se, [...], mais do que qualquer coisa, um acontecimento místico e, por isso, objeto de crença”. E.B. Tylor, na obra *Primitive Culture (1871)*, contribuiu para o animismo na época, ao trazer a superfície a concepção do homem primitivo, de que tudo era dotado de uma alma, e essa crença, fundamental e universal, não só explicaria o culto dos mortos e dos antepassados, mas também o nascimento dos deuses.

A ligação entre os mortos e os vivos pode ser interpretada nos dizeres de Vieira, nos seguintes termos

Um dos motivos pelo qual o mito procura o efeito da natureza é o fato de ligar os homens a fenômenos sobrenaturais, a fim de promover a preservação humana. O apelo ao sobrenatural constitui uma das mais recorrentes [formas] de explicação contida na narrativa mítica, pois somente o sobrenatural oferece a certeza de que não há ruptura entre o mundo dos vivos e dos mortos (VIEIRA, 2012, p. 96).

Nesta crença, entende-se por que é que o homem que se identifica com os costumes africanos vê-se em permanente comunicação com os seus ancestrais por meio de diversos rituais, que são entendidos como práticas de herança e adequação ao paradigma social comunitário com os espíritos dos mortos.

Analisando estes autores, percebe-se também que a morte é a contraparte da vida ou uma parte indissociável dela, pois, nesta linha de pensamento, o mundo dos mortos não passa nada mais que outra aldeia, que se encontra em outra dimensão com relação àquela dos vivos. A morte é entendida como apenas uma passagem para o outro mundo, e estando em dimensões diferentes, isto não implica que o referido parente não possa se comunicar com os outros, que se encontram no mundo dos vivos, “a morte não cessa a existência nem tampouco, a remete para qualquer outro mundo (GRANJO, 2009, p. 9; JÚNIOR et al., 2014, p. 12)”. Esta realidade é mais detalhada nos seguintes termos:

[...] seja pressuposto que toda a gente tem uma parte espiritual que sobrevive à sua morte e se mantém na Terra, protegendo e corrigindo os seus descendentes, só alguns desses “restos” espirituais adquirem poderes excepcionais, em resultado do estatuto, ações ou excepcional força espiritual que tiveram em vida, ou devido a circunstâncias negativas na sua morte. Só esses são, em sentido estrito, espíritos (GRANJO, 2009, p 9).

Os Sena provavelmente concebem a morte mais do que um fim, uma mudança de estado. Chorar pelo parente morto parece um ato de acusá-lo de abandonado e ir para a outra parte como se a morte fosse um ato voluntário. Mesmo durante o choro, é frequente ouvir em língua local, os parentes fazendo perguntas ao falecido (a causa da morte e que fazer diante da situação).

No caso de Moçambique, a relação entre os vivos e os mortos é bem destacada nos trabalhos de Junod (1912), Polanah (1986), Marlin (2001), Honwana (2002), Igreja (2007), Granjo (2009), e mais recentemente nos trabalhos de Schuetz (2010) e Jacobs (2010), explicados sob diferentes hipóteses e teorias. Na íntegra, estes estudos centraram os seus argumentos na análise da possessão espiritual, associando-a com aspectos de aquisição de conhecimento (curas, rituais de limpeza etc.) e de acesso ao poder (capacidade individual de ação, controle social, dominação).

É neste quadro, que se desenvolve a relação acentuada entre os vivos e os ancestrais, que as diversas sociedades desenvolveram formas específicas de se comunicar e estabelecer harmonia com este mundo, em particular, os diversos ritos praticados neste contexto são bem-vindos desde que estabilizem a situação de infortúnios enfrentados no dia a dia. A crença dos seus praticantes é tão forte, que não se desfaz dela facilmente, mesmo diante de ensinamentos provenientes de outras experiências como o caso das recomendações sanitárias aos poucos disseminados com a difusão da ciência, criando assim uma resistência em respeitar o mundo espiritual, independentemente do nível e status social.

Para quem terá sido educado no contexto cultural do local em estudo e outros países que tenham crenças similares, tal conduta pode parecer absurda, mas é comum para muitos Sena, diante de uma ameaça ou infortúnio, consultarem o mundo espiritual, pois a crença é grande e em certos casos, traz a solução pretendida. Casos que provam a situação acima descrita são as cerimônias que tem sido praticada nas comunidades pedindo aos espíritos a chuva, o recrudescimento de acidentes em certas rodovias, a infertilidade, sucesso profissional, o sucesso nas obras públicas e mais.

Em Moçambique, após mais de uma década ininterrupta de conflito armado, criou-se um considerável potencial de ‘contaminação espiritual’ do meio ambiente, onde é generalizada a interpretação de doenças a partir da contaminação pelo meio. O espírito responsável por esta contaminação é denominado *mpfhukwa*¹⁸, o tão temido fenômeno de

ressuscitação dos espíritos que atormentam os vivos, como interpreta Honwana, (2002, p.149), conferindo maior impacto dos mortos no mundo dos vivos. Junod (1944, p.151), referiu-se que, quando a morte atinge uma família, “existe uma maldição ou impureza perigosa que contamina os objetos e tais devem ser purificados por aspensão [a mesma impureza] também afeta a aldeia (vida coletiva)”.

A abordagem antropológica referenciada pelo Kopytoff (2012, p. 246) refere que os mortos pertencem àquilo que se chama de ‘mundo sobrenatural’. Tais efeitos vão desde poder de atribuir benfeitorias, punir os vivos com doenças, e que eles podem ter poderes ‘sobrenaturais’. Essas crenças sobre os mortos são culturalmente aceitáveis e parece apropriado que esses mortos tenham um ‘culto’.

Os membros já mortos da linhagem, no seu conjunto¹⁹, são convocados em momentos de crise (tais como uma doença grave ou uma série de infortúnios) e esse chamamento se materializa por meio de um culto. A respeito desta convocação, estudos como de Bagnol (2008, p. 1), já apontavam o “restabelecimento da harmonia social, a comunicação entre os vivos e os seus antepassados” como a razão da prática do ritual do lobolo. Até hoje, os dotes entregues à família, na cerimônia de lobolo, são apresentados após a cerimônia aos espíritos da família, sinônimo de informar aos ancestrais que a filha sairá de casa pelo casamento e passará a servir a outra família.

Desde a luta pela independência, e, posteriormente, à guerra civil dos 16 anos, que culminou com a introdução do multipartidarismo, o povo Sena se espalhou pela região, pois uns tiveram que se refugiar em países vizinhos e outros rumaram para os grandes centros urbanos. Esses movimentos não contribuíram apenas para a transmissão dos seus valores, mas também para a assimilação de novos valores culturais que vão se incorporando à sua cosmogonia e crenças.

À semelhança de muitos povos, os Sena já vinham praticando diversos ritos de purificação, apesar de estes entrarem em choque com os valores aceites pela autoridade colonial, o que é notório sempre que pessoas de origem e culturas diferentes tendem a conviver no mesmo espaço. Neste choque, naturalmente algumas práticas continuam vivas e outras se perdem, e, no contexto que se faz o estudo, os rituais “sobreviveram” e continuaram vivos, mesmo com as diferentes formas de imposição colonial.

¹⁹Os mais velhos tanto os demais que em vida eram novos, mas passaram a ancestrais após a morte

Trata-se de ritos como Pita-madzwade²⁰, Pita-moto²¹, Pita-mbepo²². O *Pitakhufa*, pela forma e pelo propósito, assemelha-se a um ritual de passagem, pois proporciona a saída de um estado (o da morte) avesso à convivência social, para um estado de aceitação. É um ritual de reequilíbrio social, espaço de cura física e simbólica, domínio de reabilitação, reconstrução identitária, reintegração e reconciliação. Algumas observações sobre o *Pitakhufa* podem ser encontradas em Funnel (2004), Barnes & Funnel (2005) e em Kiso (2012).

Os rituais praticados integram o sistema das relações entre os praticantes e um ser no qual se considera superior, provedor de um bem inalcançável pelo homem, sem que haja sacrifício por um lado, e, por outro, é um pressuposto para encarar, analisar e descrever o comportamento que perfaz a cultura da comunidade na qual os rituais são praticados. Partindo dessa percepção, a prática de purificação encontra explicações na crença de que, após a morte, há possibilidade de atrair infortúnios para a família, se os demais entes queridos não passarem pela purificação. Assim, de modo a evitar a fúria dos ancestrais, todas as normas são aceites por unanimidade e transmitidas de geração em geração, seguindo fielmente os costumes da comunidade. Este foi e ainda é o alicerce e ponto de motivação de muitos rituais, incluindo o *Pitakhufa*.

A ideia acima tende a mostrar uma espécie de sacrifício e a respeito disso Kopytoff (2012, p.13), refere que “os mortos pertencem àquilo que chamamos de ‘mundo sobrenatural’”. Assim sendo, não se pode dirigir a eles naturalmente ou sem nenhum sacrifício. A facilidade que as comunidades têm em aceitar esta prática não se equipara a outras e em estudos feitos na sociedade moçambicana, não se encontram questionamentos sobre a razão que leva as pessoas a crerem que os mortos, inclusive os ‘ancestrais’, são capazes de feitos extraordinários, que eles podem atribuir benfazejos ‘misticamente’, punir os vivos com doenças, poderes ‘sobrenaturais’. Porém, essas crenças sobre os mortos são culturalmente aceitáveis para alguns e para outros parece inadequado que esses mortos tenham um ‘culto’.

O espírito dos membros que já morreram na linhagem paterna, tem tido muita relevância nestes ritos (os mais velhos tanto os demais que em vida eram novos, mas passaram a ancestrais, após a morte) pois são convocados em momentos de crise (tais como

20 Um ritual para fortificação e purificação do recém-nascido.

21 Em caso de incêndio numa aldeia ou se uma palhota arde e os donos não estão presentes, os membros que, por caridade vão lá debelar, os donos da casa vêm fazer o pitamoto ou terceiras pessoas, caso a família recomende a alguém pagar por este serviço. Os que se solidarizaram vão naquela casa e pegam farelo e vêm proferir algumas palavras de despedida e, naquela noite, os proprietários fazem o pitamoto.

22 A purificação que se faz quando a mulher tem aborto.

uma doença grave ou uma série de infortúnios). Esse chamamento se materializa por meio de um culto, orientado pelo parente mais velho presente, representando a linhagem.

3.2 A solidariedade nos rituais

O conceito de representação social e a solidariedade vem sendo tema de debate na Sociologia, Psicologia e Antropologia desde as obras de Karl Marx, Durkheim e Lévy-Bruhl, porém a visão destes autores sobre o tema é objeto de revisão em novos estudos, de modo a torná-los mais abrangentes e isto deve ser o que está na origem de teorias de representação social de Max Weber e Serge Moscovici.

É necessário considerar que a teoria das representações sociais não nasce apenas das discussões da Sociologia ou da Psicologia Social, mas de um conjunto de contribuições filosóficas, antropológicas, sociológicas, psicológicas que, ao longo dos processos históricos, foram indispensáveis para corroborar ou refutar tais teorias. Uma vez que as Representações Sociais constituem chave para a compreensão das relações sociais na atualidade, para não se desviar na discussão das teorias, é importante compreender a natureza das representações sociais para posteriormente relacionar o *Pitakhufa* como um ato solidário nas comunidades Sena.

No olhar de Moscovici (2002 apud Santos e Dias 2015, p. 175), as representações não são apenas fatos sociais coletivos, mas relações construídas nas interações dos sujeitos. Assim sendo, pode-se considerar que as representações sociais são conhecimentos práticos, que se desenvolvem nas relações do senso comum, formadas pelo conjunto de ideias da vida quotidiana, construída nas relações estabelecidas entre sujeitos ou grupos. Portanto, na concepção de Moscovici, a representação social não é construída apenas pela vontade da coletividade, como defendia Durkheim (2007), mas pelas relações individuais e coletivas.

Na ruptura de conceito trazida pelo Moscovici (2002, p. 43), encontra-se novo horizonte das representações sociais servindo de suporte para interpretar a razão pela qual os ritos, em particular a prática do *Pitakhufa*, perpetuam-se na comunidade Sena. Este rito está presente nas relações individuais dos sujeitos da comunidade e nele veicula, construindo, elementos que caracterizam as relações coletivas dela. Sendo mais específicos, os Sena se identificam pelo ritual em estudo, e outros que não se faz menção aqui por não constituírem foco da pesquisa, o que torna este rito um fato social, se atentar ao conceito de Durkheim (2007, p.78) acima citado.

Se partir do pensamento que há uma coerção exterior exercida sobre os indivíduos para praticarem o *Pitakhufa*, isto, por um lado, é sinônimo de haver sanções legais ou espontâneas que o indivíduo está sujeito caso não pratique e, por outro, existe uma vontade coletiva que está acima da individual. Aqui se encontra a razão da união no momento da manifestação desta e demais práticas culturais, bem como o motivo de ter que se solidarizar com o próximo nas circunstâncias em que precisa, o que mostra a união. Na coletividade, o que conta é o bem de todos, daí que os esforços individuais tendem a concretizar este intento.

Por isso, cada um representa a coletividade onde estiver e a natureza desta coletividade é carregada por cada elemento. Em relação a tal, os movimentos sociais constituem distintas formas da população de se organizar e expressar suas necessidades através de ações coletivas de caráter sociopolítico e cultural. Contudo, para que o indivíduo pertença ao grupo é necessário conhecer os motivos, valores defendidos pelo movimento social, para ter como objetivo a transformação. E na perspectiva de Krohling:

As pessoas passam a se reconhecer como partícipes de situações semelhantes, a partir de carências e problemas vividos em comum. Mas não se trata de uma linearidade, conservando a sua capacidade de discernimento e suas identidades. É uma igualdade com diferenças e com pluralismo, mas de envolvimento nos movimentos e nos seus mecanismos de poder (KROHLING, 1999, p.60).

Na convivência entre os membros do grupo Sena, as regras jurídicas não têm tanto poder, tal como as consuetudinárias, pois “através da possessão pelos espíritos os indivíduos acedem ao conhecimento esotérico que, por seu turno, lhes confere poder” Honwana (2002, p.35), então tudo se faz para manter este estado de união, atração e conseqüentemente a solidariedade social partindo da consciência de cada um, o que faz de *Pitakhufa* uma consciência coletiva.

A solidariedade social, quando forte entre os homens, coloca-os reciprocamente em contínuo contacto, relacionando-se constantemente. Assim, quanto mais os membros da sociedade são solidários, mais se mantêm relações uns com os outros, em contrário, suas relações e dependência seria menor. A solidariedade entre as comunidades é atribuída às relações de parentesco nuclear e da família alargada (DOMINGOS, 2011, p. 3). Na mesma linha de pensamento, o autor aponta que a essência cultural africana, considera que todos os homens constituem uma única irmandade/humanidade – em que cada um é membro

integrante da família humana estendida. Este constitui o fundamento dos valores da hospitalidade e solidariedade africana.

3.3 Contexto e razões da prática rito de purificação *Pitakhufa*

Desde tempos imemoriais, os povos cultuavam suas deidades, sejam elas os seus ancestrais ou outras entidades divinas, por meio de diferentes ritos e a purificação é apenas um dos diversos rituais que compõem um conjunto de símbolos e manifestações com interpretações polissêmicas, por exemplo, no cristianismo o batismo é uma espécie de purificação. Partindo do conceito de purificação, as diversas cerimônias desta, visam reintegrar o indivíduo à convivência saudável com os demais membros da comunidade. Assim, o ritual de purificação *Pitakhufa*, pode ser encarado em três vertentes: reabilitação, reintegração e reconciliação, em suma é uma lavagem no sentido espiritual.

Para melhor compreender os ritos, não importa se os indivíduos realmente descendem da mesma comunidade original: o que é imprescindível é que os membros desta compartilhem a crença de forma unânime. Uma crença confirmada pelos costumes, também confirma a existência de um grupo coeso e com uma identidade cultural, enfatizando o que representa um conjunto de traços culturais comuns, distinguindo-se, assim, de outros grupos culturais (SILVA & SILVA, 2006, p.1). Neste sentido, vale a pena lembrar que o sentimento de pertença a um grupo, passa pela consciência dos seus membros a esse grupo específico e pelo valor que essa pertença gera neles (TAJFEL, 1978, p. 64). Nos grupos sociais, os membros ligam-se por regras formais, institucionais e por características de comportamento que lhes conferem consistência e persistência no tempo.

Apesar dos exemplos mencionados envolverem procedimentos sexuais, existem ritos de purificação que não passam por envolvimento sexual (ver item 2.3) e que membros do daquele Povo devem se submeter a rituais dada a preocupação que estes têm com as referidas questões e o sentimento de pertença.

Podem ser encontrados em outros contextos a necessidade de purificação, como é encontrado na Bíblia, no Velho Testamento, no livro de Salmos 51²³ e no Novo Testamento,

²³Exemplo de uma necessidade humana básica para purificação ou perdão para sobreviver e continuar com aqueles que a vida chama. Ela refere-se à necessidade de Davi de ser limpo do estado do pecado após adultério com Batseba, de modo que ele seria salvo, não só da morte, mas também para reconstruir os muros de Jerusalém após o exílio.

no Livro de Mateus; o perdão pelos pecados por meio de sacrifício de um animal (Velho Testamento) e o batismo (Novo Testamento). Em contextos em que o ser humano não está em paz espiritualmente, seja por ato voluntário ou involuntário, aí, há uma necessidade de purificação.

A presença de relações sexuais em ritos para alcançar a misericórdia dos ancestrais parece estar presente desde os primórdios das diversas sociedades. Por exemplo, na Mesopotâmia, na adoração a deusa Inna, o ato sexual era uma forma de se entrar na presença do sagrado. A respeito de atos sexuais nos ritos, Eliade afirma que

A sexualidade sempre foi uma função polivalente, cuja valência primeira seria sua função cosmogônica e que traduzir uma situação psíquica em termos sexuais não seria depreciá-la, pois exceto para nosso mundo moderno, “a sexualidade foi sempre e em toda parte uma hierofania e o ato sexual, um ato integral (também um meio de reconhecimento (ELIADE, 2002, p.10).

No seio do povo Sena, onde a prática de *Pitakhufa* é uma realidade, os anciãos orientam e supervisionam sua prática, em forma de culto, para garantir a estabilidade e a coesão dentro do parentesco em casos de infortúnios, e isto ocorre com os demais ritos. Por exemplo, o culto a deusa de fertilidade e produção, remete a prática de relações sexuais e, segundo Dupla, estes atos:

[...] formatam maneiras de ser de indivíduos e do grupo, produzem identidades, normas comportamentais ideologicamente aceitas e adaptadas em contextos distintos. Acreditamos, portanto, que o mito é uma produção cultural, fruto da atividade humana, ligado a sua realidade sociocultural e temporal (DUPLA, 2022, p. 43).

A prática de *Pitakhufa*, remete à exaltação dos ancestrais, tendo em conta que estes interferem na vida dos seres vivos. Uma vez que a origem de um determinado indivíduo é a marca exclusivamente identitária do mesmo sujeito, o ritual fortalece a união no Povo Sena e a riqueza dos líderes linhageiros e, desde o período pré-colonial, isto pode se medir na capacidade de se relacionar com mais pessoas.

A concepção de coexistência temporal entre os mortos e os vivos não se faz sentir apenas na África austral, mas também em outras partes como se pode ver ao longo deste trabalho. Entre o Povo Sena, quando ocorre uma tragédia na família, automaticamente os membros desta entram num estágio intersticial entre os estágios de puros e impuros. Ao

terminar a resolução, a vida dos membros desta família deve ser resgatada para o mundo normal, daí, a solidariedade por meio de rito de purificação.

Com o rito *Pitakhufa*, a organização social do povo em estudo, segue sendo feita em torno das obrigações que estes têm para com os ancestrais. Garantiu-nos Honwana (2002, p.26) referindo-se ao sul de Moçambique, mas aplicável aqui, que “apesar das tentativas de eliminação, a posse pelos espíritos [e práticas que manifestam essa] continuam bem vivas na comunidade”. A obediência aos ancestrais, por meio do ritual, não apenas representa a cultura, mas a perpetua, bem como a renovação do ciclo de vida. Aliás, a obediência ao ritual é feita cegamente, pois na relação com os espíritos, cinge-se o “poder e conhecimento.” Isto é, eles é que determinam o que deve ser feito (conhecimento) e proporcionar bem-estar ao possuído (poder). Então, os anciãos da comunidade, em última instância, não determinam o ritual a proceder, são apenas intermediários no processo.

3.3.1 Motivação para a prática dos rituais *Pitakhufa*

O ritual de purificação *Pitakhufa*, têm lugar depois que ocorre a morte do ente querido (seja marido, esposa, filho). Machirica (2015), Matias (2012) e Vicente (2013), entre outros, apontam que as razões que estão na gênese desta prática não são consensuais, mas referem-se que derivam da necessidade de se proceder à “limpeza” do cônjuge vivo (a) por se crer que a morte o (a) conspurca.

A referida limpeza é no campo espiritual e sua prática consensual é vista pelos praticantes como necessária. Casos em que não há consenso sobre a sua prática, isto gera implicações tanto para o viúvo ou a viúva como adiante se explica. Estavela e Seidl (2015, p 23-32), evidenciam que o ritual *Pitakhufa* é uma prática à qual a mulher não pode furtar-se sob pena de poder adoecer (uma punição), em primeiro; e, em segundo, perder os bens que juntou com o falecido marido retirados pelos familiares deste, alegando incumprimento da tradição, entre outras variando de família para outra (julgamento).

O homem enlutado, não pode ter nova relação antes de passar pelo ritual, e nem deixar que a esposa da segunda relação toque nos bens da casa onde teria habitado com a antiga, mas como se descreve no próximo capítulo, não lhe são retirados os bens.

Ademais, estudos efetuados por Gaspar (2010) sobre as tradições “Vachopi” ou “Cicopi” no Sul de Moçambique mostra uma situação em que a não prática do ritual, ainda que não seja o rito em estudo, há ocorrência de impactos negativos, quando se refere, “se alguém violar as regras culturais da sua comunidade e se o faz propositadamente, pode ser

renegado” (2010, p.43). Mas, se ocorrer por motivos de força maior e aceitáveis na comunidade, ou inconscientemente, tal violação pode não ser nefasta desde que se recorra a um ancião para se justificar e ele orientar outros procedimentos que suavize o sucedido.

As diversas formas de coerção pela inobservância de um ritual também são referenciadas por Cossa ao referir que “por mais que as mães e pais não queiram enviar suas filhas para os ritos, há uma pressão social enorme, envolvendo prestígio, competição e solidariedade entre os membros do grupo étnico que levam as famílias a esta tomada de decisão” (2014, p. 138). Tal raciocínio pode ser aplicado ao que se passa em relação ao ritual aqui em estudo.

Os males, tais como doenças graves, desgraças e outras ocorrências severas são resultados da violação das regras e rituais, na percepção das comunidades, pelo fato de provocarem a ira dos antepassados (GASPAR, 2010; MONTEIRO, 2014). Isto pode ser entendido, por um lado, que a negação do indivíduo pelo seu grupo social é um castigo, uma vez que é no grupo social que reside o conhecimento profundo dos valores e costumes das origens e, por outro, a negação do indivíduo pelo seu grupo social é um castigo, pois comporta a sobrevivência individual e coletiva. Enfim, a renegação significa a fragilização das bases psicológicas e físicas individuais. Para Honwana (2002, p.28) isso é sucedido porque “[nas situações] em que o diagnóstico do adivinho identifica uma transgressão das normas sociais ou um comportamento incorreto, [exige] uma reparação através da realização de rituais”.

As narrativas orais das comunidades aludidas avançam muitas razões que levam à prática dos rituais de purificação, entre elas, duas podem ser encontradas nas asserções de Machirica (2015), Matias (2012) e Vicente (2013), a saber: a primeira é a crença de que as relações sexuais não protegidas com o irmão do falecido, ou alguém “alugado” pela sua família para se envolver com a viúva, “limpa” o corpo dela, podendo a partir daí levar uma vida normal; a segunda é que o ritual não só ajuda a rechaçar como também mantém afastados azares dos ancestrais da falecida (o) esposa, marido ou outro familiar. A terceira razão pode ser encontrada na obra de Tembe (2013, p. 87-94): a fé de que a ausência desta cerimônia contribui para enfraquecer o sistema imunológico da mulher e do homem, tornando-os vulneráveis a contraírem enfermidades como a tuberculose e outras que levam à morte.

A crença nos ritos é tão profunda e imensurável, pois opera em diferentes níveis, desde o simbólico, o físico e até identitário (MACHIRICA, 2015, MATIAS, 2012, ROSÁRIO, 1989, TEMBE, 2013 e VICENTE, 2013); está no subconsciente de cada membro do povo

Sena, tendo como base que a não prática dos rituais implica a perda de bens materiais e imateriais que juntos perfazem o principal suporte de vida de todos os membros. A comunidade interioriza a crença de que o ritual traz tranquilidade e sossego à família, conduzindo à continuidade dos rituais, bem como o receio de violar as regras da comunidade na qual o indivíduo se insere, conforme Gaspar (2010).

Passador (2011, p. 76) refere que é neste sentido que se consolida a ideia de que a cultura é um elemento poderoso e guia as convicções e o dia a dia da vivência das comunidades. Não obstante, não se pode deixar de lado outros fatores que influenciam e contribuem para a continuidade destes rituais, entre as quais a fraca assimilação de informações sobre as doenças sexualmente transmitidas, dado que o desconhecimento das formas de prevenção pode motivar as pessoas a pautarem por uma conduta sexual que contribua para sua disseminação.

Em síntese, percebe-se a motivação da prática dos rituais de purificação da viúva (o) é o que tem contribuído para a sua continuidade. Apesar de ter-se disseminado alguma informação sobre medidas preventivas, é o sistema de crenças culturais que opera ao nível mais profundo das mentes das pessoas (ROSÁRIO, 1989; TEMBE, 2013), também, ao nível físico e material. Porém, nesta esteira, é necessário perceber até que ponto os mortos se relacionam com os vivos nas comunidades onde se realiza o ritual em análise.

3.5 A questão de gênero no ritual *Pitakhufa*

O conceito de gênero tem sido encarado de forma multifacetado por diversos autores, dentre eles a Judith Butler (2018, p. 24-39), que o conceitua como “significados culturais assumidos pelo corpo assexuado” e, adiante, sustenta que a identidade de gênero é útil à dominação masculina. Quando, em 1990, ela propôs a “performatividade do gênero”, afirmou que gênero é uma construção cultural e que, portanto, não é resultado do sexo nem tão aparentemente fixo como o sexo. Bagnol (2011, p. 46 apud SCOTT 1986, p 28-50) diz que gênero é “um elemento constitutivo das relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos e [significado] das relações de poder” ou “o conjunto de qualidades e comportamentos dos homens e das mulheres esperados pelas suas sociedades”

A diferença sexual (sexualidade) é regulada de forma rígida pela sociedade moçambicana, o que a torna num exemplo de como os mecanismos de poder entre homens e mulheres atuam. Para garantir as regras, existem os “guiões sexuais” na família (progenitores)

e externas a famílias (orientadores(as)) que, muitas vezes, atuam desde os ritos de iniciação, instruindo, como os sujeitos se devem comportar nas suas relações sexuais e preparar o corpo nesta fase da vida. Nesse sentido, a identidade de gênero é construída sob estes ensinamentos que, muitas vezes, não respeitam a vontade do sujeito, mas o espelho dos demais membros daquela sociedade.

Sempre que se fala de gênero, parece estar diante de uma relação, forma de ser que foi sendo construída entre pessoas de sexo diferente. Nessa relação, durante muito tempo, o homem manteve posição de destaque, protagonista, líder e a mulher a função de reprodutora, a que ampara os menores, produz os alimentos e, por último, auxiliar submissa ao marido.

Porém, com a evolução da humanidade, o cenário foi mudando, a mulher foi ganhando espaço de relevo. Mas, se olhar como Foucault (2018) fala da construção da identidade de gênero na sua análise, percebe-se que não existe identidade de gênero construída tendo como base a questão biológica, que determine as diferenças entre homens e mulheres, mas uma base cultural, onde o processo discursivo que determina o gênero, muitas vezes, é algo em construção.

As feministas têm uma explicação mais adequada, mais rica, melhor de modo a viver bem nele, e na relação crítica, reflexiva em relação às próprias práticas de dominação de outros e nas partes desiguais de privilégio e opressão que todas as posições contêm, conforme Donna Haraway (2009; p. 9). Todo conhecimento é um nódulo condensado num campo de poder agonístico, nesta vertente, há muita matéria para se discutir acerca da relação de gênero e seus modelos de construção na sociedade.

Harding (1986, p.18) sugeriu que “gênero tem três dimensões: simbolismo de gênero, a divisão sócio-sexual do trabalho e processos de construção de identidade individual de gênero”. Variações destas dimensões não estão relacionadas a divisões sócio-sexuais do trabalho, mas a uma estratificação sexual e etária. Por outro lado, deveria se esperar relações mediadas entre essas dimensões. As mediações podem se mover por distintos eixos sociais que organizam os símbolos, a prática e a identidade, tal como raça.

Em países da América do Sul, as discussões sobre “mulher”, “mulheres” e “gênero, segundo Joana Pedro (2011, p,5), vieram juntas, principalmente a partir de meados dos anos 1980. Muitas vezes, foram investimentos internacionais na formação de quadros que mais tarde constituíram e atuaram em ONG’s que colocaram à superfície tais discussões. Em

Moçambique, estas discussões são feitas num cenário igual, onde a construção de gênero evolui à luz das discussões e tendências internacionais.

Butler (2018, p.68) tem em vista destruir o sistema binário que opõe natureza (sexo) e cultura (gênero), o eu e o outro, e defende que “o sexo não é dado biologicamente, sobre o qual o gênero é construído”; ao contrário, é apenas um ideal regulativo materializado num corpo por meio de práticas normativas reiteradas. O que se nega agora é que as diferenças marquem o comportamento sexual das pessoas por toda a vida. Na verdade, o que se pede é a desaparecimento da noção de identidade de gênero.

Ao se abordar o ritual em estudo, a luz da diferença entre homens e mulheres, a interpretação vai se distanciar da relevância do gênero que muitas literaturas recomendam nos nossos dias; em função das normas que determinam o papel social atribuído a cada um (homem e à mulher) e às suas identidades sexuais, nesta abordagem, também se encontram muitos aspectos opostos, isto porque culturalmente a questão de gênero nas comunidades moçambicanas é construída, estabelecendo divisão de tarefas e responsabilidades familiares que não esteja em torno da igualdade de capacidades. Porém, no que diz respeito a relação de poder, entre os Sena, o homem aparece numa condição verticalizada, atribuindo papéis bem diferentes entre eles e as mulheres, e em muitas questões, o homem decide sobre o sexo oposto, colocando a mulher abaixo nessa linha de relações de poder. O fato de o homem ter o poder de decisão sobre a mulher é considerado por Signe Arnfred (2011) como um código de conduta e não forma de submissão.

Como acima, foi dito que a sanção por não ter praticado este ritual difere entre mulheres e homens, pois, as relações de poder que se estabelecem na construção da sexualidade, tendem a não estabelecer uma equidade de gênero, mas a superioridade do poder masculino em relação ao feminino. A respeito desse desequilíbrio (CHODOROW, 1978, p. 93 apud MAIA, 2019, p. 4) afirma que é a instituição social da maternidade que produz e incentiva as identidades de gênero associadas ao domínio masculino e à subordinação feminina; adiante, Maia (2019, p. 4) diz que a “teoria de Simone de Beauvoir, visa perceber a pertinência psicológica dos papéis de gênero em identificar o homem como o sujeito (Eu) e a mulher como o objeto (outro)”.

Ora, constata-se que a mulher Sena que se recusa a praticar o ritual, geralmente perde o direito aos bens e é considerada impura para estabelecer relações sólidas com os demais, e não pode preparar uma refeição para outros membros da família, emprestar utensílios, sob o risco de contaminar, com sua impureza, aos demais que estariam sujeitos a doenças. Ainda

podem ser encontradas sanções baseadas em outros fatos tal como nos dizeres de Machava (2016, p.8): “alguns tabus e/ou proibições a serem observadas [são]: não cozinhar e nem salgar a comida; não se sentar perto do pai. Também são aconselhadas a manter sigilo sobre tudo”.

A sanção ocorre de forma diferente entre os homens. Veja um dos relatos que colhi de uma mulher da comunidade Sena:

O homem que não se submeter ao ritual, pode lançar sangue ou desenvolver doenças respiratórias caso venha se envolver com uma mulher na mesma casa que teria convivido com a sua antiga esposa. Mas, ele pode permanecer na casa ou formar outra família longe daí. Os filhos continuam estando sob sua custódia. (informação verbal²⁴).

O espaço da mulher nas comunidades moçambicanas, onde as normas costumeiras têm maior expressão é fundamental, pois é considerado como uma virtude ser provedora de vida, o pilar de casa, produtora da riqueza, bem como a garantia da descendência na família. Em diversos casos a construção cultural dessa virtude faz com que se ignore muitas situações como é o caso reportado no estudo de Bagnol e Mariano (2011) na província de Tete que relata sobre as práticas vaginais como a forma pelo qual se prepara a mulher para satisfazer o seu parceiro.

Por conta de vários fatores culturais e apesar das mulheres terem conhecimento de impacto negativo de práticas vaginais, reportado por autoridade sanitárias (Ginecologistas) e ONGs que atuam na região, elas negam tais suposições e reforçam nos seus argumentos a continuidade da sua prática se justificando: “as mulheres estimam que as diferentes práticas vaginais não tem efeitos negativos sobre a saúde [...] pelo contrário são essências para garantir a sua satisfação sexual dos seus parceiros, ego e seu bem estar” Bagnol e Mariano (2011, p. 72). Esse posicionamento reforça a noção de gênero nessa comunidade.

Cossa diz que “de um modo geral, as relações de gênero em Moçambique são caracterizadas pela posição subordinada das mulheres.” (2014, p. 154), mas André afirma que nos ritos de iniciação as mulheres se impõem “naquele espaço sagrado, só de mulheres para mulheres, ocorriam cantigas e gestos que enalteciam suas “feminilidades”, suas forças, seus posicionamentos ante seu parceiro, seus jogos de querer e não querer, seus poderes de decisão

²⁴ Entrevista concedida por EMACULADA, Randinho. **Entrevista 8.** [Out. 2021]. Chupanga/Marromeu, 2021. Transcrita no Apêndice A desta dissertação.

sem que a voz seja levantada. São sinais inquestionáveis de que a submissão que lhes é atribuída deve ser repensada” (2019, p 240).

Mas, este panorama sobre a mulher africana em geral e moçambicana, em particular, muda se for analisada à luz dos movimentos feministas que encaram a mulher como uma vítima do machismo pelo fato de sofrer diversas restrições. O feminismo defende a uma compreensão material, que abrange a ideia de que pessoas de gêneros distintos são diferentes e que as suas particularidades devem ser levadas em conta na garantia dos seus direitos. Tal como Costa (2005, p. 7) aponta no seu estudo sobre os movimentos feministas no Brasil, que “direitos específicos devem ser construídos para lidar com as especificidades de cada gênero” sobre a vida tanto individual quanto coletivo.

No contexto moçambicano, Loforte (2004, p. 1) falou de programas para introduzir políticas públicas que perspectivam a equidade de gênero nos seus planos e políticas de desenvolvimento, porém, por ser uma construção ocidental, e não estar enraizada na educação costumeira em Moçambique, esta proposta de equidade até hoje é olhada com preconceito. Em outros exemplos, a relação de gênero não tem sido pacífica em Moçambique, sobretudo na sua aceitação, pelo fato de ter outras construções sociais.

Ao comparar às ideias do qual se baseiam os movimentos feministas e sua posição face ao conceito de liberdade da mulher, nota-se uma divergência à realidade acima, enquanto a comunidade moçambicana tem um respeito da mulher face às normas costumeiras. Uma vez que o foco não é comparar, é melhor se empenhar em compreender o valor da mulher sob o olhar do povo em estudo na qual não se estabelece a equidade do gênero. Nela, a mulher é educada a obedecer e servir aos homens, seguindo a ordem familiar (família nuclear), por isso, desde cedo, esta preparação é feita e assim que elas chegam à adolescência, esta educação é, mais uma vez, reforçada durante os ritos de iniciação ou a cerimônia nupcial, tudo para que venha desempenhar com sucesso o papel de esposa, mãe, dona de casa, aquela que cuida do marido, incluindo parentes próximos deste (sogros, cunhados, sobrinhos), isto é uma construção social presente.

Quando não cumpre este papel considera-se uma mulher desvirtuada. Veja o excerto deste ensinamento trazido por Chiziane, na voz da sua personagem Conselheira (professora de ritos):

Participei em muitas aulas [...] que são meus ritos de iniciação, a igreja e os sistemas gritam Heresias contra estas práticas para destruir um saber que nem eles tinham. Devem servir os vossos maridos de joelhos como a lei manda... vocês mulheres modernas têm mau hábito de alimentar os homens;

um homem deve ser alimentado com comida fresca, é preciso acender uma fogueira a cada dia, [...] não comam nunca cabeça de um animal...que é comida do homem. A cabeça da família é o homem (CHIZIANE, 2015, p. 44-126).

Evidência se com estas palavras, que o essencial para a mulher moçambicana é servir o marido, e, não ter essa educação e esse prazer de bem servir, estaria a desvirtuar a família, e os moçambicanos se orgulham deste ensino. Enfim, trata-se de uma construção social, na qual foi determinando o modelo de sociedade que se pretende à semelhança do ritual em estudo.

Segundo Arnaldo (2007, p.49), o fato de “grande parte destas mulheres viverem em áreas rurais, com baixos níveis de escolarização e exercerem a sua atividade em casa ou próximo dela”, aliada em seguida a conclusão que chegou (ESTAVELA, SEIDL, 2015, p. 36) afirmando que “no sistema patrilinear a “compra simbólica” da mulher no lobolo pelo marido” são formas de silenciar e privar a mulher de gozar os direitos universais e ter liberdade de expressão, e até o poder de decidir sobre questões ligadas a saúde sexual e reprodutiva desta.

Outro fator que contribui para isso é o indicador das estimativa do perfil da pobreza em Moçambique(2017, p. 9) o qual mostra que, na zona rural, 51,2% das mulheres não é escolarizada. Estas posições, comparadas com os ensinamentos que a Chiziane, traz na sua obra sobre as qualidades da mulher na educação ancestral moçambicana, se opõem às qualidades da mulher lutadora de direitos feministas trazidas por Hooks (2018). Enquanto essa educação prevalecer, os movimentos feministas terão dificuldades de serem aceitos.

No exercício destas práticas, a maioria das mulheres moçambicana é educada a não ter decisões além do marido ou acima dele, muito menos, executar certos afazeres sem o seu consentimento, e o homem é determinante nas tomadas de decisões em última instância, o homem de casa não é confrontado mesmo por atos que a parceira inicialmente não concorde, em caso de morte, os sogros têm de dar um parecer sobre os bens, pratica ainda muito comum na área rural pois nos centros urbanos esta dinâmica tende a mudar face ao aumento dos níveis de escolaridade, a atuação das ONG de direitos humanos e defesa da mulher. Aliás, durante muito tempo, a mulher negra, mesmo na diáspora, teve esse ensinamento, e os relatos de Hooks testemunham isso: “a maioria de nós foi socializada por pais e mães e pela sociedade para aceitar pensamentos sexistas” (2018, p. 34). Mas, contrariamente, a este diapasão, atualmente as leis da família estão sendo incluídas nos manuais escolares, nos temas de

palestras sobre os direitos da mulher e ações de gênero levado a cabo pelos organismos públicos ligados à saúde e ação social.

Pelo relato de Chiziane (2004), pode-se perceber que o privilégio que a poligamia oferece é mais para os homens, que são tratados com soberania, tendo as mulheres “aos seus pés”, disputando um pouco de atenção e uma migalha de amor. Segundo Bohn, a mulher marca presença na família, na agricultura, na igreja, na escola, na política, mas não em pé de igualdade com o homem. Tem uma enxada para trabalhar, umas panelas de barro para cozinhar e umas roupas para cobrir os filhos. Trabalha com a criança suspensa nas costas e amarrada com capulana (BOHN, 2009, p. 102). Não se pretende, com tais posições, mostrar que a mulher não desempenha um papel importante, mas que a divisão social de trabalho discrimina e reduz o papel dela a trabalhos domésticos em relação aos atos decisórios, isto é notório em muitas partes de Moçambique:

Na infância a rapariga brinca à mamã ou a cozinheira, imitando as tarefas da mãe. São momentos muito felizes, os mais felizes da vida da mulher Tsonga. Mal vê a primeira menstruação, é entregue a marido por vezes velho, polígamo e desdentado. À mulher não são permitidos sonhos nem desejos. A única carreira que lhe é destinada é casar e ter filhos. (CHIZIANE, 2013, p.200).

Esta passagem mostra que muitas vezes é negada a mulher o poder de decisão sobre a sua vida e essa prática contraria o posicionamento do movimento feminista, nas palavras de Hooks (2018, p.40): “as mulheres têm o direito de escolher quando e com quem se envolveriam sexualmente”.

A poligamia dá privilégios aos homens: uma mulher para cozinhar, outra para lavar os pés, uma para passear, outra para pernoitar. Outras vantagens que se pode citar estão entre a existência de reprodutoras, mão-de-obra para as pastagens e gado, para os campos de cereais, para tudo, sem o menor esforço, pelo simples fato de ter nascido mulher (CHIZIANE, 2004, p. 92). Ainda sobre o tema, a autora pontua: “Na poligamia verdadeira, não é o homem que impõe os seus desejos de ter mais uma, mais as próprias mulheres sugerem um novo casamento. As mulheres não são violentadas e vivem umas perto da outra. Os casamentos são programados” (CHIZIANE, 2004, p. 233). Em geral, esta forma prevalece ainda que atualmente haja uma tendência de reverter esta educação, como testemunha Maimouna Diallo que tendo vivido os ventos dos movimentos feministas e a educação ocidentalizada, afirma que:

Na África, em geral, são raras as mulheres que saem dessa condição. Mas elas existem em número cada vez maior e, como dizia [...] continuo lutando porque alimento a esperança de um mundo colaborativo, que respeite as pessoas como elas são e reconheçam seu valor, independentemente do gênero, da classe social, econômica ou da sua religião (MAIMOUNA DIALLO, s/d, p. 1).

Enfim, tem muitos relatos que colocam a mulher num patamar de inferioridade social em relação ao homem. Tal como no ritual que se aborda, em que a opinião da mulher não é relevante.

A pouca afluência da mulher ao ensino nas zonas rurais, tendo em conta os casamentos prematuros, e outras dificuldades que impedem a presença feminina na escola está por detrás do fraco impacto do feminismo na comunidade Sena e em Moçambique de uma forma geral. É necessária uma contínua discussão sobre questões ligadas aos direitos das mulheres sem dispensar os homens. Essa compreensão é a base de nosso comprometimento para manter os direitos reprodutivos como uma realidade para todas as mulheres. Garantir essa liberdade em direitos sexuais reprodutivos, a participação no trabalho, a não violência baseada no gênero é necessário para proteger as mulheres.

Há que lembrar que a igualdade de gênero seria importante para ultrapassar algumas questões criticadas neste estudo como a fraca capacidade de negociação da mulher na decisão sobre os bens, bem como a sua participação no ritual e não o uso do preservativo, conforme afirmam Liddell, Barrett e Bydowell: “A igualdade de género nas relações é um forte preditor da utilização do preservativo”. (2005, p. 692). É provável que a igualdade de gênero seja também um elemento importante em outras questões, ainda que não evidenciadas neste estudo.

3.6 Solidariedade e conflito de interesses na prática do ritual *Pitakhufa*

É comum as pessoas se solidarizarem quando o próximo é assolado por desastres naturais, mortes, doenças ou outros males. Neste contexto, a solidariedade é realizada com intuito de garantir o bem-estar do próximo. Porém, há infortúnios, inexplicáveis à luz da razão, para os quais as sociedades procuram meios para os aplacar e dentre estes estão os rituais como os que visam invocar a chuva, para garantir a fertilidade das pessoas, animais e terra, ritos de nascimento, de passagem para a idade adulta ou as cerimônias fúnebres para garantir a transição segura para o mundo dos ancestrais, além de muitos outros, que envolvem

os membros de determinada comunidade em um movimento de solidariedade entre famílias próximas e parentes, quer por conta de motivos espirituais, quer por razões práticas exigidas pela complexidade de sua organização e mobilização de bens necessários para a sua realização. Cabral (2005) cita outras situações que exigem rituais comunitários:

O meio ambiente pode tornar-se ‘perigoso’ quando, por ação humana, é contaminado com substância nocivas, sobretudo sangue humano podendo, por sua vez, contaminar qualquer ‘intruso’ humano desprevenido que nele penetre. O ser humano enfrenta diferentes ‘perigos’ quando se movimenta por regiões desconhecidas, pelo facto de não contar com a proteção dos seus espíritos ancestrais, provavelmente pela ocorrência de uma morte a qual não houve devida cerimônia fúnebre: os espíritos dos mortos, insatisfeitos, permanecem no mundo dos vivos, amargos e agitados, ‘poluindo’ o meio e possuindo o indivíduo desprevenido que nele penetre, para exigir a compensação pela falta de cerimônias (CABRAL, 2005, p. 145)

Nesta situação o sangue dos humanos é algo perigoso, mas em outras comunidades, tal tem um efeito contrário; é considerado como purificador de quem tem HIV, é o caso que ocorreu na África do Sul, com o mito da limpeza das virgens descrito por Leclerc-Madlala, “um homem pode “limpar” o seu sangue do VIH/SIDA através de relações sexuais com uma virgem, mas a própria rapariga não seria infetada no processo (LECLERC-MADLALA, 2002, p. 92).

Desde tempos imemoriais, os africanos recorrem a certos elementos de cultura autóctone, como forma de proteção e explicação de vários fenômenos que afetam o quotidiano. Nesta procura de proteção, foram se desenvolvendo diversas formas, modelos, ritos, sinais, interpretações para responder esta busca incansável, pois:

A sociedade constrói modelos com os quais possa dar significado à sua existência no mundo e aos eventos que atravessa, produzindo todo um quadro de referências e orientação. Os diversos modelos da sociedade moçambicana têm em comum a concepção da existência de um relacionamento social íntimo e permanente entre os humanos vivos e os espíritos dos humanos mortos, [...]. O desequilíbrio na harmonia da relação com o mundo espiritual danifica por consequência a harmonia do mundo dos vivos, sob a forma de guerras, calamidades naturais, ou epidemias. A ‘normalidade’ no mundo dos vivos, por sua vez, só é reconquistada com a estabilização da relação com o mundo espiritual (CABRAL, 2005, p. 144).

Chapman referiu no seu estudo que a maior dependência de rituais ou consulta aos espíritos dos antepassados prende-se pelo facto de em Moçambique os infortúnios não são considerados como algo normal até mesmo a morte nunca se considera como algo natural.

Ninguém morre de causas naturais em Moçambique [...] para uma pessoa ter um acidente ou ficar doente e depois morrer, tem de ter havido alguma falha de proteção e as pessoas esforçam-se por encontrá-la. Depois de uma morte, há sempre histórias e incertezas, rumores e suspeitas, e as pessoas preocupam-se (CHAPAMN, 2011, p. 203).

Gatti dialoga com Chapamn ao referir que

No contexto moçambicano, as relações intersubjetivas e as relações com os espíritos dos antepassados desempenham o papel de princípio ordenador do mundo social. A doença ou um acontecimento infeliz será, portanto, o efeito de sanções por obrigações morais e pragmáticas que o sujeito não cumpriu para com os antepassados, mas também o resultado de relações sociais problemáticas entre os próprios membros da família ou entre estes e o grupo social, causadas por inveja e vingança por um erro de um erro real ou presumido, e envolvendo o uso de práticas de feitiçaria (CHAPAMN, 2011, p. 124-125).

Quem não crê nisto tende a desencorajar a sua prática, limitando-se a explicar os males provenientes, remetendo-os a outras razões. Isto desvaloriza os símbolos que perfazem a cultura local e por outro, propícia à disseminação das outras crenças dos quais não se tem fé, gerando conflitos de interesse, pois o sucesso em tudo depende da crença. Um dos casos da ação das ONGs é descrito por Passador:

O esforço por parte de ONG's, Estado e pesquisadores em catalogar práticas tradicionais alegadamente vinculadas à disseminação do HIV [como, por exemplo, Kutxinga, o Kulhamba, o *Pitakhufa*, que eram ritos de purificação de viúvas]. Esses discursos e outros oficiais chegam à população através de funcionários da saúde, ativistas de ONG's, campanhas públicas, procurando "conscientizar" a população a fim de que evitar os tratamentos tradicionais, adoptar práticas preventivas (como o uso de preservativos e/ou abstinência sexual e fidelidade (PASSADOR, et, al, 2015, p. 10).

Depois da independência, o governo da FRELIMO definiu uma estratégia que visava erradicar o que chamava valores retrógrados da sociedade tradicional (BAGNOL, 2008, p. 254). Neste caso, criou-se uma situação que gera conflitos de interesse entre ONG's, pesquisadores e o Estado de um lado, e as comunidades praticantes rituais, entre eles os de purificação. Os primeiros encaram tais atos como disseminadores das ITS's e os segundos consideram tais práticas como meio essencial para se alcançar o estado de pureza e harmonia espiritual.

Estudo de Liddell, Barrett, e Bydawell evidenciam que "o sexo seguro continua a ser o único meio prático através do qual as pessoas no mundo em desenvolvimento podem

proteger-se [...] da SIDA. (2005, p. 690). Por este viés, ato sexual sem preservativo é o pretexto usado para que os primeiros sejam hostis aos rituais, e não sugerem, junto dos praticantes, outras formas de alcançarem a pureza, sem passar por isso e, por conseguinte, a harmonia espiritual. Este comportamento, no ritual, é o que está na base para que muitas políticas governativas e movimentos associativos, externos às comunidades, encarem alguns rituais como violentos e veiculadores de doenças e conseqüentemente, por nocivos, deveriam deixar de serem praticados. Esta perspectiva dá pouca ou nenhuma atenção aos valores simbólicos destas práticas e, assim agindo, não são capazes de envolver os praticantes na busca de alternativas que possam a um só tempo manter os rituais e contornar os efeitos negativos neles presentes.

O rito é uma identidade, tal como o Durkeim (2007, p.78) anotou que é “toda maneira de fazer, agir, susceptível de exercer sobre os indivíduos uma coerção exterior; ou ainda, toda [forma de agir] que é geral na extensão de uma sociedade [...] possui uma existência própria, independente” das manifestações individuais. Se há uma coerção exterior exercida sobre os indivíduos para praticarem o *Pitakhufa*, isto, por um lado, mostra haver sanções a que o indivíduo está sujeito caso não o pratique e, por outro, existe uma vontade coletiva que está acima da individual. Aqui, encontra-se a razão da união no momento da realização deste, bem como o motivo para se solidarizar entre eles nas circunstâncias em que se precisa; e, por outro, demonstra uma união da coletividade.

Os esforços pelo bem comum, cada um representa a coletividade onde estiver e a natureza desta é carregada por cada elemento. Outrossim, em relação a tal Durkheim (2007); Quintaneiro (2002) deixam a entender o que Santos (2015, p. 6) enfatiza que para compreender como “a sociedade se representa a si própria e ao mundo que a rodeia, precisa-se considerar a natureza da sociedade e não dos indivíduos, ou seja, as ações coletivas decidem o modo de agir, pensar, sentir das pessoas”.

Nesta senda, nota-se que as normas do estado moderno, por deter poderes supremos, estão acima das regras consuetudinárias, uma vez que estas tudo fazem para manter o estado de união, atração e conseqüentemente a solidariedade social, partindo da consciência de que cada um, faz da *Pitakhufa* parte integrante da consciência coletiva Sena. Não se pretende, contudo, negar que existem algumas regras consuetudinárias que afrontam as normas jurídicas e sanitárias, mas que tais dissonâncias devem ser discutidas de maneira que envolva os dois lados, sem que o Estado e seus agentes se apresentem de forma arrogante, buscando impor unilateralmente seu ponto de vista. A respeito disso, reforça Passador que

A discursividade imposta pelo Estado e pelas ONGs, centrada nas questões da sexualidade e suas práticas [ancestrais], tende a ter uma consequência prática [...]: a resistência da população local às proposições, soluções práticas e aos modelos exógenos que informam as políticas oficiais, associada ao silenciamento e à elaboração de estratégias de enfrentamento da epidemia por vias alternativas, indiretas e nem sempre explicitadas para aqueles que gerem tais modelos (PASSADOR, 2011, p. 218).

Ainda sobre a atuação dessas forças Pfeifer (2004), faz perceber que as ONGs e autoridades sanitárias, tem sido criticada pela natureza do diálogo existente que de acordo com este é unidirecional.

A solidariedade social, quando forte entre os homens, inclina-os a manter contínuo contacto, e assim, quanto mais os membros da sociedade são solidários, mais fortalecem relações interpessoais e coletivas. As normas consuetudinárias legitimam esta solidariedade, tal como acima se refere que tudo se faz para manter o estado da união; do contrário, ou caso não mantivessem contatos constantemente, suas relações não teriam muita coesão. De outro ângulo, a recusa da legitimidade de *Pitakhufa* retira autoridade aos anciãos da comunidade, pois é, por meio do conhecimento desta prática, que muitos são respeitados, considerados orientadores e mediadores de conflitos para dirimir situações de natureza espiritual.

Porém, isto gerou uma confusão e um sentimento de marginalização aos ancestrais, além dos referidos ritos. Afirmou no seu juízo de valor Zeferino (2016, p. 229-239) que “o que está em causa não são as práticas culturais, e sim os comportamentos suscitados nas práticas culturais que perigam a saúde e o bem-estar das pessoas”, então, tais comportamentos de risco devem ser mudados e não necessariamente os ritos.

Retomando o pensamento de (DOMINGOS, 2011, p.3) acima, pode-se interpretar que os costumes culturais na comunidade Sena consideram que todos os seus membros constituem uma única irmandade/humanidade, na qual cada ser é membro integrante da família humana estendida e, outrossim, constitui o fundamento dos valores da hospitalidade e solidariedade da comunidade que representa. Enfim, é uma forma de partilhar, afeto, símbolo, dogma, com outrem pelo bem da comunidade, tal como o exemplo trazido por Baldus (1897):

As pessoas que viveram muito tempo juntas passam a partilhar de uma substância chamada *kafy*, descrita como uma espécie de glândula que, após a morte, permanece no viúvo fazendo sua ligação com o morto. Por esse motivo, o viúvo partilha, de certa forma, a morte com seu cônjuge. Ele é perigoso para a comunidade e deve se retirar dela, até estar purificado (BALDUS, 1897, p.5).

Em contrapartida, desde o período pré-colonial, a maior parte da comunidade moçambicana recorreu a certos elementos de cultura, como forma de proteção e explicação de vários fenômenos que afetam o cotidiano, como diz Cabral (2005):

A sociedade constrói modelos com os quais possa dar significado à sua existência no mundo e aos eventos que atravessa, produzindo todo um quadro e referências e orientação. Os diversos modelos da sociedade moçambicana têm em comum a concepção da existência de um relacionamento social íntimo e permanente entre os humanos vivos e os espíritos dos humanos mortos, e a concepção derivada de que é através da manutenção estável e harmoniosa desta relação que se mantém a harmonia – ou a ‘normalidade’ – no mundo dos vivos. O desequilíbrio [...] com o mundo espiritual danifica por consequência a harmonia do mundo dos vivos, sob a forma de guerras, calamidades naturais, ou epidemias. A ‘normalidade’ no mundo dos vivos, por sua vez, só é reconquistada com a estabilização da relação com o mundo espiritual, (CABRAL, 2005, p. 144).

É neste quadro, que se desenvolve a relação muito acentuada entre os vivos e os ancestrais, formas específicas de ambos se comunicarem e estabelecer a harmonia com e entre os dois mundos. Os diversos ritos praticados neste contexto são bem-vindos pois buscam neutralizar os infortúnios.

Se partir dos pressupostos de Oliveira (2010, p. 27) de que a identidade cultural é um sistema de representação das relações entre indivíduos e grupos, que envolve a partilha de patrimônios como a língua, a religião, as artes, o trabalho, o desporto, as festas, entre outros, e um processo dinâmico, de construção contínua, que se alimenta de várias fontes no tempo e no espaço; e de acordo com Dubar:

[...] concebe identidade como resultado do processo de socialização, que compreende o cruzamento dos processos relacionais (ou seja, o sujeito é analisado pelo outro, dentro dos sistemas de ação nos quais os sujeitos estão inseridos) e biográficos (que tratam da história, habilidades e projetos da pessoa). (DUBAR, 1997 apud FARIA e SOUZA, 2011, p. 36).

Pode se referir que a identidade cultural é algo que só pode ser discutido pelos seus praticantes e a sua mudança deve ser um processo interno e não algo externo a estes. Esta posição ainda é mais enfatizada por Dubar (1997, p. 133) ao afirmar que a “identidade nunca é dada, é sempre construída e ao (re)construir numa incerteza maior ou menor e mais ou menos durável”, aí, o ser humano entra em interação desempenhando diversos papéis. Essa percepção também é próxima à de Ciampa (1987, p. 67), quando diz que a identidade se constrói dentro e pela atividade de cada grupo.

Assim, a perpetuação de muitos rituais, visa, por um lado, fazer com que os mais novos construam a identidade e, por outro, dotá-los de uma particularidade face aos demais. Ora, quando a identidade cultural de um povo é “contestada” por correntes que persuadem a mudar, superficialmente estaria a se dar uma nova identidade as comunidades que identificadas em Moçambique como praticantes de rituais em discussão, mas, por outro, parece desafiá-la a responder às novas demandas como a saúde pública. Isto, discutido de forma mais diplomática, não gera conflitos com a autoridade pelo fato de juntar-se e considerá-los como forças sinérgicas para o bem comum.

Apesar de Dubar (1997, p. 137) admitir a possibilidade de se buscar elementos externos para definir a identificação, ao afirmar que a “identificação vem do outro, mas pode ser recusada para se criar outra”. De qualquer forma, a identificação utiliza categorias socialmente disponíveis, por isso, não deve ser imposta e também deixa aberta a hipótese desta imposição ser recusada. Sobre este conflito, ainda que sutilmente seja menos discutido nos encontros comunitários onde o referido ritual é desvalorizado, a orientação ainda não foi conscientemente aceite pelos praticantes, neste caso, os Sena, que encontram no ritual uma forma de se purificar espiritualmente. A situação descrita faz com que o ritual *Pitakhufa* seja praticado longe dos holofotes dos assistentes sociais, palestrantes e demais atores da sociedade civil que lutam para estancar tal prática, pois os membros da comunidade ainda não aceitaram por unanimidade a perda deste, em situações em que tal se exige.

A respeito disso, parece haver uma falta de consideração ao que Lapassade (2005, p. 19) havia alertado que em situações concretas, as pessoas tomam atitudes que dependem das circunstâncias ou do contexto. Em linha direta, queria nos informar que as ações e reações dos seres (membros da comunidade) estão ligadas a um modo particular de ver, interpretar e reinterpretar símbolos que constituem valores dotados de um conteúdo significativo para eles/elas, por isso, a abordagem deve ter nova tendência e partir de outros pressupostos. “No cerne do pensamento, encontra-se a ideia central segundo a qual as pessoas são produtoras de suas próprias ações e significações”. O conjunto de ritos ensinados numa comunidade perfazem aquilo que Lapassade (2005) chama de fenomenologia social. Para analisar a “atitude natural” do ser humano no seu dia a dia, Schütz (2007) desenvolveu o conceito de “mundo da vida”, referindo-se a uma estrutura de conhecimentos comuns compartilhados pelos membros de uma determinada comunidade.

O mundo Sena construído ao longo do tempo foi constituindo um estoque de conhecimentos culturais, integrados no mais profundo, incorporados e assumidos como

legítimos, pois foram aprendidos no núcleo familiar e coletivo, mas sua contestação vem de um núcleo extrafamiliar, o que acirra mais o choque e conflito de interesses. Precisa-se levar em consideração que: “cada indivíduo dispõe de um ‘estoque de conhecimentos’ que são apreendidos na convivência com familiares, amigos/as, professores/as, colegas de trabalho e outras pessoas ligadas ao seu cotidiano” (LAPASSADE, 2005, p. 412) e, é neste grupo de conhecimentos, que se encontram os rituais transmitidos de geração em geração, sendo informal e formal, perfazendo a identidade cultural de um indivíduo, estruturadas em categorizações.

Estas categorizações consistem em concepções criadas pelas pessoas para dar sentido e significado ao mundo, isto é, para fazer valer a cosmologia. Sem estas concepções o universo não teria sentido para determinadas pessoas e de nada teriam proveito os ritos, tornando apenas informações inúteis.

Outro conflito inevitável, face à orientação das ONG's, para acabar o ritual de purificação ou procederem de forma diferente, está centrado em diversas questões, entre as quais: como alcançar a graça dos espíritos dos ancestrais e garantir a proteção? Como evitar a fúria dos ancestrais em situações de perda de um familiar? Será que, por meio de outro ritual, pode-se aceder a compaixão dos espíritos dos ancestrais, a ponto de proteger os seus entes queridos de infortúnios? Doravante que ritos e valores culturais devem ser passados a novas gerações para fazer face ao mundo dos ancestrais? No meio destas questões, recai também aos praticantes, as seguintes questões: não há outros meios de se purificar sem que haja prática de *Pitakhufa*? Será que eles não estão preocupados com os índices de ITS's? Que estratégias eles podem adotar para se unir às políticas de saúde pública levadas à cabo pelo estado através das ONG's?

Há que considerar que essas práticas não constituem mera vontade individual, mas um conjunto de representações que, ao longo da humanidade, vêm sendo construídas. Como desconstruir isto num período curto sem construir outro que compense a igual modalidade dos rituais purificadores e expurgadores, sem colocar em causa o poder dos ancestrais, já que, tal como advogam Miers e Kopytoff (2012, p.235): os “*Ancestrais são revestidos de poderes e autoridade místicos*”? A autoridade de que os ancestrais são revestidos tem o papel funcional no mundo dos vivos, especificamente na vida dos seus parentes; tal como já citado ao fazer referência aos grupos de parentesco nestas comunidades que são, de igual modo, dos vivos e dos mortos.

O *Pitakhufa*, pela forma e pelo propósito, assemelha-se a um ritual de passagem, pois descarta uma identidade problemática para construir outra identidade não-problemática. É um ritual de reequilíbrio social, espaço de cura física e simbólica, domínio de reabilitação, reconstrução identitária, reintegração e reconciliação. Aliás, é importante lembrar que todo ritual realizado caracteriza o sistema das relações, por um lado, e, por outro, é um ponto tido como pressuposto para encarar, analisar e descrever o comportamento. Por essa percepção, a prática de purificação é essencial e comum em muitos países da África subsaariana dada a crença de que, após a morte, se não passar pela purificação, este pode atrair vários infortúnios para a família. Assim, de modo a evitar a fúria dos ancestrais, todas as normas são aceitas por unanimidade e inculcadas de geração em geração, seguindo fielmente os costumes da comunidade. Este é e foi o alicerce e ponto de motivação de muitos rituais, incluindo o de *Pitakhufa*.

3.7 Outras práticas rituais e a questão da saúde

Para além do ritual *Pitakhufa*, existem outros exemplos similares onde se questiona se a prática constitui um elemento cultural ou crime. Em relação a rituais que envolvem relações sexuais, Oliveira (2012) nos mostrou os desafios que existem ao questionar se esta prática é legítima, ou por outra se fere ou não a liberdade da mulher:

As principais razões que levam ao cometimento [é o fato de] ter-se tornado, uma identidade cultural [...] e transmitir um sentido de orgulho. Maturidade e integração na comunidade [...]. A identidade de gênero está implícita, eleva a feminilidade, docilidade e obediência. (OLIVEIRA, 2012, p.5)

Porém, para os naturais, essa prática não constitui violação da liberdade sexual, não é *crime e não pode ser crime, porque é nossa tradição, é símbolo da nossa identidade*. Outro exemplo é encontrado em Machava (2016), no seu artigo sobre ritos de iniciação do povo Yao:

Na sociedade Yao, quando uma rapariga atinge os 7 anos de idade, e estão organizadas as condições econômicas para as despesas relativas à cerimônia, os pais reúnem-se com ela e informam-na que deve ir aos ritos. Na ocasião, os pais explicam-lhe que os ritos são práticas milenares que devem ser cumpridas como forma de perpetuação da tradição e da cultura. Repare-se que a ida da rapariga aos ritos gera o que Immanuel Kant designou por heteronomia, quando o indivíduo se sujeita à vontade de terceiros ou de uma coletividade, para manter a coesão do grupo (MACHAVA, 2016, p.7).

Existe, aqui, mais um cenário onde a liberdade sexual é colocada em causa pelo fato de a vida sexual da menina estar sujeita à vontade de terceiros, como a autora destaca. Porém, os nativos, segundo a autora, dizem que “trata-se de uma educação de transmissão de códigos, de regras de higiene pessoal e dos tabus durante a menstruação e das responsabilidades no casamento”. (MACHAVA, 2016, p.8), mais uma vez, para os praticantes é uma questão cultural e não crime:

No entanto, elas nunca são ensinadas sobre a própria sexualidade. Esta situação torna os ritos femininos Yao diferentes dos ritos Makhuwa, uma vez que Arnfred (2015:188) observou, em Malema, que as iniciadas também aprendem como se encarregar da própria sexualidade. Em continuação do alongamento dos lábios vaginais, as garotas serão ensinadas sobre como proceder na vida sexual de casada [...], como agradar o marido, como uma forma de agradar a si mesmas, tudo para propiciar relações sexuais felizes. (MACHAVA,2016, p.7).

Muitos posicionamentos a respeito dessas práticas são tão antagônicos, longe de gerar consenso. Essas construções sociais coletivas estão permeadas pela ideia do sagrado, os quais partem da premissa de que foram os deuses que ensinaram os homens, como a arar o campo, a conhecer os ventos, a construir cidades e a reproduzir a fauna e a flora. Para eles, as divindades eram senhores da terra e dos homens, os quais influenciavam sua vida política, econômica e cotidiana (DUPLA,2012, p.40).

CAPÍTULO 4. METODOLOGIA

Neste capítulo apresenta-se o percurso metodológico que guiou o presente estudo, tal como o conhecimento científico é produzido por meio da pesquisa, que percorre diferentes caminhos para atingir seus objetivos, na perspectiva de procedimentos a serem seguidos.

O conhecimento das práticas culturais é importante na sociedade e, por ser valorizado, ele é transmitido para novas gerações. Nesta perspectiva, Nascimento e Ramos sublinham que:

A valorização [dos hábitos e costumes contribuem] na reverência aos antepassados e demais elementos que identificam a formação de África [...] reluz uma maneira de preservar a sabedoria da ancestralidade [...] erigem uma continuidade identitária, [...] para que este não seja diluído pelos conhecimentos aclamados pela sociedade moderna (NASCIMENTO e RAMOS, 2011, p. 5-8).

Esta pesquisa suscita a discussão de valores de um povo de Moçambique, os Sena representados pelo *Pitakhufa* e contribui com o enriquecimento dos conteúdos educativos para a construção de uma comunidade comprometida com a realidade moçambicana, com o respeito às características e variedades culturais nela existentes. Para tanto, o estudo foi efetuado tendo em conta o período que vai da independência aos nossos dias. Em termos espaciais, este se limitou à província de Sofala, onde estão localizadas as comunidades Sena dos distritos que se limitam pelo vale do rio Zambeze.

Em termos conceituais, foi mobilizada a noção de cultura entendida como a forma ou o jeito comum de viver a vida quotidiana na sua totalidade por parte de um grupo humano. Ela inclui comportamentos, conhecimentos, crenças, arte, moral, leis, costumes, hábitos, aptidões, tanto adquiridos como herdados (MASSENZIO, 2005, p. 72-76). Trata-se de conhecimentos, através dos quais o ser humano acredita que é capaz de vencer obstáculos.

Todo conhecimento é susceptível de criar, inventar, mudar formas de estar, por isso a cultura está sempre em processo de mudança, que se opera em alguns casos com rapidez e violência, em outros, de maneira lenta e quase imperceptível, dependendo dos processos a que for submetida. Laraia afirma que “[...] o ser humano não é somente o produto da cultura, mas, igualmente, produtor de cultura” (2009, p. 30-58). Desta forma, em todas as sociedades, os grupos vivem situações, acontecimentos ou eventos especiais e únicos, mas, para cada uma, há um significado diferente e é essa diferença que se procurou compreender na prática da *Pitakhufa*.

Para lograra tais objetivos que acima se fez menção, o estudo seguiu os procedimentos metodológicos detalhados a seguir.

4.1. Fundamentos metodológicos da pesquisa e análise de dados

A atividade de busca de dados é a parte crucial de um trabalho científico, desta forma, é importante destacar que uma das metodologias usadas para trazer à superfície as informações que sustentam as nossas premissas, bem como a confirmação de hipóteses, para além da pesquisa bibliográfica, foram as entrevistas aos diferentes interlocutores selecionados numa amostra não probabilística, priorizando a pesquisa qualitativa. Por isso, os entrevistados são indivíduos cuja experiência permite muita informação sobre o ritual *Pitakhufa* por ter assistido ou dele participado. Os anciãos considerados promotores de ensinamento das normas da comunidade, os representantes das associações comunitárias e as Organizações Não Governamentais (ONG's), que atuam na saúde pública divulgando as formas de prevenção das Infecções de Transmissão Sexual (ITS), constituem os principais atores e forças vivas aos quais se recorre para discutir o tema.

Estes interlocutores foram selecionados com base em critérios detalhados no item Amostra da Pesquisa. É importante lembrar que a pesquisa em Ciências Sociais tem uma vasta gama de materiais e fontes, mas há que selecionar, como advoga Ferreira Neto “[...] na multidão de fontes, as que fornecem informações de qualidade tendem a ser os mais ideais na impossibilidade de trabalhar com amostras extensas” (2002, p. 59). Pádua (2007) entende que a pesquisa científica adquire grande valor para a transformação da sociedade, pois visa solucionar os problemas da realidade humana no seu contexto histórico-sociológico. Assim, para chegar a essa solução usam-se diversos caminhos, denominados de métodos, que Pádua refere como:

[...] toda atividade voltada para a solução de problemas; como atividade de busca, indagação, investigação, inquirição da realidade, é a atividade que nos vai permitir, no âmbito da ciência, elaborar um conhecimento, ou um conjunto de conhecimentos, que nos auxiliem na compreensão dessa realidade e nos oriente em nossas ações (PÁDUA, 2007, p. 31).

Marconi e Lakatos (2003), por sua vez, definem o método científico como o conjunto das atividades sistemáticas e racionais que, com maior segurança e economia, permitem alcançar o objetivo - conhecimentos válidos- traçando o caminho a ser seguido, detectando erros e auxiliando nas decisões do cientista.

Por meio do método científico, analisa-se, neste trabalho, elementos culturais, suas justificativas, práticas rituais, a abordagem atual e tendências do rito, com vistas a compreender o *Pitakhufa* como prática cultural de purificação social, solidariedade e conflitos de interesses, na comunidade Sena, objetivo este traçado no âmbito da valorização da cultura imaterial. Nas palavras de Gatti, o campo de investigação sofre interferência de três aspectos, sendo: “as denominações e conceitos utilizados, a ideia de campo e as questões de identidade e as formas investigativas” (2012, p. 48), portanto, além da pesquisa bibliográfica, as entrevistas foram fundamentais.

A entrevista é uma das ferramentas da pesquisa qualitativa empreendida quando a obtenção da informação exaustiva é primordial em relação ao número que representa tais informantes. Em Ciências Sociais, a entrevista tem sido muito importante, como sustentam Gerhardt e Silveira, uma vez que “os pesquisadores que adotam a abordagem qualitativa, opõem-se ao pressuposto que defende um modelo único de pesquisa para todas as ciências, já que as Ciências Sociais têm sua especificidade, o que pressupõe uma metodologia própria” (2009, p.31). Nesta mesma linha, Godoy, para indicar a relevância, apresenta argumentos similares:

Quando estamos lidando com problemas pouco conhecidos e a pesquisa é de cunho exploratório, este tipo de investigação [entrevistas por meio de questionário] parece ser o mais adequado. Quando o estudo é de carácter descritivo e o que se busca é o entendimento do fenômeno como um todo, na sua complexidade, é possível que uma análise qualitativa seja a mais indicada. Ainda quando a nossa preocupação for a compreensão da teia de relações sociais e culturais que se estabelecem no interior das organizações, o trabalho qualitativo pode oferecer interessantes e relevantes dados. Nesse sentido, a opção pela metodologia qualitativa se faz após a definição do problema e do estabelecimento dos objetivos da pesquisa que se quer realizar (GODOY apud FREITAS, 2011, p. 76).

Na mesma linha, Liebscher admite que a “abordagem qualitativa é viável quando o fenômeno em estudo é complexo, de natureza social e de difícil quantificação” (1998, p. 76). Com estas indicações, a abordagem e análise qualitativa são fundamentais para este estudo, isto é, para apreender, analisar e registrar as interações na esfera cultural, uma vez que os dados culturais não são quantificáveis por se tratar de bens imateriais. O campo pesquisado circunscreve-se às comunidades do distrito de Caia e Marromeu, e seus respectivos postos administrativos: vila sede de Caia, posto administrativo de Licoma. Em Marromeu, há a vila sede, o posto administrativo de Chupanga e Malingapansi.

Por conseguinte, a pesquisa configurou-se em um estudo de campo, numa perspectiva de observar e colher informações. A coleta de dados iniciou-se com a observação direta das atividades do grupo estudado, seguida de entrevistas que recolheram dos praticantes explicações e interpretações do que ocorre no rito estudado, aliando a outras técnicas tais como fotografias.

Nos primeiros dois pontos de coleta de dados, nomeadamente Chupanga e Licoma, os entrevistados não deixaram fazer imagens, alegando privacidade. Como não há narrativas escritas sobre o assunto, as fontes orais foram exploradas para tal. Foi possível perceber que muitas organizações da sociedade civil haviam visitado tais localidades para conversar com os líderes da comunidade a respeito do ritual em estudo. Após observar, analisar as conversas e compreender a dinâmica do grupo, foi possível alcançar os objetivos traçados no projeto.

4.2. Técnicas de coletas de informações

Os métodos de pesquisa não podem ser utilizados como receitas ou instrumentos neutros, mas como meios de obtenção de informação cuja qualidade e limitações devem ser controladas (RICHARDSON, 2012). Para a coleta de dados usou-se, um roteiro de entrevista com questões abertas, pois permitem aos entrevistados darem respostas simples, mas também detalhes e opiniões em relação aos fatos como atores de primeiro grau na perspectiva de explorar boa parte da informação a respeito do tema. Richardson advoga que “[...] geralmente, os questionários cumprem pelo menos duas funções: descrever as características e medir determinadas variáveis de um grupo social e são utilizados para medir diversos fenômenos atitudinais, tais como alienação, autoritarismo, religiosidade entre outros” (2012, p.189-190).

Porém, há que se ter cautela na identificação dos entrevistados e analisar as variáveis a determinar. Conforme nos ensina Gonçalves, a informação:

[...] colhida por meio de entrevistas de variada forma, registra a experiência de um só indivíduo ou de diversos indivíduos de uma mesma coletividade. Neste último caso se busca uma convergência de relatos sobre um acontecimento ou sobre um período do tempo (GONÇALVEZ, 2004, p. 6).

O intuito do pesquisador, segundo Gonçalves, é que ele tenha maior controle sobre a situação para motivar os entrevistados a partir de informações contextuais, pois, o que importa é a qualidade, no sentido da riqueza de informações fornecidas, e não o número dos

depoimentos, e a boa relação entre entrevistado e entrevistador é fator indispensável à seleção do seu universo.

Durante as entrevistas realizadas para esta dissertação, o autor deste trabalho fez-se acompanhar por um guia indicado pela autoridade local, o qual ajudou a identificar alguns participantes e assistentes da prática do ritual em estudo. Estes constituíram uma amostra reduzida, mas qualitativa, cuja delimitação se descreve abaixo. Esta atividade antecedeu a identificação prévia das ONG's que operam naqueles distritos, e, por sua vez, facilitou a entrevista com os representantes locais e com algumas associações que atuam nestes distritos em coordenação com as autoridades sanitárias. O campo estudado é uma zona rural, onde foram encontrados assistentes sociais do Ministério da Saúde que atuam junto da comunidade e palestrantes, muitas vezes, formados e subsidiados pelas ONG's.

Até o último Censo de 2017, os dados mostram que o país tem uma população de cerca de 28 milhões de habitantes²⁵, dos quais 66,6% vivem na zona rural. Para melhor analisar como foram aplicadas as técnicas de pesquisa no contexto supracitado, é importante lembrar as atividades que nortearam a busca de informação, compondo a síntese do percurso metodológico.

Quadro 1. Percurso Metodológico

Meta	Instrumento	Participante
a) Indicar os contextos e situações em que a prática cultural <i>PITAKHUFUFA</i> acontece/ocorre	Questionário	Membro <i>Pitakhufa</i> / líderes comunitários
b) Caracterizar <i>PITAKHUFUFA</i> enquanto prática cultural e simbólica do povo <i>Pitakhufa</i>	Questionário/observação	Membro <i>Pitakhufa</i> / líderes comunitários/ autor
c) Indicar os instrumentos culturais envolvidos na prática deste ritual	Questionário/observação	Membro <i>Pitakhufa</i> /autor
d) Discutir estratégias de prevenção dos riscos durante o ritual <i>PITAKHUFUFA</i> enquanto prática cultural e simbólica do povo Sena	Questionário	Membro <i>Pitakhufa</i> / líderes comunitários

Fonte: Pesquisa direta do autor (2022)

Os questionários usados como ferramentas para colher informações foram levados à comunidade, de modo que os moradores que se identificam com essa prática pudessem se expressar à volta das nossas indagações. Os contatos foram feitos através do chefe do posto

²⁵Disponível em: <https://abrir.link/gCIvI> Acesso em: 14 de out. de 2022.

administrativo, que, cuidadosamente, selecionou seus secretários e demais pessoas para completar o número mínimo de entrevistados segundo a amostra planejada para aquele local. Alguns se identificaram e outros permaneceram no anonimato. Igualmente, escalou-se a casa dos anciãos, pois não foi possível reuni-los para falar em torno do que se pretendia recolher no local, então, no momento isso justificou o deslocamento do pesquisador à casa deles, pois representam vozes sonantes da comunidade.

Os anciãos que estavam na família na qual se observou o ritual e coincidentemente foram guias, também cumpriam a função de orientadores da família enlutada. Ademais, não foram entrevistados os que já não moram nos postos administrativos escolhidos ou que estavam vivendo ali a menos de seis meses, pelo fato de se identificarem com outros aspectos culturais dos seus lugares de residência. As informações colhidas por meio dos questionários foram confrontadas com estudos feitos a respeito do ritual e da saúde pública.

4.3. Amostragem

A amostra é parte do universo, que, tendo em conta certas regras, é selecionada para realizar uma análise. Dizem Marconi e Lakatos que a amostra é necessária “para convencer as pessoas de que sabemos alguma coisa” sobre o que se quer estudar (2017, p.102). Neste caso, sem estudar todos os elementos que representam o grupo, mas apenas uma amostragem, considera-se ser esta uma parte representante, pois seria impossível, oneroso e difícil analisar o todo, pois a “representatividade refere-se ao subconjunto do universo ou da população, por meio do qual estabelecemos ou estimamos as características [de um todo]” (PRODANOV e FREITAS, 2013, p. 98).

Foram selecionados cinco anciãos, vinte moradores por localidade e três organizações não governamentais que trabalham na região. Em relação a esta amostragem, adverte-nos Gonçalves que “as amostras não probabilísticas são pesadas, morosas e caras. Ademais, nem sempre são viáveis” (GONÇALVES, 2014, p. 52). Mas o tipo de amostra não é a questão *sine qua non*, o importante é que a amostragem faça chegar a uma representação. Marconi e Lakatos afirmam que a “amostragem é um tipo de sinédoque, em que queremos que parte de uma população, organização ou sistema que estudamos seja considerada representante” (2017, p. 81).

Independentemente do tamanho da amostra, ou do fato de esta não ser maior, não constituiu um fator adverso, pois se ela for mais representativa, maior será a força indutiva ou

a capacidade de induzir a conclusões sobre o estudo (SOUZA et al., apud MARCONI e LAKATOS, 2017, p.102). Constituem amostras os membros das comunidades dos postos administrativos escolhidos, entre eles homens e mulheres em proporção igual para garantir o equilíbrio de gênero, representantes, moradores em número de vinte a cinco anciãos para cada posto administrativo, somando cento e vinte em seis postos administrativos²⁶, do universo dos anciões seis entrevistados exercem cargos de autoridades locais, dos quais três no distrito de Marromeu e três no distrito de Caia, e ativistas ou representantes das ONG's que atuam em prol da saúde pública.

Neste sentido, os dados obtidos levaram a abordar este tema na perspectiva de dialogar, interpretar as evidências apresentadas pelas informações orais, confrontando-as com as teorias apontadas nas bibliografias consultadas sobre o tema, ou seja, comparando as reflexões teóricas, conceituais e metodológicas.

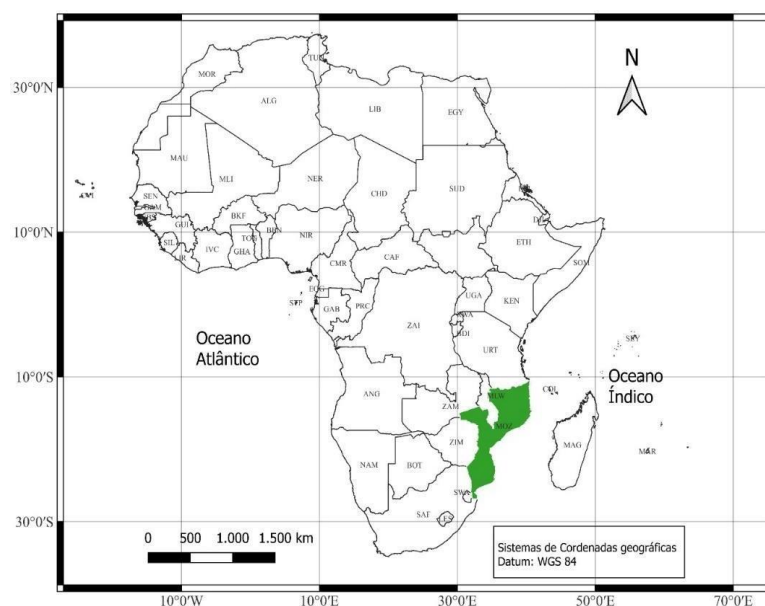
4.4. Caracterização do local em estudo

O estudo foi levado a cabo na província de Sofala, uma província da região central do País, que é habitada pelos povo Sena na região norte e Ndau na região sul da província. De acordo com o INE²⁷, a província de Sofala tem uma população estimada em 2 528 442 habitantes

²⁶Posto administrativo de Sede, de Murraça e Sena - Distrito de Caia; posto administrativo de Marromeu sede, Chupanha e Malingapansi - Distrito de Marromeu.

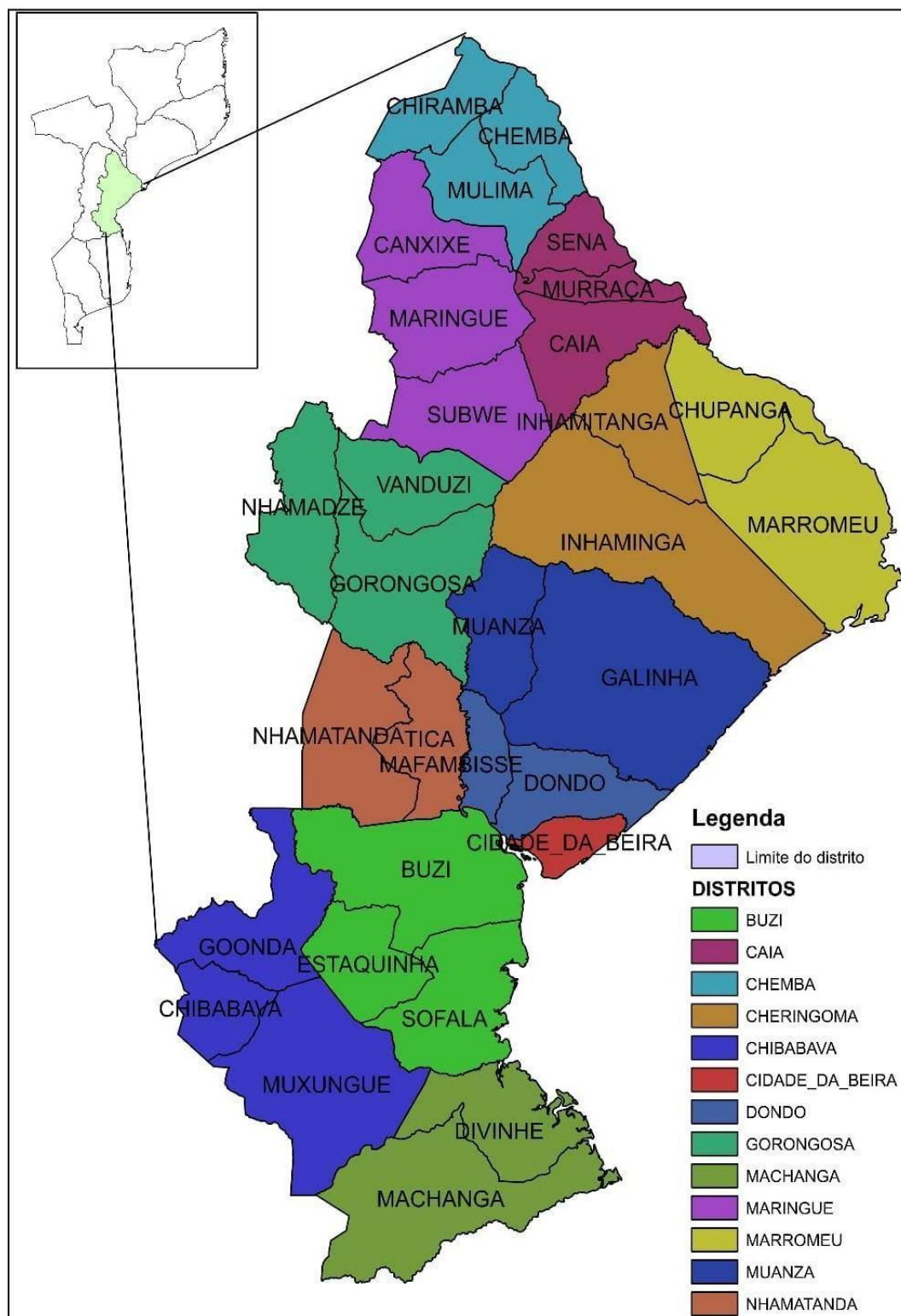
²⁷ PERFIL DE INDICADORES SÓCIO-DEMOGRÁFICOS 2021 PROVÍNCIA DE SOFALA

Figura 3. Mapa de Moçambique em África



Como se referiu na delimitação espacial, fez-se uma descrição apenas na província de Sofala, os Sena encontram-se nos distritos do norte desta província. Uma vez que o ritual *Pitakhufa* também é praticado nos distritos ao sul de Zambézia, os cidadãos que habitam naquela margem²⁸, e que à data da pesquisa se encontravam no local em estudo, também foram entrevistados para enriquecer o conteúdo em relação a este ritual.

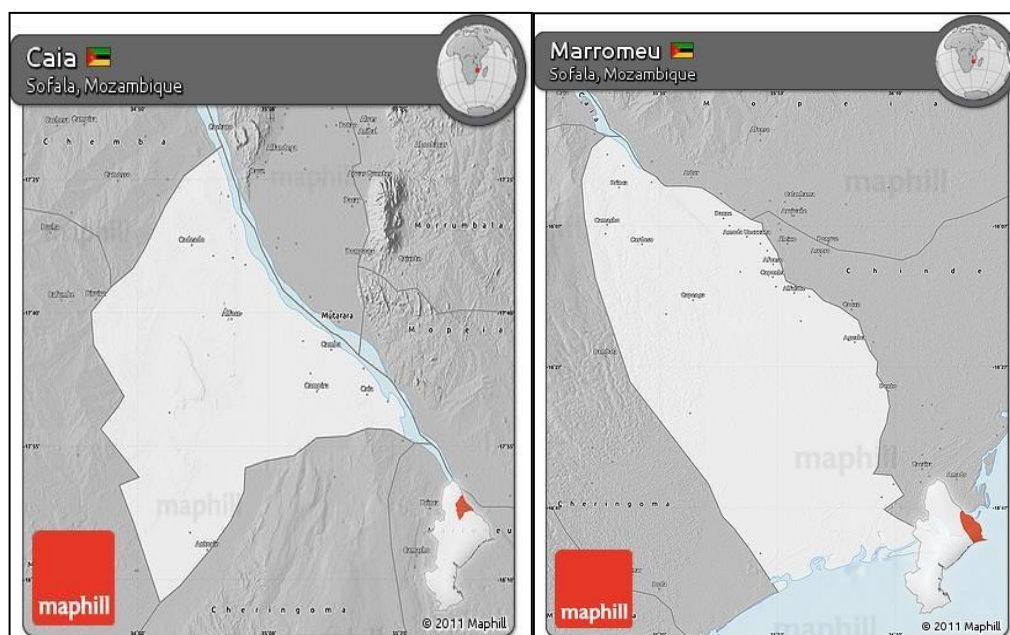
Figura 4. *Província de Sofala*



Fonte: Sistema de coordenação geográfica (Datum WGS 84)

O Distrito de Caia, conforme o mapa, está localizado no norte da província de Sofala. De acordo com último censo de 2017, este distrito tinha 143.326 habitantes²⁹. Outro distrito predominantemente habitado pelos Sena na região, o qual se estudou, é o de Marromeu, também localizado ao norte, que tem cerca de 150.000 habitantes.

Figura 5. Mapas de Caia e Marromeu



Fonte: Maps (maphill.com)

Tabela 1. População de caia e Marromeu por sexo e faixa etária

Local	Total	Grupos Etários			
		0-4	5-14	15-64	65 +
Distrito de Marromeu	182,572	81027	41913	79434	3218
Homens	82252	Nd	Nd	Nd	Nd

²⁹ Estatísticas e Indicadores Sociais, 2014. Disponível em: <http://www.ine.gov.mz/estatisticas/estatisticas-territorias-districtais>. Acesso em: 16 de Outubro de 2022

Mulheres	80895	Nd	Nd	Nd	Nd
Distrito de Caia	185,4 39	68099	40304	63374	4321
Homens	68427	Nd	Nd	Nd	Nd
Mulheres	74899	Nd	Nd	Nd	Nd

Fonte: INE, as Projeções do Censo 2017.

CAPÍTULO 5. APRESENTAÇÃO E INTERPRETAÇÃO DOS DADOS

4.1. Apresentação dos resultados de entrevistas e sua interpretação³⁰

4.1.1 Como é realizado o ritual *Pitakhufa*

O conceito de *Pitakhufa*, conforme os nossos entrevistados, foi descrito nos seguintes termos: “Ndi mavuthu asa citwa, paku mwalila munthu pa nhumba, towera ku cenesua”, em tradução: “é um ritual que se faz, quando há uma morte na família, para afastar a referida morte e não trazer azar na família” (informação verbal³¹).

Em relação aos procedimentos deste ritual, a maior parte dos nossos entrevistados não conta os detalhes de forma sequenciada, mas em linhas gerais as suas respostas informam que, desde antiguidade, foi comum nesta área a prática deste ritual, cujo procedimento consiste nos seguintes passos:

Depois do sepultamento, ocorre um encontro familiar da viúva(o) ou o casal enlutado, e consultam previamente o curandeiro o desejo do espírito do ente querido falecido. Neste encontro, os membros da família nuclear que participam da consulta, tomam banho de ervas preparadas pelo curandeiro a ele indicadas ou apresentada pelos/aos antepassados da pessoa que vai participar do ritual, para o efeito se reclusam por dias, em um quarto. Durante os dias do ritual, não fazem os trabalhos domésticos, são servidos em tudo pelos demais parentes; a sua comida é misturada com plantas medicinais; nesta estadia tudo que for feito deverá se repetir com a mesma paridade (se tomam banho duas vezes no primeiro dia, assim será até ao fim, o mesmo se sucede com as refeições e o acto sexual; (no caso de se envolverem sexualmente duas ou mais vezes por dia, tal deve se repetir pelos restantes dias que a cerimônia durar e não pode quebrar o ritmo). Os demais membros que acompanharam o sepultamento podem se solidarizar na cerimônia, doando alimento, cozinhando para os envolvidos nos rituais, buscando água, lavando roupa e outras atividades do dia a dia. Porém, entre os que se solidarizam, ninguém deve se fazer presente naquela casa com corpo quente, ou seja que tenha se envolvido em ato sexual na noite anterior, e se assim estiver não deve tocar em nada antes do banho, ou o médico/curandeiro aspergir uma infusão sobre eles. Durante os dias de realização do ritual os demais membros presentes na casa não podem se envolver sexualmente e nem pedir pertences da casa vizinha e nem os vizinhos podem emprestar algo daquela casa. Ao que transgredir tomará sobre si o luto. Quando tudo termina, todos tomam banho com água misturada com algumas infusões devidamente tratadas pelo médico (curandeiro), o mesmo é aspergido por todo pátio.” (Informação Verbal³²)

30 Todas as entrevistas foram conduzidas pelo autor, em língua local e se encontram transcritas nos Apêndices.

³¹EMACULADA, Randinho. **Entrevista 8**. [Out. 2021], Posto Administrativo de Sede/Marromeu, 2021.

³²TAL, Fulana de. **Entrevista I**. [Out. 2021]. Chupanga/Marromeu-Sofala, 2021. Transcrita no Apêndice B desta monografia.

TAL, Fulana afirmou “*Pitakhufa* ndi mavutho asa cithua pnagafa munthu, peno mamuna nkadzi, nthangwe nha kwenda kwace. Nhakufueruwa asa ce mera nyanga mba sasanhiua nsogolo mbaphita mabonde³³”

A forma como é realizado o ritual não difere muito do ritual *kutxinga* no qual, segundo Passador (2011, p.179):

Há purificação de pessoas e bens associados em vida a um sujeito recém-falecido. Seus bens só podem ser acessados após a purificação, assim como viúvas e viúvos precisam ser purificados para poderem manter relações sexuais com outros parceiros. Os demais familiares também devem manter abstinência sexual e não utilizar os bens que pertenceram ao falecido até a purificação se completar. Tradicionalmente, a *kutxinga* envolve relações sexuais da viúva com o irmão de seu marido, prática sustentada pelo princípio do levirato previsto nas regras matrimoniais do Sul de Moçambique. A noção básica que estabelece a relação sexual como ato de purificação é que o esperma “lava” as impurezas da mulher. Quando um cunhado se nega a fazê-lo, escolhe-se outro homem da família ou ainda se contrata um homem fora da família nuclear.

4.1.2 Preparativos do ritual

Tanto os moradores, quanto os anciãos revelaram que não se exige uma sequência padrão, mas o curandeiro é quem dita os passos posteriores à preparação do ritual. Assim que termina o sepultamento, deve ocorrer uma reunião da família enlutada para programar a cerimônia. Em seguida, chamam-se os anciãos do bairro, para indicar o curandeiro que melhor pode auxiliar a família a consultar os antepassados desta e fazer a sua vontade. O curandeiro é quem prepara a infusão que os praticantes devem tomar e determina os dias de duração do ritual. Os anciãos apenas reforçam os cuidados que os demais devem tomar e velam pelo cumprimento da cerimônia controlando os mais novos.

4.1.3 Atores envolvidos no ritual

Segundo os entrevistados, dentre os atores envolvidos no ritual, destacam-se: a família do viúvo (a), o homem alugado ou voluntário apenas se a enlutada é uma mulher, ou seja, viúva, mas quando a morte é do filho(a) o casal enlutado é que faz sob orientação do curandeiro e o líder comunitário que, muitas vezes, coincide com a figura do ancião. Estas são

33 “*Pitakhufa* é uma cerimônia feita aquando da morte de alguém, para se livrar da morte de outros membros da família, é feita através da consulta dos espíritos da família, uma infusão de medicamentos a viúva, e, em última instância, a sessão de relações sexuais por 5 ou 7 dias no máximo. Deve se fazer para terminar a morte.” TAL, Fulana de. Entrevista I. [Out. 2021]. Chupanga/Marromeu-Sofala, 2021.

as pessoas que diretamente ficam envolvidas no ritual; as pessoas da comunidade apoiam no que podem, trazendo produtos alimentícios, lenha, água, enfim o que cada um tiver que seja útil para o consumo.

4.1.4 A noção de Infecções de Transmissão Sexual (ITS)

De acordo com os entrevistados, as doenças resultantes de Infecções de Transmissão Sexual (doravante tratado como ITS) mais comuns são: *gonorreia, sífilis e o HIV/SIDA* (informação verbal³⁴). Na realidade, de acordo com o Ministério da Saúde (MISAU, 2018, p. 208) “dentre [as ITS], [...] a Sífilis, Clamídia e a Gonorreia permanecem entre as maiores causas de mortalidade, apesar de serem doenças curáveis por antibióticos. Outras, como a causada pelo vírus da imunodeficiência humana (HIV), Herpes simples (HSV), Papiloma vírus humano (HPV) e Hepatite B (VHB) são incuráveis e de maior prevalência”. Associadas a este cenário, existem doenças resultantes da infecção e a fraca imunidade do paciente como a tuberculose, hepatite, problemas da pele associada ao HIV, má nutrição e outros.

Pelos dados de prevalência do HIV e outras ITS's de acordo com o conselho nacional de combate ao HIV/SIDA, Moçambique tem mais de 2.100.000 pessoas vivendo com HIV (1.900.000 são adultos e 130.000 crianças com menos de 15 anos de idade) e, anualmente, essas doenças matam mais de 50.000 pessoas, para além de serem responsáveis por outros danos a longo prazo tais como famílias vulneráveis e crianças órfãs, infertilidade e doenças associadas. Todos os entrevistados foram unânimes em afirmar que já ouviram falar destas doenças uma ou mais vezes, já participaram em palestras para a sua prevenção e tratamento.

Neste quadro, procurei saber junto dos nossos entrevistados, como se tratam estas doenças? Uns responderam: “*Hana Pidziua, asa konza, kazinji tica yenda ku xipitali tisa wanga*³⁵” (informação verbal³⁶).

O espírito desta resposta, pela incerteza patente em que uns recorrem a tratamento hospitalar e outros não e casos em que as pessoas recorrem, em simultâneo, aos curandeiros e aos médicos. Isso dialoga tanto com a conclusão de Liddell, Barrett, e Bydawell ao afirmar

34 VILANCULO, Niquisse. Entrevista 17. Representante da JPIEGO [Out. 2021]. Caia/Sofala, 2021. Transcrita no Apêndice D desta dissertação.

35 Os que sabem (curandeiros e anciãos tratam com base nas ervas e medicamentos naturais), muitas vezes, que vamos ao hospital, somos curados e outros procuram alguém no bairro que pode tratar. SALIMAR, Marcelino Salimar. **Entrevista 21**. [Out. 2021]. Murraça/Caia-Sofala, 2021. Transcrita no Apêndice C desta dissertação.

36 SALIMAR, Marcelino Salimar. **Entrevista 21**. [Out. 2021]. Murraça/Caia-Sofala, 2021. Transcrita no Apêndice C desta dissertação.

que “os elementos da religião e da biomedicina ocidentais [ainda que incorporados] não foi capaz de oferecer às sociedades africanas uma cura ou mesmo um sistema bem-sucedido de gestão do VIH/SIDA.” (2005, p. 695). Esta incerteza também abre espaço para mais atuação dos curandeiros ao invés de cuidados sanitários; “embora as consultas médicas sejam gratuitas em muitos países africanos, [.] a procura por curandeiros continua a ser elevada”. (2005, p. 695). Granjo aponta ainda outros motivos que levam as pessoas a consultarem os curandeiros (*Nyangas*)

[...] ir ao *Nyanga* [...] é uma opção [que] os pacientes e seus familiares tomam porque, precisamente, ela lhes fornece uma mais-valia de significado e de reintegração social, uma possibilidade consensual de expressar e gerir não apenas a enfermidade [mas também] as relações de solidariedade e conflito em que estão inseridos. (2009, p. 579)

Na perspectiva dos curandeiros e da população que a eles recorrem, o que está em causa não é apenas um efeito farmacológico, mas o restabelecimento da harmonia social da pessoa.

Relacionado ainda as doenças acima referidas, mais de 75% dos entrevistados, sobretudo os naturais e anciãos, afirmaram que por costumes e razões espirituais, estas doenças não podem ser tratadas no hospital, mesmo cientes da possibilidade de que a cura poder ali ser alcançada. Esta concepção faz com que muitos moradores, ao adoecer, consultem primeiro os seus espíritos, antes da intervenção sanitária. Muitas vezes, esta consulta é para “*cenessamanungo*” (limpar a alma). Ao perguntar ao Ancião por que é que eles acreditam mais no ritual e continuam ensinando o ritual às novas gerações mesmo com o desenvolvimento da medicina; existência do hospital, e de medicamentos disponibilizados pelo Estado nas unidades sanitárias, Marcelino Salimar (informação verbal³⁷) referiu que a cura das doenças segue vários procedimentos de acordo com a natureza de cada uma e esse comportamento se justifica por várias razões, entre elas:

a) “*Pindhu pya cizimu pissa conzua muakwathu*” (as enfermidades espirituais são diagnósticas e curadas conforme as normas costumeiras);

b) “*pakutoma, cipo a bali athu, utenda wa mbepo, nga mala ku cipital usa conziua na nghanga*” (desde a antiguidade, os nossos pais, as doenças resultantes de rituais não se tratam no hospital, mas sim tudo que o curandeiro orientar);

37 SALIMAR, Marcelino Salimar. **Entrevista 21**. [Out. 2021]. Murraça/Caia-Sofala, 2021. Transcritano Apêndice C desta dissertação.

c) “*Ntawiro wa azungu ngha kwanisa kucinja umaso wanu*” (as soluções que não são africanas ou dos brancos, não respondem aos desafios da nossa sobrevivência);

d) “*Ale adafa asa onera dziko yathu*” (os nossos antepassados e mortos cuidam de nós). “*mundhu ana utenda wa mbepo, mbaleke na nsaje, thangwe ndi utenda wakugopswa, njira ace*” (as pessoas que têm doenças decorrente da desobediência de espíritos não podem ficar ou aproximar as demais pessoas).

Nestas afirmações pode se perceber que a ligação dos infortúnios ao mundo espiritual ainda é uma realidade. Ainda que não estejam claras as razões desta crença nestes dados que se analisam. Assim, é facto que se ele como chefe da família acredita nisso, é provável que ensinará aos seus descendentes ou aos que seus próximos que têm na pessoa dele um modelo na comunidade. Também pode se interpretar um sentimento de recusa a factos comprovados pela ciência pois os problemas que afetam o homem no mundo tais como doenças e a morte não variam de acordo com raça, cor, religião, mas sim todo ser humano é suscetível a estes males e a solução em princípio deve ser aplicável a todos. Seguindo este pensamento não existe solução apenas dos africanos diante de uma doença. Contudo não se pretende negar a existência de males que a ciência não tenha explicação e não tem diagnóstico, porém deve ser considerado como uma preocupação de todo mundo.

Nesta descrição, também se nota que a morte do ente querido, que conviveu por tanto tempo na família, cria uma situação em que os enlutados ficam num estado nebuloso ou obscuro, no sentido de proteção espiritual, da força intangível, um estado sombrio ou um estado em que pode ser caracterizado por propensão a males.

No conjunto de razões indicadas, primeiro destacam que não querem contrair as doenças sexualmente transmissíveis, segundo, nem todos acham que esta crença da proteção espiritual seja nociva. Mas, no terreno, há uma reciprocidade entre os praticantes e os representantes do governo tanto como dos movimentos associativos, pois, os anciãos sabem dizer que as autoridades distritais, chefes que participam da campanha que apelam ao fim dos rituais, pelas razões cientificamente reconhecidas, muitas vezes, solicitam a eles (anciãos) para invocar seus espíritos para o sucesso de certos eventos, tais como construção de infraestruturas, inauguração de edifícios, eventos distritais e até trabalhos propiciatórios para o sucesso familiar, profissional e mais. É característico do ser humano procurar soluções quando enfrenta dificuldades e em Moçambique exemplos desta realidade não faltam.

A autoridade governamental também é chamada para fazer o seu papel na resolução dos problemas da comunidade, no cumprimento das metas do plano quinquenal, quer na saúde através das campanhas de vacinação, educação, maior abrangência da rede escolar e retenção das jovens nas escolas e mais áreas. As dificuldades existentes como casamento prematuro, que contribui para pouca afluência das jovens nas escolas, as IT'S e doenças contagiosas, que são desafios na área da saúde, fazem com que estes recorram aos anciãos para ajudarem na implementação de políticas que solucionem tais males. Essa intervenção dos anciãos tem acontecido tanto para sensibilizar a rapariga assim como para convencer os pais a mudarem de mentalidade.

Assim como os anciãos ajudam a comunidade a mentar de mentalidade em relação à casamentos prematuros e cuidados materno infantil, adesão a vacinas entre outras, no caso do ritual, a autoridade local, representada pelos anciãos, régulos e chefes dos bairros (Nhakuawa), podem ser chamados pelas autoridades governamentais a fim de adaptar os rituais e torná-los mais saudáveis, pois não foi possível encontrar até ao momento da pesquisa, factos que nos provem que este ritual não contribua para novos casos de ITS. Esta pode ser uma hipótese de acordo com a realidade dos dados que se reúne nesta pesquisa, na prática não se descarta a possibilidade de existir realidades que possam contribuir para que isto não se concretize.

Pelas afirmações dos entrevistados é perceptível, por um lado, que a relação sexual mais do que legitimar o ritual, também representa o desligamento do falecido, com isso, libertando a família do luto e outras formas de representação na família. O que é mais inquietante e curioso é que todos entrevistados têm noção das ITS, mas, nas suas respostas pode se entender que no tratamento destas doenças, eles admitem a intervenção do curandeiro tanto como os cuidados de um profissional de saúde ou uma instituição sanitária. O alto índice de analfabetismo, falta de engajamento na ciência e maior impacto das normas costumeiras, passadas de geração em geração, podem justificar tal situação. Muitos estudos sobre a prevalência das ITS, vem desde a década 90 (MISAU 1994) assim como o próprio ritual não é recém, mas nas comunidades as ITS muitas vezes foram associados aos maus comportamentos sexuais.

4.1.5 Quando e quem faz o ritual *Pitakhufa*

Quando é que se realiza o *Pitakhufa*? Marcelino Salimar, um ancião, assim respondeu “*Pisa citua, pha kufa kwa muana, nkulu, nhakusembua, na ule zati sembua*”³⁸ (informação verbal³⁹). Quando realizado pela morte de criança ou uma pessoa solteira, quem executa o ritual são os progenitores ou os parentes desde que sejam um casal. Essa realidade específica não importa descrever aqui, pois não constitui um perigo eminente, pois os envolvidos já têm uma relação sólida e as relações sexuais envolvidas neste ritual são feitas pelo casal (pais da criança, solteiro/a ou o filho primogênito da Idosa/o). Essa realidade descrita também responde à questão: *quem faz o ritual no caso em que a viúva é idosa?*

Nosso estudo centra-se nos casos em que o ritual decorre da morte de um dos cônjuges, exigindo que a viúva ou viúvo deve realizar a cerimônia com alguém que não seja parceiro habitual; aqui, para se purificar do estado de viuvez, terá que se submeter a ato sexual com o familiar próximo ao marido ou a esposa ou mesmo alguém “alugado” para o efeito, e, muitas vezes, sem espaço de consultar o estado da saúde dos praticantes; esta situação é que apresenta muitos riscos e tem sido caracterizada como veículo das ITS, fator principal para que haja movimentos que orientam a extinção desta prática.

Ainda que os moradores, as autoridades locais, e as ONG’s tenham referido que a família avalia o estado da saúde, a disposição e as condições físicas da pessoa que vai realizar a cerimônia, muitas vezes, este não é submetido a avaliação médica ou análise do estado da saúde confirmada pela autoridade sanitária ou num laboratório credenciado para o efeito, e, aí, reside o risco de disseminar as ITS e outras doenças. A legitimação do indivíduo indicado, muitas vezes, é da responsabilidade do trabalho que o curandeiro vai fazer, para além da opinião familiar, que se reúne. Nesta reunião, não cabe à mulher envolvida a decisão final, mas aos parentes do marido em consonância com os familiares da viúva, na hipótese dela recusar. A recusa implica a aplicação de sanções, como acima referido.

4.1.6 A mensagem das ONG’s e outras entidades que atuam para a mitigação do impacto do ritual

Com a intenção de perceber se os entrevistados dispõem da informação e estão a par das campanhas que as autoridades sanitárias e as ONG’s fazem a respeito do ritual, apelando para a necessidade de proteção e diminuir o índice de disseminação das ITSs, estes

38 Dependendo do caso, a cerimônia pode ser realizada pela morte da criança ou adulta, casado tantocomo solteira/o.

39 SALIMAR, Marcelino Salimar. **Entrevista 21**. [Out. 2021]. Murraça/Caia-Sofala, 2021. Transcritano Apêndice C desta dissertação.

responderam que ouviram falar e algumas mulheres participaram das referidas palestras. Mas, justificam que a doença é resultado da falta de fidelidade, por um lado, e, por outro, são originadas por não se seguir fielmente aos ensinamentos costumeiros como: casar virgem, não trair marido/ou esposa, e não fechar corpo com os rituais habituais.

Há que lembrar que questões de comportamento como infidelidade e desonestidade que o povo Sena aponta, Liddell, Barrett, e Bydawell também aponta os mesmos fatores, como os que concorrem para a maior propagação das ITS's "se as DST podem ser contraídas em resultado de comportamentos imorais ou desonestos de qualquer tipo (sexuais ou não), então o sexo seguro não se torna uma proteção necessária nem suficiente contra o VIH/SIDA." (2011, p. 698). Assim há muito mais que se apelar para além do sexo seguro.

O espírito da resposta acima, pode fazer algum sentido, se considerar apenas os casos de transmissão de HIV, que resultam de relações sexuais extraconjugais e sem proteção, assim o apelo à fidelidade pode contribuir para diminuir a propagação da doença. Analisado noutra vertente, pode não fazer algum sentido, pois nesta sociedade impera a poligamia e as mulheres não gozam da liberdade que lhes permitam se envolver com homens que desejarem. Sabe-se que casar virgem é uma virtude ainda ensinada nas famílias, contudo, não se pode com isso descartar a hipótese de contaminar-se com as ITS, pois existem outras formas de infecção para além dos atos sexuais, como a partilha de objetos cortantes, a transfusão de sangue, contacto do corpo pelas partes que tenham lesão. Esta mensagem, por outro lado, diverge tanto dos ensinamentos recebidos dos avós; por isso, alguns encaram a mensagem com desprezo e estranheza.

4.1.7 O Preservativo no ritual *Pitakhufa*

Como já foi afirmado, não há o uso do preservativo nas relações sexuais realizados neste ritual, mesmo que os entrevistados digam que estão conscientes da necessidade de uso para a proteção individual. Numa altura em que se clama pela mudança de comportamento face às doenças que se propagam através de relações sexuais não seguras, nota-se o contrário. As razões apontadas para o não uso são diversas e, às vezes, contraditórias, pois, afirmou o líder comunitário de Canxixe distrito de Marromeu: "uma relação sexual onde não há troca de sangue não tem significado", já um dos moradores da vila de Sena em Caia afirma que "*o preservativo não é elemento nosso*", referindo-se que este dispositivo não faz parte do seu quotidiano, "o contacto com fluidos sexuais é importante" e "*o sangue é que purifica a*

pessoa”. Comparando as respostas, muitas razões podem concorrer para que esta situação ocorra, entre eles, a composição que esperma (sangue) tem, a importância que uma relação sexual representa como acima se descreveu baseando se no estudo de Meyer (2014).

Assim sendo, imagine um cidadão que mora no interior que nem tenha se alfabetizado, não tem acesso às informações privilegiadas sobre as normas de saúde preconizadas pelo Estado e ONG, e nem sobre as vantagens do uso do preservativo, que tenha sido educado num contexto que prevalecia a concepção de que os ritos são importantes e que o sexo tem a finalidade de reprodução, convencê-lo a usar o preservativo será um processo. A outra questão fundamental é o significado que o esperma, os fluidos sexuais (denominado genericamente como “sangue”) têm no ato sexual que leva muitos a dispensar o preservativo, pois como se descreve adiante, o esperma representa vida. Diante disso, como convencê-los a aceitar que o preservativo faça parte dos seus rituais apenas passando informação?

Neste caso, diante de uma situação de mudança de comportamento e a informação dada nem sempre é veículo suficiente para esta mudança. Estudos sobre o comportamento humano, estudos da neuropsicologia, concluíram que a aprendizagem é definida como uma mudança de comportamento resultante de prática ou experiência anterior. Assim, as palestras onde se recomendam o uso de preservativo parecem não garantir uma mudança de comportamento eficaz, e isso provavelmente se justifique pela ausência de experiência dos moradores entrevistados e conhecimento profundo destes a respeito do tema ou mesmo a sua prática. De acordo com Shuare (1990, p. 62), os fatores como “as mudanças históricas na sociedade e na vida material” são responsáveis pela mudança do comportamento e consciência do ser humano. No caso específico da saúde pública, a mudança de comportamento, baseando se num exemplo de estudo sobre a saúde cardiovascular, evidenciou-se que “no caso dos fatores de risco [...], relacionados à ocorrência das doenças cardiovasculares, a informação, nível de escolaridade e acesso a bens e serviços não têm sido suficientes para causar e manter mudanças de hábitos e atitudes” (CHOR, 1999, p. 424), então, pode-se afirmar que a mudança de comportamento tem motivações complexas.

De acordo com Pfeifer, existem duras críticas na região centro de Moçambique, em particular nas províncias de Sofala e Manica quanto ao uso de preservativo e o autor refere que

[a mensagem veiculada durante] a campanha publicitária para vender preservativos criou conflito com as Igrejas Pentecostais, e a maioria da população, que se expandiram rapidamente por toda a região, espalhando uma mensagem contrastante sobre sexualidade e comportamento de risco [o que foi] interpretada por muitos como um endosso à sexualidade “promíscua” e que a promiscuidade causa a SIDA. (2004, p. 79).

Além das igrejas acima referidas, existem outras forças vivas da sociedade que também não aprovam o uso do preservativo como um meio de combate as ITS's, os não pentecostais (Zione, Madzibaba), autoridades consuetudinárias (grupo de anciãos e anciãs), que também olham pra a fidelidade como um comportamento eficaz no combate a ITS's.

Marcelino Salimar afirmou não se deve usar o preservativo, pois: “*no ritual deve haver contacto de sangue para legitimar o ritual, sem esse contacto praticamente não foi feito nada*” (informação verbal⁴⁰). Para além do que o contacto de sangue, há que considerar que, o preservativo masculino, é o que é mais disponibilizado nos centros de saúde, em relação ao feminino, o que faz com que a mulher não tenha muita iniciativa, e, nos casos que tem, não dispõe de poder de decisão sobre o uso deste nas relações sexuais ocasionais e, muito menos ainda, nos rituais.

Mas ao recordar as afirmações de Passador (2011, p. 179), pode-se ler que “A noção básica que estabelece a relação sexual como ato de purificação é que o esperma ‘lava’ as impurezas da mulher”. Neste sentido, se considerar que o esperma “lava”, pode-se perceber que o não uso de preservativo deve se justamente a intenção de fazer com que haja contacto dos fluidos sexuais para lavar a outra parte, entre outro, também pode se perceber o outro lado diferente, nas situações em que o ente querido adoce, muitas vezes, o casal entra numa fase de abstenção sexual, a realização do ato sexual sem preservativo é uma forma pela qual eles anunciam o fim deste “jejum” e viúva ou o viúvo pode retomar a atividade sexual.

Meyer (2014, p. 43) afirma que nos “Fluids contained seed that housed male procreative potency. The proto-Indo-European concept of patrilineality held that men [are] responsible for conception. [...]. Semen, the sole reproductive force, derived from blood⁴¹.” Esta é a única parte do ritual onde o pacto envolve sangue, que é muito comum em outros rituais de diferentes grupos culturais, pois o sangue tem um significado vital. Adiante o Meyer (2014, p.2) diz que: “Humans have extensively symbolized and ritualized blood as one of the most powerfully meaningful and multivocal bodily substances⁴²“. Então, o poder do sangue já vem sendo ritualizado há muito tempo, aliás é a substância corporal que tanto representa a

40 SALIMAR, Marcelino Salimar. **Entrevista 21**. [Out. 2021]. Murraça/Caia-Sofala, 2021. Transcrita no Apêndice C desta dissertação.

41 Os fluidos continham sementes que abrigavam a potência procriadora masculina. O conceito proto- Indo-Europeu de patrilinearidade sustentava que os homens [são] responsáveis pela concepção. [...]. O sémen, a única força reprodutiva, derivada do sangue.

⁴²Os humanos têm extensivamente simbolizado e ritualizado sangue como um dos mais poderosamente significativas e multivocal substâncias corporais

vida do ser humano. A imensa variedade de símbolos de sangue e rituais amplamente ilustra como humanos elaboram formas culturais onde as bases neurofisiológicas são mais favoráveis.

O ato sexual sem proteção tem um princípio de que o nosso envolvimento não foi apenas afetivo, mas também consanguíneo, partindo da hipótese que o sangue é sinônimo de vida, veículo da alma, a essência da linhagem, entre outros; por isso, o pacto feito a partir dele, envolve algo mais do que contato físico, mas também espiritual. Em última hipótese, deve-se considerar que todos os pactos, alianças com divindades no campo espiritual, (cristão e não cristão) envolveram e envolvem aliança de sangue. Disse-o Meyer (2014, p. 1-7) “The (...) blood helps explain its power as a symbol and focus for ritual. (...) Humans have extensively symbolized and ritualized blood as one of the most powerfully meaningful and multivocal bodily substances⁴³“. O termo sangue aqui é abrangente, ele refere a todos os fluidos do ser humano desde sêmen, saliva, lágrimas, urina. Então, o sangue está associado à vida e morte, por isso, o seu contacto nos rituais é uma questão importante.

No ritual em estudo, o contacto sanguíneo é encarado como útil à purificação, há momentos que este contacto sexual é encarado como prejudicial como o caso trazido no estudo de Juntunen, A; Nikkonen, M; & Janhonen (2000, p. 180) que mostra que o sangue, que se transmite no ato sexual sem proteção, é prejudicial para a mãe em aleitamento materno, pois traz impurezas para o bebê. Ora, ele evidencia isso através de um relato de um informante que justifica o não contacto sexual sem proteção durante o período de aleitamento nos seguintes termos:

A male informant explained the beliefs concerning the effects of the semen fluid: The mother has lost a lot of blood during her labor. Because she has low blood [decreased blood volume], a man’s sperm can enter into her blood circulation and reach her breasts. This means that her child gets milk which is not good and becomes weak. It will get diarrhoea and gradually becomes malnourished and get kwashiorkor⁴⁴. (JUNTUNEN, A; NIKKONEN, M; and JANHONEN, 2000, p. 177)

⁴³O (...) sangue ajuda a explicar seu poder como símbolo e foco para o ritual. (...) Os humanos simbolizaram extensivamente e ritualizaram o sangue como uma das substâncias corporais mais poderosas e multivocal

⁴⁴Um informante explicou as crenças sobre os efeitos do fluido de sêmen: “A mãe perdeu muito sangue durante o trabalho de parto. Porque ela tem sangue baixo [diminuição do volume sanguíneo], esperma de um homem pode entrar em sua circulação sanguínea e alcançar seus seios. Este significa que seu filho recebe leite que não é bom e se enfraquece. Ele vai ter diarreia e fica gradualmente desnutrido e obter Kwashiorkor.”

A outra ocasião citada onde o sangue do fluido sexual é prejudicial é o período em que a mulher tem o fluxo menstrual. Para os Sena, tanto como os Bena⁴⁵ da Tanzânia, durante a menstruação o sangue que sai junto com fluidos sexuais é perigoso para o homem e pode causar doença; por isso, as mulheres devem se manter distantes dos seus maridos:

Some men do not sleep with their wives for 3 days, others for one week after bleeding has started. It is because of dirtiness— the heavy blood is dirty and a man can get swelling in the genital area and also backache. And women are dirty, they don't have stimulation. There is no way for sperms to go ahead and they die. If you have sex with your wife when she menstruates, you become infertile⁴⁶. (JUNTUNEN, A; NIKKONEN, M; JANHONEN, 2000, p. 178)

Retomando a situação em que o não uso de preservativo é essencial, o contacto sanguíneo através de sémen, no ato sexual, é encarado como necessário como aparece no estudo de Sobo (1993) sob justificativa de que estaria a se prevenir ideias sociais de reprodução, partindo da noção de que os fluidos criam e mantêm laços de parentesco e que o preservativo bloqueia tais fluxos. O contacto sanguíneo através do ato sexual, tem significados diferentes dependendo da ocasião e o estado e que ocorre.

Até aqui traz-se à superfície casos que mostram o quão é importante o contacto sanguíneo, mas existe outros factos que colocam em causa essa importância. Ao considerar que todas as vezes que se faz diagnóstico de qualquer doença, ela é feita a partir de amostra do sangue, pode-se afirmar que o vírus ou agente causador de doenças também reside no sangue, assim sendo a mensagem das ONGs é uma realidade a considerar independentemente da crença. Assim é irrefutável a situação conflituosa que se pode gerar no indivíduo a vida que cresceu sendo educado que o sangue é útil à vida e por outro o mal reside no sangue.

Esta contradição faz lembrar as práticas vaginais do estudo de Bagnol e Mariano (2011): apesar das mulheres terem conhecimento de quanto ao risco desta prática em relação as ITS's, os argumentos que usam para justificar o não uso do preservativo tal como é no ritual em estudo são diferentes, mas que se encontram no efeito que se pretende com prática. O não uso do preservativo é explicado nos seguintes termos: “A maioria das mulheres que

⁴⁵ Povo swahili do Tanzânia.

⁴⁶ Alguns homens não dormem com suas esposas por 3 dias, outros por uma semana depois que o sangramento começou. É por causa da sujeira: o sangue pesado está sujo e um homem pode ficar inchando na área genital e também dor nas costas. Se supõe que as mulheres nesta condição não teriam estímulo. Não há como os espermatozoides irem em frente e eles morrem. Se você faz sexo com sua esposa quando ela menstrua, você se torna infértil.

aderem as práticas vaginais não usam o preservativo para permitir o contacto direto entre os órgãos genitais e obter maior prazer, o que constitui um dos principais objetivos das práticas” (Bagnol e Mariano (2011, p. 76).

4.1.8 O que deve mudar neste ritual face ao perigo das doenças sexualmente transmissíveis?

Muitos moradores não deram uma resposta cabal sobre mudanças a serem introduzidas, mas sugeriram que, face ao perigo destas doenças, o melhor a fazer é outro ritual que não passa por ato sexual, e, no que diz respeito ao *Pitakhufa*, “nada deve mudar” porque, no seu entendimento, os antepassados instruíram que fosse realizado segundo estes procedimentos e a mudança não cabe a atual geração, entretanto anciãos admitem a possibilidade de mudar desde que os antepassados da família sejam consultados a respeito e o curandeiro busque outra forma de fazer a purificação.

Se ao ancião admitem a possibilidade de mudar, então a mudança de comportamento face ao apelo das ONGs e outras forças da comunidade é uma possibilidade. Talvez a preocupação que virá à tona seja como se opera essa mudança em que procedimentos o ritual será feito para que esta mudança se verifique.

Mbiti (1970, p. 1991) falando do lugar e uso do sexo na vida conjugal, explica: “in traditional African society, sex is not used for biological purposes only but also has a religious aspect. Even married couples are forbidden to have intercourse at certain times.⁴⁷.Adiante, acrescenta que:

There are African peoples among whom rituals are solemnly opened or concluded with actual or symbolic sexual intercourse between husband and wife or other officiating persons. This is like a solemn seal or signature, in which sex is used in and as a sacred action, as a “sacrament” signifying inward spiritual African Religions and Philosophy values⁴⁸. (MBITI, J. S.,1970, p. 192-193)

⁴⁷Na sociedade tradicional africana, sexo não é usado apenas para fins biológicos, mas também tem um aspecto religioso. Mesmo casais são proibidos de ter relação sexual em certos momentos.

⁴⁸Há comunidades em África, entre as quais os rituais são solenemente abertos ou concluídos com relações sexuais reais ou simbólicas entre marido e mulher ou outras pessoas oficiadoras. Isto é como um selo ou assinatura solene, no qual o sexo é usado e como uma ação sagrada, como um “sacramento” que significa inculcar os valores das religiões africanas espirituais e os da filosofia.

Como o sexo é proibido em certos casos por motivos de rituais tal como Mbiti avança, os ensinamentos consuetudinários também podem constituir um veículo de mudança de comportamento.

Num tom mais crítico, o perigo sob o qual recai o alerta das ONG's, afeta os presentes e não os antepassados; então, caberia aos vivos decidirem sobre a questão, mas, para isso, devem ser chamados a mudar de consciência, pois, até hoje, o ritual é respeitado e passado aos mais novos, como se de ordem divina se tratasse. Provavelmente há um mito tão poderoso ligado a isso, e a respeito disso afirmou Campbell (1992, p. 15):

Um mito é uma máscara de Deus, também – uma metáfora daquilo que repousa por trás do mundo visível. Esta crença e os mitos em volta deste ritual fortalecem a cultura, [...] o mito fortalece a tradição como componente indispensável ao dotá-la de maior valor e prestígio, vinculando-a a uma origem superior e mesmo sobrenatural.

Nesse processo, os indivíduos vão absorvendo significações como “categorias do pensamento coletivo”, que “são, pois, verdadeiras instituições fixadas em nossas almas pelo processo de socialização” (RODRIGUES, 1975, p. 11). O processo socializador não é necessariamente homogêneo, como um contínuo, mas pode apresentar situações de descontinuidades, em que a velocidade da socialização pode se acelerar ou diminuir. “No processo pedagógico, o ritual ‘ensina’ aos indivíduos o certo e o errado do sub-universo de significação em que estão entrando” (MACIEL, 2001, p.8).

Mas, na última hipótese, Fulana de Tal (informação verbal⁴⁹), afirmou que, nos tempos de conflito armado, - entre o governo e a Renamo, que durou 16 anos -, era impossível reunir pessoas por muitos dias, fazia-se o *kupita-tchitonga*, e, atualmente, também se faz quando a morte ocorre por acidente, tendo ficado na família filhos menores de idade. Essa prática é igual à alternativa acima explicada em que há um “banho de ervas” e em seguida uma sentada onde as crianças ficam em círculo, sentado, e coberto de capulana ou outro tecido, no meio uma panela com medicação fervida saindo vapor, e eles inalam aquela fumaça “*bafu*”. O *kupita-tchitonga* é uma forma de purificação pós-morte que não passa por ato sexual igual a ritos referido por Hutchings (2007, p 191) “Subsequent purification rites may be by

⁴⁹TAL, Fulana de. Entrevista I. [Out. 2021]. Chupanga/Marromeu-Sofala, 2021. Transcrita no Apêndice B desta monografia.

sprinkling, washing or the taking of an emetic⁵⁰“. Mas o *tchitonga* se circunscreve em aspersão e lavagem, não inclui medicamentos eméticos.

Nas palavras da entrevistada pode colher outras formas de ritual de purificação que não envolvem ato sexual e podem ser um potencial solução para evitar as ITS's sem, contudo, extinguir o rito de purificação. Isto abre mais espaço a mudança de comportamento e de todo este conflito.

4.1.9 O lugar da mulher neste ritual

Como se fez referência, em Moçambique, na região centro e sul a questão de dote ou lobolo, ainda tem muito impacto e ainda é valorizado. O lobolo, aliado à patrilinearidade, faz com que as mulheres sejam encaradas como “propriedade” do marido ou dos parentes do marido, esta concepção diminui a consideração que se tem pelo papel de esposa. Não sendo encarada como companheira com poder de decisão à semelhança do marido.

Neste contexto da realização do ritual da *Pitakhufa*, muitos entrevistados tanto como os anciãos afirmaram de forma unânime que: “ada sembwa kwathu, anatewera pia ku banja, anga khonda mbaende kwao⁵¹“ (informação verbal⁵²). Existe, aqui, ideias que negam a emancipação feminina e, por conta dessa concepção, pode-se deduzir as razões pelas quais ela não é consultada. Mais uma vez, a questão de gênero não está enraizada, contradizendo os esforços que vêm sendo feito pelo governo moçambicano para buscar equidade de gênero, como demonstrado no Dia da Mulher Panafricana (6 de agosto) quando a Ministra dos Negócios Estrangeiros e Cooperação, Verónica N. Macamo Dlhovo defendeu a maior participação das mulheres nas ações de mediação de conflitos ao afirmar que:

Moçambique vai privilegiar a implementação efetiva dos instrumentos internacionais /que defendem o reforço da participação da Mulher nas ações de mediação de conflitos, das operações de paz e de emergência ao nível global⁵³.

Isto mostra que o espaço da mulher em fóruns de tomada de decisões ainda é menor e muito ainda precisa ser feito pra que a mulher tome protagonismo a respeito dela mesmo, pois durante muito tempo foi costume, os pais ou outros responsáveis tomarem decisões a respeito da mulher (filha, esposa) mesmo ela tendo uma idade que possa fazê-lo.

⁵⁰ Ritos de purificação subsequentes podem ser por aspersão, lavagem ou a tomada de um emético.

⁵¹ A mulher não pode negar porque foi lobolada, e se não concorda deve ir à casa dos parentes dela.

⁵² TAL, Fulana de. Entrevista I. [Out. 2021]. Chupanga/Marromeu-Sofala, 2021. Transcrita no Apêndice B desta monografia.

⁵³ Disponível em: <https://abrir.link/OwSDL>. Acesso em: 14 de out de 2022.)

Mesmo aquando das entrevistas, as poucas mulheres casadas que se teve oportunidade de ouvi-las, tiveram que pedir autorização ao marido para falar, embora no local estivesse presente um guia. Isto mostra o quão radical é a visão que considera a esposa como propriedade, o que reforça a subordinação e não permite à mulher ter relevância. Essa subordinação é tão antiga, que essas comunidades, terão que passar por um longo processo de mudança de paradigma que resulte na incorporação aos seus valores de novos sentidos, inclusive oriundos dos valores globais baseados na ciência e direitos humanos. Mas para que isso ocorra terá que se elevar o engajamento da mulher através da educação, envolvimento na tomada de decisão.

A pouca abrangência dos órgãos de comunicação nas localidades, nos postos administrativos distantes da vila sede do distrito, também contribui para esta visão pouco democrática do debate em relação ao *modus vivendi* dos Sena. Aliado aos indicadores de rácio população/escola e população/posto de saúde. Esta realidade contribui para que a concepção do papel subordinado das mulheres se mantenha dominante em pleno século XXI. Considerando que a família, é o núcleo para educação, aliado a existência de poucas instituições de ensino e menor tempo de permanência na escola que varia em torno de 4 horas no ensino primário e seis horas diárias no ensino secundário, a educação familiar tende a impactar mais que a científica.

Enfim pode-se também afirmar que esta mudança passa por uma nova abordagem na educação escolar tanto como familiar.

4.1.10 O que acontece a família se não ocorrer esta ou outra cerimônia?

Confrontados com a pergunta os nossos entrevistados, muitos apontaram que ações malignas ocorreriam à família como resultado da não prática deste ritual, tais como: “*desentendimentos, doenças ligadas a tosse, ou mesmo sangramento oral, maus sonhos, falta de produtividade, sarampo, entre outros* (informação verbal⁵⁴)”. Nos casos em que a viúva fica só, ela, muitas vezes, é forçada a abandonar a casa para a família do marido. Mais uma vez fica à luz evidências de práticas que não respeitam os direitos da mulher. Isso reforça a premissa acima referida que a mulher lobolada é encarada apenas como propriedade, encontrando-se em uma situação de inferioridade social. Pelo tempo de pesquisa limitado, não

54 EMACULADA, Randinho. **Entrevista 8**. [Out. 2021]. Posto Administrativo de Sede/Marromeu, 2021. Transcrita no Apêndice A desta dissertação.

se visitou uma família ou um caso em que família teria recusado a prática deste ritual. Mesmo se encontrasse, não haveria elementos suficientes para associar tais infortúnios à ausência do ritual. Mas a convicção dos informantes de que isto acontece, é notável.

4.1.11 Proposta das ONG's á comunidades praticantes dos rituais?

Pelas respostas do coordenador da Associação Comussanas, JHPIEGO⁵⁵ (Johns Hopkins Program for International Education in Gynecology and Obstetrics), CARE for Life⁵⁶ (Cuidado a Vida), Hilfswerk Moçambique⁵⁷ (organização internacional austríaca), contactados, dizem que não levam uma mensagem conflituosa, mas sim:

Toda mensagem virada a combate de ITS tem como foco principal a mudança de comportamento. Assim sendo, aos praticantes deste ritual recomenda-se que deixem de se envolver sexualmente de forma não segura, mas eles insistem que o ritual passa por estas relações. Assim, pretende-se que optem por outros rituais de purificação que não envolvam atos sexuais, mas sim a adaptação de práticas que garantem a saúde pública. O nosso lema, nessas mensagens, é contraditório a esta prática no ritual, não com intuito de extinguir o ritual, mas sim que a purificação não passe por atos sexuais, ou abracem-se outras formas de purificação. (informação verbal⁵⁸).

Esta mensagem também é incluída nas palestras que estas ONG's, conduzem nas unidades sanitárias, tendo como alvo as mulheres grávidas e demais interessados. Nos distritos que se faz análise do ritual, ainda prevalecem casos de partos feitos fora da maternidade, seja pela distância em que essa se encontra, seja pela crença de que o parto não deve ser assistido (por homens), técnicos de enfermagem ou de saúde materno infantil de sexo masculino. No caso desta proposta resultar em conflito, é perceptível a sua negação, pois envolve a questão do poder, e, nesse caso, o *Sena* detém em última instância este poder de acatar e mudar ou não a realidade, independentemente da ação de quem seja.

55 A Jhpiego é uma organização de saúde internacional sem fins lucrativos afiliada à Johns Hopkins University. Há mais de 40 anos, a Jhpiego tem capacitado trabalhadores da área da saúde da linha da frente, concebendo e implementando soluções eficazes, baratas e práticas para reforçar a prestação de serviços de cuidados de saúde a mulheres e respectivas famílias.

⁵⁶Comunidade Americana do Cuidado à Vida, uma organização que ensina habilidades cruciais de vida. Ver Home - New - Care for Life.

57 Hilfswerk Austria International (HWA) é uma das principais organizações austríacas de cooperação para o desenvolvimento e ajuda humanitária que opera desde 1978. Mais informações ver em: Aboutus - Hilfswerk International BIH (hwi.ba).

58 VILANCULO, Niquisse. **Entrevista 17**. Representante da JPIEGO [Out. 2021]. Caia/Sofala, 2021. Transcrita no Apêndice D desta dissertação.

Embora não se tenha entrevistado os líderes religiosos islâmicos e cristãos, as lideranças das escolas, estas instituições podem estar na lista das forças que atuam contra a realização do ritual pelo fato da primeira instituição ensinar e propagar que todos os problemas se resolvem pela fé em Jesus e que nenhum homem ou mulher deve adular, pois estaria a desobedecer aos mandamentos de Deus; a segunda força pelo fato de incluir nos conteúdos lecionados as formas de prevenção de ITS's⁵⁹, a lei da família, com estes conteúdos dificilmente podem apoiar a prática deste ritual e da poligamia.

Assim, nos distritos que se fez o estudo, apesar de várias tendências de resistência que se tem vindo a enunciar neste texto, a prática do ritual vem sendo renunciada, mas por um lado a uma parte considerável que não se pode estimar se é maior ou menor, ainda se convence com estas forças e por razões provavelmente mais sólidas, mencionadas ou não pelos entrevistados, preferem continuar. As associações e ONG's que se fez menção apontam várias razões para que não se faça o ritual, porém os que ainda praticam não veem estes motivos como suficientes para abandonar, pois consideram que os riscos físicos da sua prática são menos ameaçadores que os riscos espirituais decorrentes da não realização. Quaisquer mudanças exigirão um longo caminho de diálogo entre as partes envolvidas no sentido de se harmonizarem.

4.1.12 Percepção do impacto da prática do Ritual sobre a saúde sexual e reprodutiva

Pela questão: O ritual pode ter algum impacto sobre a saúde sexual e reprodutiva da mulher? A intenção era de perceber o impacto desta relação para a saúde sexual e reprodutiva dos envolvidos.

No terreno, são poucas as evidências obtidas sobre o perigo que a prática do ritual tem em relação à saúde sexual e reprodutiva. Para boa parte da (os) entrevistadas (os) concebem como uma forma de livrar-se dos infortúnios da viuvez e da morte na família. Os efeitos secundários, como a possível gravidez, são considerados naturais, pois é tarefa da mulher produzir, justificando seu papel na comunidade e no lar. Mesmo não conhecendo a composição química dos produtos ingeridos durante o ritual, muitas afirmaram que é “para garantir a força, a rigidez, potência para aguentar um ou mais coitos durante o dia e não passe

59 Ver manual de educação cívica e moral da 6ª classe; manual de português 11ª classe. Sobre doenças sexualmente transmissíveis.

vergonha de não ser chamada “*wa ku moto*” mulher ou homem de fogo (informação verbal⁶⁰).

Perguntados sobre as possíveis doenças, que podem contrair durante o ato sexual, os entrevistados defendem que a preparação feita pelo curandeiro, na casa reservada para o ritual, e a ingestão de medicamentos provenientes da natureza por ele preparados, bem como a presença dos intervenientes exigidos, é suficiente para a prevenção dos infortúnios. A mulher desde a adolescência, se prepara, através de um ato chamado “*kubvhalira* (Preparação para a vida sexual ativa por meio de tratamentos locais que consiste em alongar os lábios sexuais, tomar o remédio para encolher orifício sexual da mulher) ⁶¹”. Em suma, para a maioria dos informantes o ato sexual exigido pelo ritual não tem impacto negativo, sobre a sua saúde sexual, pelo contrário, livra-se de má sorte resultante da não obediência aos espíritos e da rigorosa observância dos procedimentos que o rito exige. Não se comprovou a eficácia dos mecanismos locais de prevenção e nem se estes venham a ser comprovados cientificamente, mas seus praticantes neles creem piamente e julgam que têm tido resultado positivo.

Uma vez que algumas ITS's têm seus efeitos a longo prazo, persiste a não mudança do comportamento mesmo diante do risco que correm realizando o ritual com um parente ou voluntário do qual não se conhece o seu estado serológico. Há que lembrar que, segundo a UNICEFF (2022, p. 42): “Sofala tem um total de 174 unidades sanitárias, no entanto (...), cerca de 24% da população continua a viver sem acesso a estas unidades”, o que demonstra que, ainda há muito por fazer para satisfazer as reais necessidades da população, inclusive dos distritos em estudo.

Junto das ONG's ficou se a saber que o esclarecimento da população sobre os riscos envolvidos no ritual envolve também, os serviços distritais de saúde, mulher e ação social, as ONG's, autoridades locais e a comunidade em geral. As equipes de saúde têm feito muito trabalho a respeito, mas pela extensão do território, e a dispersão populacional, suas ações são de pouca abrangência; por isso, persistem focos de prática de *Pitakhufa* mesmo nos postos administrativos sede do Distrito. As ações das ONG's têm sido temporárias, pois, nem sempre, dispõem de orçamento para arcar com os custos de deslocamento e incentivo aos

60EMACULADA, Randinho. Entrevista 8. [Out. 2021]. Posto Administrativo de Sede/Marromeu, 2021. Transcrita no Apêndice A desta dissertação.

⁶¹Mais comentários ver a obra de: BAGNOL, Brigitte; MARIANO, Esmeralda. Cuidados consigo mesma, sexualidade e erotismo na Província de Tete, Moçambique. *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, 2009, 19: 387-404. e MARIAMO, Esmeralda, et al. As práticas Vaginais na Província de Tete em Moçambique. 2011.

palestrantes voluntários a longo prazo. Os hospitais geridos pelo Ministério da Saúde, não dispõem de muitos assistentes sociais e os poucos existentes estão nos hospitais localizados nas sedes dos distritos, o que também dificulta a campanha de esclarecimento que tem sido realizada. Pelo que se apurou no terreno, muitas vezes durante a implementação do Programa Alargado de Vacinação⁶², é que tem havido muita palestra sobre a saúde coletiva.

4.2 Discussão de dados à luz dos pressupostos teóricos

Quanto ao conceito do termo *Pitakhufa*, os arrolados na entrevista, revelam que este ritual envolve relações sexuais pelo fato de se acreditar que o mundo dos mortos afeta os vivos. Estudos⁶³ publicados em artigos, blogs e páginas científicas estão certos em considerar este que rito oferece risco à saúde dos praticantes. As crenças sobre o corpo, origem e natureza das doenças, tratamento e prevenção atuam com muito vigor na comunidade. Assis (2018, p. 19) afirma que “as crenças têm como pano de fundo a cultura: os indivíduos que são gradativamente socializados pelos/nos padrões culturais vigentes em sua sociedade, construídos por meio de processos rituais e afiliações institucionais”. São os hábitos culturais que moldam e dão força às crenças pelas quais as pessoas se identificam.

Afirmaram Liddell; Barrett & Bydowell (2005, p. 692):

At a societal level, the belief that violations of social, religious, or sexual codes of conduct will bring about disease either by the actions of other people or through ancestral intervention comprise a powerful mechanism for ensuring social cohesion and stability⁶⁴.

Esta crença é forte na comunidade que se faz estudo. É fato que cada comunidade constrói um sistema de terapia e concepções de saúde. Porém, a ciência pode acolher estes sistemas subsidiando com seus conhecimentos para o bem comum. Provavelmente é esse pensamento que Assis (2018, p. 17) quis registrar quando afirma:

⁶²Disponível em: <https://abrir.link/KTVmA> . Acesso em: 15 de out. de 2022.

⁶³OLIVEIRA, Filipa Andreia Vagos (2012), ARNALDO, Carlos. (2013), BAGNOL Brigitte e MARIANO Esmeralda, (2011), OLIVEIRA, Ana Caroline Amorim. (2008), OSÓRIO, Conceição; MACUÁCUA, Ernesto. (2013), SAMB, Fatime. (2016), BARBOSA, Iury Pedro Bento et al (2018), CABRAL, I. (2005), CHIZIANE, Paulina. (2004), COLHER Cardenito Mário (2002), THOMAZ (2016), VICENTE (2018) e TIM Verimmen (2021)

⁶⁴A crença que opera ao nível social segundo a qual as violações religiosas ou sexuais dos códigos de conduta trarão doença — seja pelo ações de outras pessoas ou através de intervenção ancestral — compreendem um mecanismo poderoso para garantir coesão social e estabilidade.

Ao acolher a diversidade de práticas tradicionais e complementares, assim como o sincretismo de conceitos terapêuticos e de concepções de saúde-doença e de práticas de cuidado, que compõem esses sistemas. Compreende-se que esses sistemas se manifestam enquanto expressões culturais próprias de cada sociedade, praticadas e amparadas por crenças das populações locais e também pela falta de acesso aos serviços de saúde oficiais.

A introdução de novos elementos e novas práticas no dia a dia de cada comunidade é algo que gradualmente vai sendo aceito, pois a mudança de comportamento não é e nunca foi brusca. Exemplo disso são as discussões entre os assistentes sociais, palestrantes e as famílias em relação ao uso de preservativo no ato sexual, como forma de prevenção de doenças sexualmente transmissíveis; um conselho aceito por uns, mas que ainda está longe de ser aceito por outros. As discussões em torno da violência doméstica, submissão feminina e equidade de gênero, são de origem externa à comunidade em estudo, como pode se ler nos conceitos, discussões e recomendações a respeito⁶⁵. Há que considerar que nas normas costumeiras, não há equilíbrio de gênero, tal como nas comunidades praticantes de *Pitakhufa*, e essas formas de tratamento em relação a mulher são aceitas e praticadas por esta comunidade, por isso, não se deve encarar como uma situação hostil na construção social.

Estas normas (consuetudinárias) recomendam que a mulher deve ser submissa. Na comunidade Sena e Ndaú, pelas experiências de vida do autor, a submissão, a obediência no lar ou diante do marido, é considerada como um valor que faz com que a mulher seja exaltada, exemplo entre as demais, o que também se encontra nos escritos de Aleluia (1987, p. 86): “ritos de purificação da terra”, a submissão é uma forma de valorizar a mulher e o seu papel bem como a cultura local, perfazendo a moçambicanidade como identidade única.

A outra situação que está por trás da não valorização da mulher pode estar ligada aos indicadores sociais, pois, segundo os dados indicados pela UNICEF (2022, p.76): “na província de Sofala, mais de 3 em cada 10 pessoas são analfabetas. Ainda que seja menor que a média nacional, as mulheres ainda representam um número maior em relação aos homens”. Essa realidade contribui para o reforço daqueles estereótipos de que uma mulher virtuosa é aquela que obedece sem questionar, servir.

65 LOFORTE, Ana Maria. (2004); NÓBREGA, M. M. dos S. S. (2017); BAGNOL Brigitte e MARIANO Esmeralda, (2011); ESTAVELA, Arune João; SEIDL, Eliane Maria Fleury. (2015); OSÓRIO, Conceição. (2009); SAMB, Fatime (2016); BUTTELLI Felipe Gustavo Koch (2008); CHIZIANE, Paulina (2015); MELO, Alexandre (2002); PIRES, Maria José Morais. (1999); THOMAZ, Fernanda (2016)

Apurou-se, nas entrevistas, que os Sena têm razões que, na sua óptica, são muito fortes para perpetuar o seu ritual, tal como Turner (2013, p. 23-25) advertiu ao afirmar que as razões da realização do rito são tão especiais e por si só constituem obrigações dos indivíduos para com os ancestrais, para garantir a “prosperidade” do ser humano em todos os sentidos. Mas pela forma como é realizado, a preocupação do Estado pela saúde é legítima. Para os praticantes, e proibir-lhes esta prática em discussão, no entendimento deles significaria retirar elementos culturais e conseqüentemente a assimilação forçada de novas práticas culturais que substituiriam a purificação de viúvas (os) o que fere com a identidade cultural.

Porém, existem pensamentos contrários aos procedimentos rituais como os trazidos na obra de Samb (2016) sustentando-se nas ideias de Lopes e Arnaut ao afirmar que grande parte das ideias construídas e difundidas sobre a África, ao longo dos séculos XVII-XIX, em textos históricos ou artísticos, estavam (e ainda estão) ligada ao pensamento ocidental. Esse posicionamento, explica porque é que a interpretação dos fenômenos ligados aos rituais africanos é feita sob referências ocidentais. Exemplo disso são as discussões sobre a poligamia, o uso de medicamentos ervanários, o papel de curandeiro e outros hábitos Moçambicanos.

Se considerar o pensamento do principal crítico ao evolucionismo, Franz Boas (1858-1949), que desenvolveu o particularismo histórico, segundo o qual cada cultura segue os seus próprios caminhos em função dos diferentes eventos históricos, pode-se ter fé que esta e outras práticas rituais vão implícita ou explicitamente conhecer sua transformação ao longo do tempo, ainda que os argumentos das ONG's para fazer com que o ritual *Pitakhufa* pare, alterem esse curso, eles passarão pelo seu próprio processo histórico de mudança. Pois o ritual, no fundo, é um conhecimento e este conhecimento ainda que não seja comprovado pela ciência, chamado conhecimento empírico, é sobre ele que esta prática se desdobra em diversos procedimentos.

A atuação espiritual não tem explicação no campo científico, por isso, o rito é um dos vários processos de base pelo qual se opera e procura se explicar essa atuação, mas essa explicação não é lógica. Então, tudo se opera sem o uso da razão. Na explicação de Honwana,

O processo através do qual a adivinhação procura e diagnostica a doença [gera] alguma controvérsia, em virtude dos seus procedimentos [...] serem considerados irracionais, em especial a comunicação com os espíritos (Peek, 1991b). [...] é evidente que indivíduos, grupos ou culturas diferentes apresentam formas diversas de raciocínio quando expressam crenças ou pensamentos. Como vários outros autores assinalaram, não existe uma

racionalidade universal, pois todos estes sistemas são ‘racionais’ no seu próprio contexto. (2002, p. 277)

Então, os rituais, sejam eles africanos ou não, não devem ser compreendidos e interpretados à luz da razão científica, mas no contexto consuetudinário, pois é nele que se opera e faz sentido. Acima se fez referência que todo ritual deve ser encarado como uma forma através da qual o ser humano é capaz de vencer obstáculos, superar situações complicadas e modificar o seu habitat, embora tal modificação nem sempre seja a mais favorável para a humanidade, como pode se perceber atualmente. Então, criticar ou pedir a extinção dos rituais por motivos de saúde será a melhor opção de enfrentá-los ou melhor seria procurar alternativas a estes desde que sejam seguros? Pois, os praticantes dos rituais de *Pitakhufa* o fazem sob orientação dos ancestrais, conforme diz Honwana (2002, p. 278): “São, enfim, os espíritos que decidem punir, seja com uma doença, seja com a morte, o mau comportamento e a irreverência, ou premiar com uma boa colheita agrícola, ou uma promoção no serviço, as boas ações dos vivos” como forma de alcançar o tão desejado bem-estar e prosperidade.

Não se pode ignorar que, atualmente, todos os males que se assiste no mundo, os seus autores o praticam sob justificativa de alcançar o bem-estar, ou seja o ser humano para alcançar o que satisfaz a sua alma é capaz de cometer atos proibidos até pela lei. O não uso de preservativo no ritual é um desses atos de risco. As asserções de Machirica (2015), Matias (2012) e Vicente (2013), a saber: a crença de que as relações sexuais não protegidas, “limpa” o corpo, podendo a partir de aí levar uma vida normal, tal como acima se refere, fazem com os Sena dispensem o uso do preservativo no ritual tendo em conta o significado que o fluido sexual tem para atrair novas energias.

A consideração pelo significado de fluidos sexuais pode ser a base para explicar a recusa em usar o preservativo, pois existe aquela sensação de perder o sangue (sêmen) caso usem o preservativo. Como diz o Coast (2007, p. 393): “In many contexts the ‘wasting’ of semen (through oral sex, masturbation or the use of a barrier method) is considered harmful to male physical and mental well-being”⁶⁶.

Pela forma e objetivo, o *Pitakhufa* pode ser comparado a um ritual de morte, apenas ele tem uma forma de se realizar diferente dos demais. Ou ainda:

66 Em muitos contextos, o 'desperdício' do sêmen (através do sexo oral, masturbação ou o uso de um método de barreira) é considerado prejudicial ao bem-estar físico e mental masculino.

In many cultures, death is not just seen as a single event but as a process that is marked by rituals of preparations and mourning (O’Gorman, 1998). Once a person has died, focus begins to shift to making sure that the person receives a proper ceremony to mark his or her departure from earth. Whereas all cultures have rituals that mark the end of life and experience times of mourning, there are differences and similarities among such practices⁶⁷.(ROBERSON; SMITH; DAVIDSON, 2018, p. 43)

A forma como tem sido discutida esse ritual e a estratégia de comunicação com os seus praticantes, nos leva a fazer uma analogia ao ritual da incisão genital que mesmo diante de muitas proibições, ainda ocorre nas famílias. Isso mostra que a cultura cria um sistema padrão pelo qual a pessoa deve se identificar. A respeito desse sistema, a abordagem trazida por Laraia (2009, p. 59-60), sobre conceitos modernos de cultura, formulada por Lévi-Strauss (1976), considera cultura como sistemas estruturais. A cultura é definida como um sistema simbólico, fruto da criação acumulativa da mente humana. Para o autor, tais princípios estariam submetidos a regras inconscientes que controlam as manifestações de um grupo social. Essas regras inconscientes podem vir da relação que se estabelece entre os vivos e os mortos como acima se refere, que vão sendo passados de geração em geração. O fato de os Senas tem uma opinião discordante da veiculada pelas ONG’s sobre a origem das ITS’s pois alegam que estas doenças são resultantes da falta de fidelidade, por um lado, e, por outro, não ter seguir fielmente aos ensinamentos costumeiros tais como, casar virgem, não trair marido/ou esposa, e não fechar corpo com os rituais habituais. Estes argumentos também são partilhados pela igreja, como confirmou Caldwell (1999, p. 39):

Christianity may deny the role of ancestors in determining health and sickness, but it endorses very similar views on the origins of misfortune. STDs, for example, are sometimes construed in Christian doctrine as a punishment for sexual sin, and epidemics were sent by god as a warning when societies ignored his teachings⁶⁸

Com essa opinião, fica claro que a concepção dominante em relação à origem das ITS’s, está ligada a outras explicações que as demais forças da sociedade foram inculcando ao

⁶⁷Em muitas culturas, a morte não é vista apenas como um único evento, mas como um processo que é marcado por rituais de preparações e luto (O’GORMAN, 1998). Uma vez que uma pessoa morre, o foco começa a mudar para garantir que a pessoa receba uma cerimônia adequada para marcar sua partida da Terra. Considerando que todas as culturas possuem rituais que marcam o fim da vida e os tempos de experiência de luto, há diferenças e semelhanças entre tais práticas.

⁶⁸ O cristianismo pode negar o papel dos ancestrais na determinação da saúde e da doença, mas ele endossa visões muito semelhantes sobre as origens de infortúnio. DSTs, por exemplo, às vezes são interpretados na doutrina cristã como uma punição para o sexo pecado, e epidemias foram enviados por Deus como um aviso quando sociedades ignoraram seus ensinamentos.

longo do tempo, por isso, nesta luta de mudança de paradigma há uma necessidade de envolver mais forças da sociedade. O curandeiro é uma força a incluir nesta campanha porque, como afirma Green (1994, p. 35), "Traditional healers could be consulted primarily because they are local, familiar with a client's social and sexual circumstances, and more readily accessible"⁶⁹. Além disso, acrescenta que "Traditional healers are priests, religious ritual specialists, family and community therapists, moral and social philosophers, teachers, visionaries, empirical scientists, and perhaps political leaders in addition to being healers in the more restricted Western sense"⁷⁰ (1994, p. 36).

Um outro aspecto importante a destacar é o fato destes atores assumirem posições favoráveis à luz da tarefa que desempenham como representantes do governo ou das ONG's e por detrás, de forma não muito aberta, resolverem seus problemas com o médico tradicional, o qual os anciãos entrevistados no estudo, recomendam para cuidar e intermediar os rituais e outras preocupações da comunidade, pois os pactos de produtividade, poder, e estabilidade social, são feitos recorrendo ao papel deles.

A difusão da ciência e expansão da tecnologia, o debate a respeito dos desafios da comunidade para a troca de conhecimentos ou em suma a transferência do saber e da tecnologia seria ideal para a mudança de paradigma, pois discussões acerca dos rituais não seriam apenas analisadas na plataforma de saber e práticas culturais.

69 Curandeiros tradicionais poderiam ser consultados principalmente porque eles são locais, familiarizados com o social de um cliente e circunstâncias sexuais, e mais facilmente acessível.

70 Os curandeiros tradicionais são sacerdotes, especialistas em rituais religiosos, terapeutas familiares e comunitários, filósofos morais e sociais, professores, visionários, cientistas empíricos e, muitas vezes, líderes políticos, além de serem curandeiros no sentido ocidental mais restrito.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A cultura do ser humano é justificada pelo seu meio e o tempo vivido, então, para compreender a sua dinâmica, importa refletir desde o passado, para compreender a razão dos valores presentes e perspectivar o futuro. Um hábito ou costume não deve ser analisado de forma isolada, pois existem muitos elementos que contribuem para sua evolução ou extinção, mas, para isso, importa, acima de tudo, o seu praticante assumir que postura tomar para o bem-estar, tal é o caso do ritual em estudo.

As ONG's, como veículos operativos das políticas nacionais do combate das ITS's, tentam combater o ritual *Pitakhufa*, opondo ao conhecimento local que ao longo do tempo foi transmitido de geração em geração, bem como os valores associados ao ritual é positivo e permite mudar o entendimento dos anciãos, curandeiros e demais moradores, de que as ITS's são resultados da falta de obediência às normas costumeiras. É este entendimento que reside o risco destas infecções aumentarem por meio destas práticas, ainda que seja claro que a sua propagação ocorra em casos em que o ritual é feito envolvendo uma viúva. O diálogo entre a comunidade Sena e as autoridades sanitárias, no que diz respeito ao ritual não é consensual, pois, dentro da família, persiste a prática de *Pitakhufa* que oferece riscos mesmo existindo outras formas de fazer a purificação. Assim como os autores que se arrolou, as informações obtidas mostram que os valores culturais envolvem uma relação de poder tão profundo, ainda que não seja diretamente coerciva.

A mensagem de abandonar o ritual já é veiculada a tempo, todavia, esta prática ainda está longe de ser abandonada na íntegra. Isto não quer dizer que as ONG's e a comunidade em geral interessada na saúde pública perderam a batalha, mas que há uma necessidade de mudar a estratégia, pois as mudanças culturais se operam dentro de um processo e construção de novo paradigma. É importante ressaltar que o *Pitakhufa* não é a única forma de purificação da morte, existe a prática de *Nyassanganha*⁷¹ e o *tchitonga, kutxinga, kuhlamba ndzhaka*⁷².

Talvez a atuação de maior número de assistentes sociais que trabalhem direta e continuamente com as ONG's, o seu período de atuação junto às comunidades, hoje curto, se prolongasse, talvez possibilitasse o monitoramento das chamadas doenças resultantes da ação dos espíritos da morte, tais como sarampo, tosse, doença da pele, falta de paz na casa e outros

⁷¹Uma prática cultural que substitui o *Pitakhufa* das viúvas, realizado por pessoas especializadas (curandeiros ou médicos tradicionais) através do uso de raízes medicinais, praticada na região centro.

⁷² Ritos sexuais no sul de Moçambique. Ver Junod (1996).

conflitos, e, com isso, apurar a relação, existente ou não, entre tais doenças e a recusa do ritual. Munidas dessas informações, poderiam construir argumentos que, expostos à comunidade, contribuiria para que, paulatinamente, tivessem incorporado essas informações e decidir mais conscientemente quais atitudes tomar. Pelas informações obtidas na página do instituto nacional de estatística, a expansão dos serviços de assistência social, a maior interação e participação nas políticas do Estado mudariam o cenário do impacto da saúde sexual nas comunidades, pois a emancipação das mulheres é o lema da atualidade, e isso só é possível através de acesso à educação e mais serviços de cidadania, sobretudo nas regiões do interior que estão em processo de municipalização como o caso dos distritos que se fez menção.

Expor e discutir a situação do ritual em estudo por conta das ITS's, no fundo, é um protesto louvável, mas se considerar as demais doenças que vem afetando o mundo nos últimos anos, parece caminhar numa longa jornada onde a sociedade, cada dia vai perder, suspender, modificar os seus rituais, e práticas que ao longo do tempo fizeram parte da cultura e viver. Exemplos disso foram notórios aquando da pandemia de Covid, que diminuiu bastante o hábito de aperto de mão, abraços, e outras formas de mostrar afeto, tudo por conta de evitar a contaminação. Atualmente, a BBC⁷³ noticiou que a varíola dos macacos não é sexualmente transmissível, mas admitiu a possibilidade de ser transmitida durante o ato sexual pela proximidade das pessoas envolvidas. Se esta informação se confirmar, a varíola torna-se situação pública, e conseqüentemente pela necessidade de evitar a sua propagação, as pessoas terão que evitar se envolverem sexualmente. A lição que fica é: a humanidade encontra-se num estágio em que os desafios da época determinam a convivência, a forma de estar e ser; diante desta lição cada povo terá a sua dinâmica.

Para evitar a sensação de conflitos, ainda não superficialmente perceptível aquando da abordagem sobre o risco do ritual, é necessário fazer muito mais do que encontros e palestras sobre o risco das práticas locais, mas a criação de condições de uma assistência permanente por parte das ONG's e não periódica, o que pode prover procedimentos e recursos que garantam a segurança do ritual, a semelhança do caso de Candomblé no Brasil⁷⁴ a que anteriormente citado, como exemplo, pois existe uma possibilidade dos *Sena* praticarem o ritual seguramente.

73 Ver mais em: [Varíola dos macacos: quais os sintomas e como se transmite - YouTube.](#)

74 BARBOSA, Iury Pedro Bento et al. 2018.

REFERÊNCIAS

- ANDERSON, W. G. **Uma gramática introdutória da língua Cisena**: falada no Baixo Zambesi. Sociedade para promover o conhecimento cristão, 1897.
- ASSIS, Jaqueline Tavares, et al. Medicina tradicional no Brasil e em Moçambique: definições, apropriações e debates em saúde pública. **O Público e o Privado**, 2018, 16.31 jan. jun: 13-30. Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/opublicoeoprivado/article/download/2112/1852>. Acesso em: 22 de maio de 2022.
- ARNALDO, Carlos. Fecundidade Em Moçambique Nos Últimos 50 Anos: Alguma Mudança?!. **Dinâmicas da População e Saúde em Moçambique**. Maputo: CEPISA (Centro de Pesquisa em População e Saúde), 2013, 37-60.
- ARNFRED, Signe. **Sexuality & gender politics in Mozambique: rethinking gender in Africa**. Boydell & Brewer Ltd, 2014.
- ARRUDA, Ângela. **O ambiente natural e seus habitantes no imaginário brasileiro – Negociando a diferença**. In: _____. (Org.). Representando a alteridade. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998. cap.1, p. 17-46.
- BAGNOL Brigitte e MARIANO Esmeralda. **Gênero, Sexualidade e Práticas Vaginais**. UEM, DAA. FLCS. UEM, 2011.
- BAGNOL, Brigitte. **Lovolo e Espíritos No Sul de Moçambique**. **Análise Social**, vol. 43, no. 187, 2008, p. 251–72. *JSTOR*. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/41012634>. Acesso em: 22 de maio de 2022.
- BALTASAR, J. A. dos Santos. **Rumo ao Hinterland**: a evolução social dos prazos do vale do Zambeze (séculos XVII e XVIII). 2017. Dissertação de Mestrado em História do Império português apresentando a universidade Nova De Lisboa. Disponível em: <https://abrir.link/Bfeme> Acesso em 17 de maio de 2022.
- BARBOSA, Iury Pedro Bento et al. **Significados das práticas de cuidado em saúde no ritual de iniciação do candomblé de Ketu**. *Semin., Ciênc. Soc. Hum., Londrina*, v. 39, n. 1, p. 95-112, jun. 2018. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1676-54432018000100009&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 12 de maio de 2022.
- BASILIO, G. **Os saberes locais e o novo Currículo do ensino Básico**. Dissertação Científica para obtenção do grau de mestre em Educação e Currículo. Faculdade de Ciências da Educação e Currículo. Brasil, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo em convênio com a Universidade Pedagógica de Moçambique, 2006.
- BENTO, Derli e EMÍLIO, Solange **Ritual da viúva kaingang na terra indígena guarita**. Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) da Universidade Federal de Santa Catarina Centro de Filosofia e Ciências Humanas-CFH, Departamento de História, Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica. Florianópolis, Santa Catarina, 2014.
- BERNARDI, B. **Introdução aos estudos Etno-antropológicos**: Lisboa: Edições 70, 2007.
- BOAS, Franz. **As limitações do método comparativo da antropologia**. In: Antropologia cultural. Trad. Celso Castro – 5. Ed. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2009.
- BOHN, Plácio José. **Quando Tocam os Tambores - Saberes e Práticas nas Tradições Moçambicanas**. Dissertação, Mestrado em Educação, Centro Universitário La Salle, Canoas,

2009. BORGES, Edson. A política cultural em Moçambique após a independência (1975-1982). In: FRY, Peter. **Moçambique: ensaios**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2001, p. 225 - 247.

BORGES, Isalice Da Pascoa Dias Gomes. “**Ninguém tem o direito de interromper os meus sonhos**”: Uma leitura do ensaio “Eu, mulher... Por uma nova visão do mundo”, de Paulina Chiziane. Disponível em: <https://repositorio.unilab.edu.br/jspui/handle/123456789/596>. Acesso em: 23 de mar. de 2022.

BRETON, Le. **A sociologia do corpo**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2006.

BUTLER, Judith. Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade. Editora José Olympio, 2018.

BUTTELLI, Felipe Gustavo Koch. **Ritos e igualdade de gênero**: uma análise da potencialidade de construção de (des) igualdade de gênero nos ritos. Horizonte: revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, v. 6, n. 12, p. 127-143, jun. 2008. Disponível em: <https://abrir.link/JGebL>. Acesso em: 22 out. 2022.

CABRAL, I. 2005. **Digerir o passado. Mecanismos sócio-culturais da reintegração social e familiar de crianças – soldado no sul de Moçambique**. Dissertação de licenciatura em Antropologia, Departamento de Antropologia, Universidade de Coimbra.

CALDWELL, John, et al. Reasons for limited sexual behavioural change in the sub-Saharan African AIDS epidemic, and possible future intervention strategies. **Health Transition Centre**, 1999.

CAPELA, José. **O imposto de palhota e a introdução de modo de produção capitalista nas colónias**. Porto: Afrontamento, 1977

CAMPBELL, Joseph. **o Poder do Mito**. São Paulo: Palas Athena, 1992.

CARDOSO Gustavo; AMARAL, Sandra. **O impacto da Internet no jornalismo televisivo e radiofónico português**: o caso representações e práticas dos jornalistas da SIC e da TSF Centro de Investigação e Estudos em Sociologia CIES/ISCTE Área Temática: Jornalismo 2006. Disponível em: <https://abrir.link/YLzON> Acesso em 12 de mar. 2022.

CASTIGO, F.; SALVUCCI, V. **Estimativas e Perfil da Pobreza em Moçambique**, Uma Análise Baseada no Inquérito sobre Orçamento Familiar-IOF 2014/15. Inclusive Growth in Mozambique Working Paper, 2017.

CEVASCO, Maria Elisa. **Dez lições sobre estudos culturais**. 2ª ed. São Paulo: Boitempo, 2008.

CHAUUA, Roberto da Costa Joaquim et al. **Em primeiro lugar, comer**: Educação, Conhecimentos e Interculturalidade nos Cotidianos Escolares em Nampula–Moçambique. 2021. Disponível em: <https://www.btd.uerj.br:8443/handle/1/17313>. Acesso em: 26 de out. 2022.

CHIZIANE, Paulina. “Eu, Mulher... Por uma Nova Visão do Mundo”. In: **Revista do Núcleo de Estudos de Literatura Portuguesa e africana na UFF**, vol. 5, nº 10, abril de 2013.

CHIZIANE, Paulina. **A Páginas Tantas** - Entrevista exibida em 2 de junho de 2013. Disponível em: <https://abrir.link/LOKCy>. Acesso em: 11 de ago. de 2021.

CHIZIANE, Paulina. **Eu, mulher, por uma nova visão do mundo**. 2. ed. Belo Horizonte: Nandyala, 2016.

CHIZIANE, Paulina. **Niketché**: Uma história de poligamia. – São Paulo: Companhia das Letras. 2015.

CHOR, Dóra. **Saúde pública e mudanças de comportamento**: uma questão contemporânea. Cadernos de Saúde Pública, v. 15, p. 423-425, 1999. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-311X1999000200027>. Acesso em: 20 de ago de 2022.

CIAMPA, Antonio da Costa. Identidade. In: LANE, S.T.M.; CODO, W. (orgs.). **O homem em movimento**. 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987. p. 59-75.

COAST, Ernestina. Wasting semen: context and condom use among the Maasai. **Culture, health & sexuality**, 2007, 9.4: 387-401.

COELHO, Texeira. **Usos da Cultura. Políticas de Ação Cultural**, Ed. Paz e Terra: Rio de Janeiro, 1997.

COLHER Cardenito Mário. **Práticas culturais no contexto de HIV – SIDA**: um olhar sobre a purificação de viúvas estudo do caso Província da Zambézia – Morrumbala, 2017.

Disponível em:

<http://dspace.uevora.pt/rdpc/bitstream/10174/11898/1/Cardenito%20Colher.pdf>. Acesso em: em 20 de ago de 2022.

COLLEYN. Jean-Paul. **Elementos de antropologia social e cultural**. Lisboa: Edições 70, 2014.

COSTA, Ana Alice Alcantara. O movimento feminista no Brasil: dinâmicas de uma intervenção política. **Revista gênero**, v. 5, n. 2, 2005. Disponível em <https://periodicos.uff.br/revistagenero/article/download/31137/18227> acesso dia 12 de maio de 2022

COSSA, Dulcídio Manuel Albuquerque. O mundo dos antepassados e o mundo dos vivos - ritual de ukanyi na mediação: um ensaio sobre ancestralidade no Sul de Moçambique **ODEERE: Revista do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade** – UESB. ISSN: 2525-4715 – Ano 2019, Volume 4, número 7, Janeiro – Junho de 2019. Disponível em: <https://abrir.link/zyhTn>. Acesso em: 30 de abril de 2022.

COSTA, João Paulo Oliveira; LACERDA, Teresa. **A Interculturalidade na Expansão Portuguesa** (Séculos XV-XVIII), Lisboa, Alto Comissariado para a Imigração e Minorias Étnicas (ACIME), 2007.

DADOS NACIONAIS | CNCS. Disponível em: <https://cncs.gov.mz/dados-nacionais/>. Acesso em: 20 de ago. de 2022.

DIAS, Joana Simões do Carmo. **Os critérios de noticiabilidade dos noticiários televisivos- estudo de caso comparativo**: RTP1 e TVI. BS thesis. [sn], 2005. Disponível em: <[Microsoft Word - MONOGRAFIA.doc \(ufp.pt\)](#)>. Acesso em: 12 de nov de 2021.

DIAS, Patrícia Regina Corrêa. Ritos e rituais-vida, morte e marcas corporais: a importância desses símbolos para a sociedade. **Vidya**, v. 29, n. 2, p. 16, 2009. Disponível em: <https://abrir.link/wZAZI>. Acesso em: 16 de ago. de 2022.

DOMINGOS, Luís Tomas. A Visão africana em relação à natureza. Anais do III Encontro Nacional do Gt História das Religiões e das Religiosidades – Anpuh - Questões Teórico-Metodológicas no Estudo das religiões e religiosidades. In: **Revista Brasileira de História das Religiões**. Maringá (Pr) V. III, N.9, Jan/2011.

DOUGLAS, Mary. Pureza e perigo ensaio sobre a noção de poluição e tabu. Lisboa: Edições 70, s/D. Disponível em: <https://abrir.link/CmVNP>. Acesso em: em 20 de ago. de 2022.

DUARTE, Letícia. Reduções do século XXI: o papel de uma missão católica na reprodução de relações coloniais tardias: o caso de Mangunde, Moçambique. 2013.

DUBAR, C.. **Para uma teoria sociológica da identidade**. Em A socialização. Porto: Porto Editora, 1997.

DUPLA, Simone Aparecida. Os domínios de Inanna: permanências de um culto ao sagrado feminino na Mesopotâmia. **História: Questões & Debates**, [S.l.], v. 57, n. 2, dez. 2012. ISSN 2447-8261. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/historia/article/view/30560>>. Acesso em: 01 jul. 2022.

DURKHEIM, Émile. **As Regras do Método Sociológico**. 3. ed. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ELIADE, Mircea. **Imagens e símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ESTAVELA, Arune João; SEIDL, Eliane Maria Fleury. Vulnerabilidades de gênero, práticas culturais e infecção pelo HIV em Maputo. **Psicologia & Sociedade**, 2015, 27.3: 569-578. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/31827>. Acesso em: 20 de ago. de 2022.

FARIA, E. de; SOUZA, V. L. T. de. **Sobre o conceito de identidade: apropriações em estudos sobre formação de professores**. *Psicol. Esc. Educ. Maringá*, v. 15, n. 1, p. 35- 42, June de 2011. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S1413-85572011000100004>>. Acesso em: 15 de maio de 2015.

FARRER, Guilherme. **Os “colonos” do Vale do Zambeze: uma introdução**. *Temporalidades*, v. 4, n. 2, p. 122-141, 2012.

FOUCAULT, M. **Estratégia, poder-saber**. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2006.

FREITAS, Wesley RS; JABBOUR, Charbel JC. Utilizando estudo de caso (s) como estratégia de pesquisa qualitativa: boas práticas e sugestões. **Revista Estudo & Debate**, v. 18, n. 2, 2011.

GASPAR, H. F. Autoridade comunitária no desenvolvimento local Moçambique: **Dissertação de mestrado**. Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2010.

GENNEP, A. V. **Os ritos de passagem**. 2. ed., Trad. Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 2011.

GER, O. **Algumas notas gramaticais sobre a língua emakhuwa**. Nampula: Sociedade Internacional de Linguística, 2005.

GERHARDT, T. E.; SILVEIRA, D. T. **Métodos de pesquisa**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2009.

GONÇALVES, Albertino. **Métodos e técnicas de investigação social I**. Programa, conteúdo e métodos de ensino teórico e prático (Relatório apresentado à Universidade do Minho para provas de agregação no grupo disciplinar de sociologia). Braga: Universidade do Minho, Instituto de Ciências Sociais, 2004. Disponível em: <https://abrir.link/njRrf> . Acesso em: 16 de set. de 2022.

GONÇALVES, Márcio Souza. **Os meios, seus usos, sua materialidade: a comunicação e sua epistemologia**. *Revista FAMECOS*, 17.3 (2010): 163-172. Disponível em:<Os meios,

seus usos, sua materialidade: a comunicação e sua epistemologia | Revista FAMECOS (pucrs.br)>. Acesso em: 06 de maio de 2021.

GUILOUSKI, Borres; COSTA, Diná Raquel D. da. Ritos e rituais. **JOINTH-Subjetivação Contemporânea e Religiosidade**, v. 2, p. 91-109, 2012. Disponível em: <https://abrir.link/UtysX>. Acesso em: 11 de jul. de 2022.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Trad. de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 12. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2019.

HARAWAY, D. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, [S. l.], n. 5, p. 7-41, 2009. Disponível em: <https://abrir.link/zxSJP>. Acesso em: 4 de jul. de 2022.

HONWANA, Alcinda Manuel. **Espíritos vivos, tradições modernas: possessão de espíritos e reintegração social pós-guerra no sul de Moçambique**. Promédia, 2002.

HOOK, Kristina. **Designing with the body: Somaesthetic interaction design**. MIT Press, 2018.

HUMBANE, Eduardo Moisés. Educação e diversidade: o caso de Moçambique. **Revista Sinais**.21.1 (2017). Disponível em: Educação e diversidade: o caso de Moçambique | Revista Sinais (ufes.br). Acesso em: 19 de mar. de 2022.

HUTCHINGS, Anne. Ritual cleansing, incense and the tree of life-observations on some indigenous plant usage in traditional Zulu and Xhosa purification and burial rites. **Alternation**, 2007, 14.2: 189-217. Disponível em: <https://abrir.link/IWwLk>. Acesso em: 17 de out. de 2022.

JUNOD, Henri-Alexandre. **Usos e Costumes dos Bantu**. Tomo I e II. Maputo: Editora do Arquivo Histórico de Moçambique, 1996.

JUNOD, Henri-Alexandre. **Usos e Costumes dos Bantos**. Vol. I. Lourenço Marques: Imprensa Nacional de Moçambique, 1944.

JUNTUNEN, Anitta; NIKKONEN, Merja; JANHONEN, Sirpa. Utilising the concept of protection in health maintenance among the Bena in Tanzania. **Journal of Transcultural Nursing**, 2000, 11.3: 174-181.

KOPYTOFF Igor e Miers Suzanne. **Slavery in Africa: historical and anthropological perspectives**. Madison (Wis.): University of Wisconsin Press, 1977.

KOPYTOFF, Igor. Ancestrais enquanto pessoas mais velhas do grupo de parentesco na África. **Cadernos de Campo** (São Paulo-1991), v. 21, n. 21, p. 233-250, 2012. Disponível em: <https://abrir.link/SKxzZ>. Acesso em: 01 de jun. de 2022.

KROHLING, C. P. **Comunicação nos movimentos populares: a participação na construção da cidadania**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

LANDGRAF, F. L. Políticas culturais em Moçambique: Do estado socialista ao aberto à economia de mercado. **Monografia, USP, Centro de Estudos Latino-Americanos sobre Cultura e Comunicação da Escola de Comunicação e Artes**, 2014. Disponível em: <https://abrir.link/gdEwY> Acesso 20 Junho de 2022 0

LAPASSADE, Georges. As microssociologias: Pesquisa social em educação. **Tradução de LucieDidio-Brasília: Liber Livros**, 2005.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura**. Um conceito antropológico. 23.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

- LECLERC-MADLALA, Suzanne. On the virgin cleansing myth: gendered bodies, AIDS and ethnomedicine. **African Journal of AIDS Research**, v. 1, n. 2, p. 87-95, 2002.
- LIDDELL, Christine; BARRETT, Louise; BYDAWELL, Moya. Indigenous representations of illness and AIDS in Sub-Saharan Africa. **Social Science & Medicine**, 2005, 60.4: 691-700. Disponível em: <https://abrir.link/xEtQI> . Acesso em: 12 de out. de 2022.
- LIEBSCHER, P. Quantity with quality? Teaching quantitative and qualitative methods in a LIS Master's program. *Library Trends*, v. 46, n. 4, p. 668-680, 1998.
- LOBAR, Sandra L.; YOUNGBLUT, JoAnne M.; BROOTEN, Dorothy. Cross-cultural beliefs, ceremonies, and rituals surrounding death of a loved one. **Pediatric nursing**, v. 32, n. 1, p. 44-50, 2006. Disponível em: <https://abrir.link/kPgHV> Acesso em: 22 de nov. de 2022.
- LOFORTE, Ana Maria. Políticas e estratégias para a igualdade de gênero: constrangimentos e ambiguidades. Maputo: WLSA Moçambique. In: **Outras Vozes**, nº 8, Agosto de 2004.
- LUTHER, J. **A cultura dos direitos culturais**. Espaço Jurídico Journal of Law [EJLL], [S. l.], v. 21, n. 2, p. 419–444, 2020. DOI: 10.18593/ejll.23785. Disponível em: <https://abrir.link/vGwpc>. Acesso em: 13 abr. 2022.
- MACHAVA, Paula L. S. **Santos ou Diabos**: uma reflexão sobre os ritos de iniciação femininos e a opressão da mulher. Disponível em: <https://abrir.link/pTeam>. Acesso em: 02 de jul. de 2022.
- MACHEL, Samora Moisés. Estudos e orientações. Grupo coordenador provincial de Manica e Sofala, Departamento de Informação e Propaganda, abril, 1975. (Edição popular dos Cadernos do Presidente Samora Machel. São textos escritos antes da independência e publicados no ano da independência).
- MACIEL, C. A. Batista. Rito, socialização e poder: reflexões e indagações teóricas. Cadernos de Campo: **Revista de Ciências Sociais**, n. 8, 2001. Disponível em: <https://periodicos.fclar.unesp.br/cadernos/article/view/10378>. Acesso em: 24 de ago. de 2022.
- MAIA, S. Vidal. **De Foucault a Butler**: identidade (s), performatividade e normatividade de gênero. Disponível em: <https://repositorium.sdum.uminho.pt/handle/1822/60673>. Acesso em: 29 de jun. de 2022.
- MALOA, Joaquim Miranda. A urbanização moçambicana contemporânea: sua característica, sua dimensão e seu desafio. **urbe. Revista Brasileira de Gestão Urbana**, v. 11, p. e20180101, 2019. Disponível em: <https://abrir.link/wpyDc> acessado no dia 10 de Jun de 2024.
- MARCONI, Marina de Andrade, LAKATOS Eva Maria. **Fundamentos de metodologia científica**. – 8. ed. – São Paulo: Atlas, 2017.
- MARCONI, Marina de Andrade; PRESOTTO, Zélia Maria Neves. **Antropologia**. Uma introdução. 6.ed. São Paulo: Atlas. 2006.
- MARTINS, C. **Antropologia das coisas do povo**: São Paulo. Editora Roca LDA, 2005.
- MASSENZIO, Marcello. **A história das religiões na cultura moderna**. São Paulo: Hedra, 2005.
- MATA-MACHADO, Bernardo Novais. **Direitos humanos e direitos culturais**. Disponível em: <Microsoft Word - artigo Direitos Humanos e Culturais.doc (webnode.com)>. Acesso em: 22 de mar. de 2022.

MAUSS, Marce. As técnicas do corpo. In: **Sociologia e Antropologia**, São Paulo: Ed Cosac e Naif, 2003.

MBATSANA, Rui Manuel A. **Estudo da dinâmica e da solidariedade intergeracional em famílias moçambicanas com pelo menos três gerações vivas**. 2016. Tese de Doutorado. Universidade Eduardo Mondlane. Disponível em: <Repósitorio UEM: Estudo da dinâmica e da solidariedade intergeracional em famílias moçambicanas com pelo menos três gerações vivas>. Acesso em: 15 de maio de 2022.

MBITI, J. S. **African religions and philosophy**. Nairobi, Africa: East African Educational Publishers Anchor Books edition: New Yor, 1970.

MELO, Alexandre, **O que é a Globalização Cultural**. Quimera, 2002.

MEYER, Melissa. **Thicker than water: The origins of blood as symbol and ritual**. Routledge, 2014.

MIRANDA, Jorge. Notas sobre cultura. **Constituição e direitos culturais**. O Direito. Lisboa: Universidade de Lisboa, 2006. Disponível em: <https://www.fd.ulisboa.pt/wp-content/uploads/2014/12/Miranda-Jorge-Notas-sobre-cultura-Constituicao-e-direitos-culturais.pdf>. Acesso em: 23 de jul. de 2022.

MOÇAMBIQUE. **Ministério da Educação e Cultura**. Plano Estratégico de Educação e Cultura: 2006-2010. Maputo, 2006.

MOÇAMBIQUE. **MINISTÉRIO DA SAÚDE**. Plano Estratégico de Acção para a Prevenção e Controlo das Infecções de Transmissão Sexual, 2018-2021. Maputo 2018. Disponível em: <https://abrir.link/NjdTg>. Acesso em: 14 de set. de 2022.

MOSCOVICI, Serge. **Representações Sociais: Investigações em Psicologia Social**. Editado em inglês por Gerard Duveen; Trad. Pedrinho A. Guareschi. 7. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

NASCIMENTO, Lidiane Alves do; RAMOS, Marilúcia Mendes. A memória dos velhos e a valorização da tradição na literatura africana: algumas leituras. **Crítica Cultural (Critic)**, v. 6, n. 2, p. 453-467, 2011.

NETO, Pedro Luiz de Oliveira Costa. **Estatística**. Editora Blucher, 2002.

NEWITT, Malyn. **História de Moçambique**. Mem-Martins: Europa-América, 1997.

NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**, Porto: Ed Salesianas 1992.

NGUNGA, A. **Os desafios da investigação linguística em África: o caso de Moçambique**. In: A Pesquisa na Universidade Africana no Contexto da Globalização: Perspectivas Epistemológicas Emergentes, Novos Horizontes Temáticos, Desafios. São Paulo: CEA-USP, 2012.

NHACOTA, Pedro Júnior, **Diplomacia cultural e seu papel na política externa: reflexões sobre Moçambique**. Disponível em: <https://abrir.link/dvjpy> Acesso em: 17 de set. de 2022.

NÓBREGA, M. M. dos S. S. Entre a persistência na tradição e a aceitação da modernidade: o lugar da mulher moçambicana em contos de Aníbal Aleluia e Mia Couto. **Revista Crioula**, [S. l.], n. 20, p. 260-285, 2017. DOI: 10.11606/issn.1981-7169.crioula.2017.137531. Disponível em: <https://abrir.link/jlwLI>. Acesso em: 16 de maio de 2022.

OLIVEIRA, Ana Caroline Amorim. **Ritos, corpos e intermedialidade: análise das práticas de resguardos de proteção ente os Ramkokamekra/Canela**. 2008. Dissertação de Mestrado.

Universidade Federal de Pernambuco. Disponível em: <https://abrir.link/WCEUK>. Acesso em: 24 de mar. de 2022.

OLIVEIRA, Filipa Andreia Vagos. **Mutilação Genital Feminina: cultura ou crime.** Psicologia. Portal dos Psicólogos. Disponível: http://www.psicologia.pt/artigos/ver_artigo. Acesso em: 01 de jun. de 2022.

OLIVEIRA, L. M. B. Identidade cultural [verbete]. In: **Dicionário de Direitos Humanos [documento eletrônico]**. 2010. Disponível em: <escola.mpu.mp.br>. Acesso em: 06 de nov. 2021.

OSÓRIO, Conceição. **Sociedade matrilinear em Nampula: estamos a falar do passado?** Outras Vozes, n.º 16, agosto de 2006.

_____. **Mulher e poder local.** Outras Vozes, n.º 28 de novembro de 2009.

_____. Identidades de gênero e identidades sexuais no contexto dos ritos de iniciação no Centro e no Norte de Moçambique. Outras Vozes, n.º 43-44, dezembro de 2013.

_____. **Os ritos de iniciação: Identidades femininas e masculinas e estruturas de poder.** Maputo: WLSA Moçambique, 2015.

OSÓRIO, Conceição; MACUÁCUA, Ernesto. **Os ritos de iniciação no contexto atual: ajustamentos, rupturas e confrontos construindo identidades de gênero.** Maputo, julho de 2013.

PÁDUA, E. M. M. D. **Metodologia da Pesquisa: Uma Abordagem Teórico-Prática.** 13. ed. Campinas: Papirus Editora, 2007.

PASSADOR, Luiz Henrique. **Guerrear, casar, pacificar, curar= o universo da” e; tradição” e; e a experiência com o HIV/Aids no distrito de Homoine, Sul de Moçambique.** 2011. Tese de Doutorado apresentado na Universidade Estadual de Campinas.

PEIRANO, Mariza. **Rituais ontem e hoje.** Ciências Sociais. Passo a Passo. n.º 24. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

PIRES, Maria José Morais. **Carta Africana dos Direitos Humanos e dos Povos**, v. 80, n. 79/80, 1999.

PFEIFFER, James. Condom social marketing, Pentecostalism, and structural adjustment in Mozambique: a clash of AIDS prevention messages. **Medical anthropology quarterly**, v. 18, n. 1, p. 77-103, 2004.

PITAKHUFU, Nilza M. **A Interpretação Política do Debate Televisivo 1974/1999.** Lisboa: Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas, Universidade Técnica de Lisboa, 2002.

PREÂMBULO DA DECLARAÇÃO UNIVERSAL da Unesco sobre a diversidade cultural (2001).

PREÂMBULO DA DECLARAÇÃO UNIVERSAL da Unesco sobre a diversidade cultural (2001), Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais, art. 4.1, 2005.

PRINCIPAIS INDICADORES DEMOGRÁFICOS DA PROVÍNCIA DE SOFALA 2022, UNICEF Moçambique, Maputo, 2022. Disponível em: <https://abrir.link/kvFJq>. Acesso em: 14 de nov. de 2022.

PRODANOV, C. C.; FREITAS, E. C. D. **Metodologia do trabalho científico.** 2. ed. Novo Hamburgo: Feevale, 2013.

RICCO, Adriana Sartório. **Processos culturais na construção da identidade de grupos sociais**. Destarte, v. 4, n. 1, p. 97-119, 2020.

RICHARDSON, R. J. et al. **Pesquisa social: métodos e técnicas**. 14. reimpressão. São Paulo: Atlas, 2012.

RIVIÈRE, Claude. **Os Ritos Profanos**. Petrópolis: Vozes, 1997. ROBERSON, Karen; SMITH, Turenza; DAVIDSON, Wanda. Understanding Death Rituals. **International Journal of Childbirth Education**, 2018, 33.3.

RODOLPHO, Adriane Luisa. Rituais, ritos de passagem e de iniciação: uma revisão da bibliografia antropológica. **Estudos teológicos**, v. 44, n. 2, p. 138-146, 2004.

RODRIGUES, A Dall`Igna. **Línguas brasileiras: para o conhecimento de línguas indígenas**. São Paulo: Loyola, 1986.

RODRIGUES, Adriano Duarte. **Comunicação e Cultura**. A experiência cultural na Era da Informação. Editorial Presença, 1999.

RODRIGUES, J. Carlos. **Antropologia do Poder**. Rio de Janeiro: Terra Nova, 1992.

ROVEDA, Daniela, et al. **Diversidade cultural e justiça global: estudo acerca do direito internacional do reconhecimento na Corte Interamericana de Direitos Humanos**, 2021.

SHUARE, M. **La psicología soviética tal como yo la veo** Moscou: Progreso, 1990.

SAMB, Fatime. **A mulher moçambicana e as práticas culturais**. ENCONTROS COM, p. 175, 2016. Disponível em: <https://abrir.link/ZKDSW> Acesso em: 11 de set. de 2022.

SANTANA, Jacimara. Nyangas e “feiticeiras” de Moçambique. **Revista Tempo** (1975-1985). 2011. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10071/2379>. Acesso em: 17 de jun. de 2022.

SEGALEN, Martine. **Ritos e rituais contemporâneos**. Rio Janeiro: FGV, 2002.

SILVA, Andreia Fernandes. **Os Meios de Comunicação Social enquanto elementos de regulação cultural** - breve apontamento. Disponível em: silva-andreia-regulacao-cultural.pdf (ubi.pt). Acesso em: 18 de mar. de 2022.

SILVA, Kalina Vanderlei e SILVA, Maciel Henrique. **Dicionário de conceitos históricos** – 1 Ed. Contexto – São Paulo, 2006.

SILVA, Tomaz Tadeu; DA SILVEIRA, Lima Dayane Rita. A identidade cultural na pós-modernidade. Trad. Tomaz Tadeu, 2006. **Revista NÓS: Cultura, Estética e Linguagens**. Volume 05 - Número 02 – 3º Trimestre - 2020. ISSN 2448-1793. Disponível em: <https://abrir.link/FEsgw>. Acesso em: 14 de maio de 2022.

SITOE JÚNIOR, António Bai. A televisão e o soberano desconhecido em Moçambique: os efeitos de vigiar e punir os analistas. *Revista Veredas da História*, 2021, 14.1. disponível em: <https://abrir.link/yQwxD> acesso 19 de Junho de 2023

SKINNER, Burrhus Frederic. **Ciência e comportamento humano**. 2003. Disponível em: <https://abrir.link/mgpMr>. Acesso em: 11 dez. de 2022.

TAYLOR, Charles. A política do reconhecimento. In. **Argumentos filosóficos**. São Paulo: Loyola, 2000, p. 241.

THOMAZ, Fernanda. UFJF notícias. **Como a história de africanas instiga a repensar o papel da mulher na sociedade**, Minas Gerais 2016. Disponível em: <https://abrir.link/BOoWD>. Acesso em: 18 de jul. de 2021.

TURNER, Victor. **O Processo Ritual** – Estrutura e Antiestrutura. Petrópolis: Vozes, 1974. Disponível em: <turner-victor-o-processo-ritual-capitulo1.pdf (wordpress.com)>. Acesso em: 12 de nov. de 2021.

TURNER, Victor. **O Processo Ritual**: estrutura e Anti-estrutura. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

TYLOR, Edward Burnett. **Primitive culture**: Researches into the development of mythology, philosophy, religion, art and custom. J. Murray, 1871. Disponível em: <https://abrir.link/ORQOv> Acesso em: 17 de fev. de 2023.

UNESCO, Declaração Universal da Unesco Para Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais. Paris, 2001.

USADOLO, Sam Erevbenagie; KOTZÉ, Ernst. Desafios comunicativos de interpretar em línguas transfronteiriças em tribunais sul-africanos. **Jornal Sul-Africano de Línguas Africanas**, v. 35, n. 1, p. 57-65, 2015.

WILLIAM, Rodney. **Apropriação cultural**. Pólen Produção Editorial LTDA, 2019.

VERNIMMEN T. **Por que praticamos rituais?** Doenças e perigos podem ter originado tais comportamentos PUBLICADO 16 DE JAN. DE 2021 08:00 BRT. Disponível em: <https://abrir.link/vkQUA> . Acesso em: 12 de nov. de 2022.

VICENTE, J. G. Desafios de Moçambique na construção da identidade nacional e formação do Homem Novo. **Identidade!**, [S. l.], v. 22, n. 2, p. 157–171, 2022. Disponível em: <http://revistas.est.edu.br/index.php/Identidade/article/view/1235>. Acesso em: 21 de maio de 2022.

VICENTE, José Gil. Desafios de Moçambique na construção da identidade nacional e formação do Homem Novo. **Identidade!**, v. 22, n. 2, p. 157-171, 2018.

ZAMPARONI, Valdemir Donizette. **De escravo a cozinheiro**: colonialismo & racismo em Moçambique. Edufba, 2012. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/16764>. Acesso em: 26 de dez. de 2022.

ZAMPARONI, Valdemir Donizette. **Entre narros e mulungos**: colonialismo e paisagem social em Lourenço Marques. 1998. Disponível em: <https://repositorio.usp.br/item/000947300>. Acesso em: 15 de fev. de 2023.

ZEFERINO B. J. **Das práticas culturais à violência contra as mulheres em Moçambique**. Publ. UEPG Ci. Soc. Apl., Ponta Grossa, 24 (2): 225-240, maio/ago. 2016. Disponível em: <http://www.revistas2.uepg.br/index.php/sociais>. Acesso em: 24 de maio de 2022.

REFERÊNCIA DAS ENTREVISTAS

EMACULADA, Randinho. **Entrevista 8**. [Out. 2021]. Entrevistador: Mário Chico Bonde. Posto ADMINSTRATIVO DE SEDE/MARROMEU, 2021. 1 arquivo Doc. A entrevista na íntegra encontra-se transcrita no Apêndice A desta dissertação.

TAL, Fulana de. Entrevista I. [Out. 2021]. Entrevistador: Mário Chico Bonde. *CHUPANGA/MARROMEU-SOFALA*, 2021. A entrevista na íntegra encontra-se transcrita no Apêndice B desta monografia.

SALIMAR, Marcelino Salimar. **Entrevista 21**. [Out. 2021]. Entrevistador: Mario Chico Bonde. *MURRAÇA/CAIA-SOFALA*, 2021. 1 arquivo Doc. A entrevista na íntegra encontra-se transcrita no Apêndice C desta dissertação.

VILANCULO, Niquisse. **Entrevista 17**. [Out. 2021]. Entrevistador: Mario Chico Bonde. *CAIA/SOFALA*, 2021. 1 arquivo Doc. A entrevista na íntegra encontra-se transcrita no Apêndice D desta dissertação.

APÊNDICES

**APÊNDICE A - ROTEIRO PARA COLHER INFORMAÇÕES DOS CIDADÃOS
EM RELAÇÃO AO RITUAL PITA-KHUFA**

Prezado(a) participante, a pesquisa com o título “*PITAKHUFA* - prática cultural de purificação social, solidariedade e conflitos de interesse na comunidade Sena na Província de Sofala-moçambicana” é uma dissertação para obtenção do grau de mestre em Estudos Étnicos e Africanos pela Universidade Federal da Bahia.

Com esta pesquisa se pretende compreender a prática da *PITAKHUFA* e para tal solicito sua participação respondendo este questionário, com sinceridade pois a sua informação será de grande valor para a produção do conhecimento científico.

O Autor: Mário Chico Bonde

Local da entrevista: _____

Data: ____/____/____ Início: ____:____h Término: ____:____h

I. IDENTIFICAÇÃO

1. Nome (iniciais): _____

2. Sexo: a) Masculino b) Feminino c) outro

3. Idade:

a) menos de 25;

b) de 26 a 30 anos;

c) () de 31 a 35 anos;

d) () de 36 a 40 anos;

e) () de 41 a 45 anos;

f) () mais de 45 anos.

4. Ocupação (opcional) : _____

5. Nível académico: a) Básico _____ b) Médio _____ c) Superior _____

d) Outros: _____

II. Avaliação Para a Entrevista

1. A quanto tempo vives nesta comunidade?

2.

Língua:

a) sena;

e) Português;

b) Ndau;

f) Nyungue;

c) Echwabo;

g) Outra.

d) Inglês;

3. Já presenciou um ritual de Pita-Khufa? a) Se sim, onde?

3.1. Já participou de um ritual de Pita-Khufa? b) Se sim, onde?

3.2. Tem alguma informação que tenha ouvido falar ou lido sobre o ritual Pita-khufa?

III. Contexto da realização do Ritual

1. Na cerimónia a que tens conhecimento, que parente teria perecido para que o ritual fosse realizado.

2. Durante a cerimónia quem teria participado.

III. Questões descritivas do ritual *Pitakhufa*

1. Quais são os passos preparativos do ritual?

2. Pode nos descrever em que consiste o ritual?

3. Na sua opinião qual é a razão da prática de ritual de *Pitakhufa*:

4. Quantos dias teria levado o ritual,

5. Qual é o espaço da casa preferido para a realização ritual *Pitakhufa*?

6. Quem são ou podem ser as pessoas envolvidas nesse ritual?

7. Porque é que se respeita este ritual na sua comunidade?

8. Como é que os familiares, vizinhos podem ajudar nesta cerimónia como forma de solidarizar-se?

9. O que a equipe de saúde e outras associações comunitárias têm feito em relação a este ritual?

10. Como é recebida a mensagem de ONG's e outras entidades que actuam para a saúde comunitária?

11. Que cuidados são tomados no período preparatório para garantir a boa saúde dos envolvidos neste ritual?

12. Quais são as doenças mais comuns nesta comunidade que levam as pessoas à morte?

13. Por que é que o preservativo não pode fazer parte das relações sexuais no âmbito deste ritual?

14. Gostaria que descrevesse o que é feito da cerimónia, em casos de não haver condições para a sua realização, seja por doença ou indisponibilidade do viúvo (a)?

15. O que acontece a família se não ocorrer esta ou outra cerimónia?

16. Se a viúva for uma idosa ou tiver mais de 65 anos, é obrigada a fazer *Pitakhufa*?

17. Na sua opinião existe algo que deve mudar neste ritual face ao perigo das doenças sexualmente transmissíveis?

18. As mulheres são consultadas para a prática deste ritual? Senão por quê?

Em casos do ente querido morrer por uma doença provavelmente contagiosa, o que a família faz para garantir a proteção dos envolvidos no ritual?

19. O ritual pode ter algum impacto sobre a saúde sexual e reprodutiva da mulher?

20. O ritual deve parar ou continuar?

21. Vocês estão cientes das existências de ITS's? Se sim, o que ouviram falar?

Roteiro para entrevista dos Anciãos

Local da entrevista: _____

Data: ____/____/____ Início: ____:____ h Término: ____:____ h

I. Identificação

1. Nome (iniciais): _____ 2. Idade: _____ anos 3. Profissão: _____
 4. Nível acadêmico: a) Básico _____ b) Médio _____ c) Superior _____
 d) Especialização: _____ e) Mestrado: _____ f) Outros: _____

II. Avaliação Para a Entrevista

1. A quanto tempo vives nesta comunidade: a) Menos de 12 meses ____ b) Mais de 2 anos ____

III. Questões Norteadoras da Entrevista

1. Quando e onde é que acontece/ocorre o ritual Pita-Khufa? Quem são ou podem ser as pessoas envolvidas nesse ritual?

2. Como é que esta prática serve de ritual de purificação?

3. Por que é que na sua comunidade respeitam este ritual?

4. Como é que os familiares, vizinhos podem ajudar nesta cerimónia, como um gesto de se solidarizar?

4. O que a equipe de saúde e outras associações comunitárias têm feito em relação a este ritual para evitar que as ITS's não se propaguem (no sentido de dar apoio, minimizar ou resolver problemas)?

5. Gostaria que descrevesse como é realizada a cerimônia e em casos de não haver condições para a sua realização qual é o ritual alternativo?

6. Como se deve comportar a família enlutada durante a prática de *Pitakhufa* e como este ritual é preservado em Sena?

7. Estão cientes do perigo que esta prática representa, quanto à disseminação das ITS's?

8. O ritual não é prejudicial para saúde sexual dos praticantes?

Roteiro para entrevista das ONG's

Local da entrevista: _____

Data: ____/____/____ Início: ____:____ h Término: ____:____ h

I. Identificação

1. Sigla ou nome da entidade: _____

3. Sede da instituição _____

II. Avaliação Para a Entrevista

2. Tempo de existência: _____ anos

III. Questões Norteadoras da Entrevista

1. Em que área a organização tem como foco de atuação?
2. Que relação se estabelece entre o *Pitakhufa* e as ITS.
3. Quem são os intervenientes na área da saúde pública ou podem ser as pessoas envolvidas nesse ritual?
 4. Como é que a entidade encara o ritual esta prática serve de ritual de purificação?
 5. Quais são as ITS's mais comum nos distritos que hoje estão representados os Sena?
 6. Já mapearam, ou tem dados de prevalência destas doenças e sua evolução ao longo do tempo?
 7. Que proposta a entidade leva às comunidades praticantes dos rituais?
 8. Como é que as comunidades encaram a vossa actuação?
 9. Como as outras entidades de cooperação apoiam as iniciativas desta organização neste exercício para alcançar os seus objectivos?
 10. Que impacto está tendo a vossa mensagem nos índices de transmissão das ITS's?

APÊNDICE B - ENTREVISTA CONCEDIDA SR. EMACULADA

Roteiro para colher informações dos cidadãos em relação ao Ritual Pita-Khufa

Prezado(a) participante, a pesquisa com o título “*PITAKHUF*A- prática cultural de purificação social, solidariedade e conflitos de interesse na comunidade Sena na Província de Sofala- moçambicana” é uma dissertação para obtenção do grau de mestre em Estudos Étnicos e Africanos pela Universidade Federal da Bahia.

Com esta pesquisa se pretende compreender a prática da *PITAKHUF*A e para tal solicito sua participação respondendo este questionário, com sinceridade pois a sua informação será de grande valor para a produção do conhecimento científico.

O Autor: Mário Chico Bonde

Local da entrevista: *Chupanga/Marromeu*

Data: 11/10/2021 Início: 11:00 h Término: 11:55h

I.IDENTIFICAÇÃO

1.Nome (iniciais): Emaculada Randinho

2. Sexo:a) Masculino b) Feminino c) outro

3.Idade:

a) menos de 25;

d) de 36 a 40 anos;

b) de 26 a 30 anos;

e) de 41 a 45 anos;

c) de 31 a 35 anos;

f) mais de 45 anos.

4.Ocupação (opcional): *Camponês*

5.Nível acadêmico: a) Básico X b) Médio _____ c) Superior_____d)

Outros:_____

II. Avaliação Para a Entrevista

1. A quanto tempo vive nesta comunidade?

Desde que nasceu, ou seja, 43 anos

2. Língua:

- a) cisená;
- b) cindau;
- c) Echwabo;
- d) Inglês;
- e) Português;
- f) cinyungue;
- g) Outra.

3. Já presenciou um ritual de Pita-Khufa? a) Se sim, onde?

Sim, já presenciou, na casa dos pais quando ainda era jovem.

3.1. Já participou de um ritual de Pita-Khufa? b) Se sim, onde?

Não.

3.2. Tem alguma informação que tenha ouvido falar ou lido sobre o ritual Pita-khufa?

Sim tenho, pois foi realizado na minha casa quando o meu pai morreu.

III. Contexto da realização do Ritual

1. Na cerimónia a que tens conhecimento, que parente teria perecido para que o ritual fosse realizado.

O meu pai.

2. Durante a cerimónia quem teria participado.

Realizaram a cerimônia, a minha mãe e o meu tio irmão do meu pai.

IV. Questões descritivas do ritual *Pitakhufa*

1. Quais são os passos preparativos do ritual?

Os meus tios, avós e irmãos reuniram-se. O meu tio, irmão mais velho do meu falecido pai, foi indicado o responsável para fazer a cerimônia. No dia seguinte, fomos a machamba colher milho para fazer farinha, compramos galinhas, em seguida preparamos o quarto onde ia se fazer o ritual, lavamos os lençóis. No dia seguinte veio uma senhora, que nos deu medicamento para tomar banho, e outro por na água para beber. E naquela noite iniciou o ritual.

2. Pode nos descrever em que consiste o ritual?

Minha mãe e meu tio entraram para fazer coisas de ritual, e ficaram naquele quarto por 6 dias, é um ritual que se faz, quando há uma morte na família, para afastar a referida morte e não trazer azar na família. Eles comiam lá mesmo, só saíam a noite para o banho.

3. Na sua opinião qual é a razão da prática de ritual de Pita-Khufa:

É uma regra dos nossos antepassados.

4. Quantos dias teriam levado o ritual?

Levou uma semana, pois depois de sair dentro naquele dia reunimos para lhes trocar roupa, e ninguém sai de casa no mesmo dia, até que o curandeiro venha nos fazer a cerimônia de despedida com os espíritos.

5. Qual é o espaço da casa preferido para a realização ritual Pita-Khufa?

Na casa do falecido, num dos quartos ou o mesmo em que ele dormia em vida.

6. Quem são ou podem ser as pessoas envolvidas nesse ritual?

Aqueles que se tornaram viúvos (as) ou os enlutados

7. Por que é que respeita-se este ritual na sua comunidade?

Respeita-se muito, porque quando não se faz, com o passar do tempo o espírito do falecido pode nos dar problemas. Os problemas variam, pode adoecer, ter baixa produção em casa, não se entender ou os filhos não terão sorte na vida.

8. Como é que os familiares, vizinhos podem ajudar nesta cerimônia como forma de solidarizar-se?

Aqueles que tiverem bom coração, podem nos ajudar e varrer o pátio, e fazer condolências, oferecer alimento, lenha, um animal para fazer comida dos mais velhos ou o que achar que seja necessário. Mas não pode vir com corpo quente.

9. O que a equipe de saúde e outras associações comunitárias têm feito em relação a este ritual?

Os do hospital nos proibiram, mas desde muito nossas famílias faziam isso.

10. Como é recebida a mensagem de ONG's e outras entidades que actuam para a saúde comunitária?

Costumam andar aqui, com camisetas e papéis a nos informar que isso traz doenças, e lá na vila fazem teatros, apresentam isso quando reúnem com pessoas da administração.

11. Que cuidados são tomados no período preparatório para garantir a boa saúde desenvolvidos neste ritual?

Eles são preparados pelo curandeiro ou aqueles anciãos que conhecem regras dos nossos pais.

12. Quais são as doenças mais comuns nesta comunidade que levam as pessoas à morte?

Doenças sexualmente transmissíveis, tuberculose, diarreia, sarampo, doença da pele, feitiça, e outros.

13. Por que é que o preservativo não pode fazer parte das relações sexuais no âmbito deste ritual?

A regra é essa de não usar preservativo ou seja não se deve usar o preservativo no ritual. O sexo é seguro pois esta sendo feito na família. Isso de preservativo quem usa é aquele que vende seu corpo, como fazem estas meninas novas lá na ponte nova⁷⁵.

14. Gostaria que descrevesse o que é feito da cerimônia, em casos de não haver condições para a sua realização, seja por doença ou indisponibilidade do viúvo (a)?

Alguém da família mais próxima vai fazer.

15. O que acontece a família se não ocorrer esta ou outra cerimônia?

A família não vai ficar bem. Via haver problemas como desentendimento na família, doenças ligadas a tosse, ou mesmo sangramento oral, maus sonhos, falta de produtividade, sarampo, entre outros

⁷⁵Refere-se a ponte Emílio Guebuza, o qual tem um prostíbulo, na margem do distrito de Caia que, muitas vezes, é referenciado como mau exemplo do distrito pelos moradores.

16. Se a viúva for uma idosa ou tiver mais de 65 anos, é obrigada a fazer *Pitakhufa*?

Se a viúva for idosa ou por motivos de saúde não pode fazer, nós entendemos porque o corpo dela já não tem força para isso, mas a nora ou a filha pode fazer.

17. Na sua opinião existe algo que deve mudar neste ritual face ao perigo das doenças sexualmente transmissíveis?

Sim, podemos fazer a lavagem espiritual de outra forma.

18. As mulheres são consultadas para a prática deste ritual? Senão por quê?

Na família onde se pratica o ritual todos são educados assim e crescem a ver isso sendo feito, então quando morre um ente querido ela não precisa ser consultada, porque deve respeitar as regras da família onde foi lobolada. Toda mulher quando vai à casa do marido ela deve obedecer às regras da família onde ela foi casada.

19. Em casos do ente querido morrer por uma doença provavelmente contagiosa, o que a família faz para garantir a proteção dos envolvidos no ritual?

Lava se com o medicamento, da natureza.

20. O ritual pode ter algum impacto sobre a saúde sexual e reprodutiva da mulher?

Toda mulher depois que apanha a primeira menstruação ela é educada a no rito de iniciação a cuidar de homem e se preparar para a vida. Então se tem problemas sexuais, podem ser por motivos e não, o ritual, pois elas usam medicamentos próprios da mulher para garantir a força, a rigidez, potência para aguentar um ou mais coitos durante o dia e não passe vergonha. Por isso toda mulher de ser “wa ku moto⁷⁶”

21. O ritual deve parar ou continuar?

Sim porque nós vínhamos fazendo. Aquele que não quer não é obrigado.

22. Vocês estão cientes da existência de ITS's? Se sim, o que ouviram falar?

Sim, ouvimos falar com as pessoas do hospital quando vamos lá. Mas as enfermidades espirituais são diagnosticadas e curadas conforme as normas costumeiras.

⁷⁶Termo usado para se referir a mulher sexualmente preparada para a vida adulta.

APÊNDICE C - ENTREVISTA CONCEDIDA SR FULANO (ANÓNIMO)

Roteiro para colher informações dos cidadãos em relação ao Ritual Pita-Khufa

Prezado(a) participante, a pesquisa com o título “*PITAKHUF*A- prática cultural de purificação social, solidariedade e conflitos de interesse na comunidade Sena na Província de Sofala- moçambicana” é uma dissertação para obtenção do grau de mestre em Estudos Étnicos e Africanos pela Universidade Federal da Bahia.

Com esta pesquisa se pretende compreender a prática da *PITAKHUF*Ae para tal solicito sua participação respondendo este questionário, com sinceridade pois a sua informação será de grande valor para a produção do conhecimento científico.

O Autor: Mário Chico Bonde

Local da entrevista: *Chupanga/Marromeu*

Data: 13/10/2021 Início: 08:00h Término: 09:55 h

I. IDENTIFICAÇÃO

1. Nome (iniciais): não identificado

2. Sexo: a) () Masculino b) () Feminino c) () outro

3. Idade:

a) () menos de 25;

d) () de 36 a 40 anos;

b) () de 26 a 30 anos;

e) () de 41 a 45 anos;

c) () de 31 a 35 anos;

f) () mais de 45 anos.

3. Ocupação (opcional) : Comerciante

4. Nível académico: a) Básico

b) Médio _____ c) Superior _____

d) Outros: _____

II. Avaliação Para a Entrevista

1. A quanto tempo vives nesta comunidade?

Desde que nasci.

2. Língua:

a) cisena;

b) cindau;

c) Echwabo;

d) Ingles;

e) Português;

f) cinyungue;

g) Outra.

3. Já presenciou um ritual de *Pitakhufa*? a) Se sim, onde?

Sim, já presenciei, e fizemos na minha família.

3.1. Já participou de um ritual de *Pitakhufa*? b) Se sim, onde?

Sim, na minha casa, com a minha esposa

3.2. Tem alguma informação que tenha ouvido falar ou lido sobre o ritual *Pitakhufa*?

Sim tenho, na minha família e na casa dos meus familiares que até hoje vivem no interior.

III. Contexto da realização do Ritual

1. Na cerimónia a que tens conhecimento, que parente teria perecido para que o ritual fosse realizado.

O meu filho

2. Durante a cerimônia quem teria participado.

Realizamos eu e minha esposa

IV. Questões descritivas do ritual *Pitakhufa*

1. Quais são os passos preparativos do ritual?

Não tivemos que preparar muita coisa, apenas minhas irmãs vieram para cuidar da casa, porque as pessoas que estão na cerimônia não podem sair pra cuidar de assuntos domésticos.

2. Pode nos descrever em que consiste o ritual?

Depois do sepultamento, ocorre um encontro familiar da viúva(o) ou o casal enlutado, que consulta previamente o curandeiro no dia seguinte. Neste encontro, os membros nucleares da família tomam banho de ervas preparadas pelo curandeiro, consultam ou apresentam aos antepassados a pessoa que vai ou deve participar do ritual, e para o efeito e se recludem por dias, ficando num quarto preparado para o feito. Durante os dias do ritual, não fazem os trabalhos domésticos, são servidos tudo pelos demais parentes; a sua comida é misturada com plantas medicinais; nesta estadia tudo que for feito deverá se repetir com a mesma paridade (se tomam banho duas vezes no primeiro dia, assim será até ao fim, o mesmo se sucede com as refeições e o ato sexual; (no caso de se envolverem sexualmente duas vezes, tal deve se repetir pelos dias restantes e não pode quebrar o ritmo). Os demais membros que acompanharam o sepultamento podem se solidarizar na cerimônia, doando alimento, cozinhar para os envolvidos nos rituais, buscar água, lavar a roupa e mais. Porém, entre os que se solidarizam, ninguém deve se fazer presente naquela casa com corpo quente⁷⁷ e se tiver não deve tocar em nada antes do banho, ou o médico aspergir a infusão sobre eles. Durante esses dias de realização, os demais membros presentes na casa não podem se envolver sexualmente e nem pedir pertences da casa vizinha. Aquele que transgredir vai tomar sobre si o luto. Quando tudo termina todos tomam banho com água misturada com algumas infusões devidamente tratadas pelo médico, o mesmo é aspergido por todo pátio.

3. Na sua opinião qual é a razão da prática de ritual de *Pitakhufa*:

É uma regra dos nossos antepassados

4. Quantos dias teria levado o ritual?

Levou quase uma semana.

⁷⁷Refere-se alguém com corpo quente, alguém que tenha se envolvido em acto sexual na noite anterior.

5. Qual é o espaço da casa preferido para a realização ritual *Pitakhufa*?

Na minha casa. Qualquer cómodo preparado.

6. Quem são ou podem ser as pessoas envolvidas nesse ritual?

Os enlutados.

7. Porque é que se respeita este ritual na sua comunidade?

Porque fomos educados assim pelos nossos pais, avós e os pais deles que morreram. Desde a antiguidade, os nossos pais vinham fazendo isso, temos que saber que as doenças resultantes de não realização do ritual não se tratam no hospital, mas sim tudo que o curandeiro orientar.

8. Como é que os familiares, vizinhos podem ajudar nesta cerimónia como forma de solidarizar-se?

Oferecem o que podem. Sempre que há uma infelicidade a família não vai fazer tudo só.

9. O que a equipe de saúde e outras associações comunitárias tem feito em relação a este ritual?

Os do hospital nos proibem, mas eles não sabem porque nós fazemos.

10. Como é recebida a mensagem de ONG's e outras entidades que atuam para a saúde comunitária?

Costumam andar aqui, nos informar que isso traz doenças. Mas eles não nos ajudam a limpar as coisas espirituais.

11. Que cuidados são tomados no período preparatório para garantir a boa saúde desenvolvidos neste ritual?

Eles são preparados pelo ancião que sabe como tratá-los, mas você também deve se sentir bem no seu corpo.

12. Quais são as doenças mais comuns nesta comunidade que levam as pessoas à morte?

Doenças sexualmente transmissíveis, tuberculose, diarreia, sarampo, doença da pele, entre outros.

13. Por que é que o preservativo não pode fazer parte das relações sexuais no âmbito deste ritual?

O preservativo é do hospital, cerimónias espirituais não pode misturar com medicamento do hospital. Medicamentos hospitalares pode tomar depois se você sentir que seu corpo não está bem. Não só, no ritual deve haver contacto de sangue para legitimar o ritual, sem esse contacto praticamente não foi feito nada.

14. Gostaria que descrevesse o que é feito da cerimônia, em casos de não haver condições para a sua realização, seja por doença ou indisponibilidade do viúvo (a)?

Alguém da família vai fazer, ou procuramos alguém externo.

15. O que acontece a família se não ocorrer esta ou outra cerimônia?

Provoca problemas espirituais na família toda.

16. Se a viúva for uma idosa ou tiver mais de 65 anos, é obrigada a fazer Pita-khufa?

Procuramos jovens casados na família que estejam em condições, sempre o nosso desejo é que esta cerimônia seja feita com parente da mesma família do falecido, porque pessoas de fora muitas vezes nos complicam e querem pagamento pela ajuda.

17. Na sua opinião existe algo que deve mudar neste ritual face ao perigo das doenças sexualmente transmissíveis?

Sim, ver bem as pessoas que vão fazer a cerimônia, se está bem de saúde, outros vícios dele, a educação da família onde ele veio. Mas nós na comunidade conhecemos famílias bem educadas.

18. As mulheres são consultadas para a prática deste ritual? Se não por quê?

A mulher não pode negar porque foi lobolada, e se não concorda deve ir à casa dos parentes dela

19. Em casos do ente querido morrer por uma doença provavelmente contagiosa, o que a família faz para garantir a proteção dos envolvidos no ritual?

Os que sabem⁷⁸, muitas vezes que vamos no hospital somos curados e outros procuram alguém no bairro que pode tratar.

20. O ritual pode ter algum impacto sobre a saúde sexual e reprodutiva da mulher?

78 Curandeiros e anciãos tratam com base nas ervas e medicamentos naturais.

Não, pois a mulher depois da cerimónia, se gostar pode ficar com aquele homem, o que queremos é ele cuidar da família, e das outras crianças, se não o espírito do antigo marido não vai ficar tranquilo.

21.O ritual deve parar ou continuar?

Sim, para nós que desde crianças fomos educados assim, continuaremos porque desde os nossos pais isso vinha sendo feito. Mas algumas pessoas estão a deixar.

22. Vocês estão cientes da existência de ITS's ? Se sim, o que ouviram falar?

Sim, mas as enfermidades espirituais são diagnosticadas e curadas conforme as normas costumeiras.

APÊNDICE D - ROTEIRO PARA ENTREVISTA DOS ANCIÃOS

Local da entrevista: Posto Administrativo De Murraça

Data: _09_/_10_/_2021_ Início: _09_:_00_ h Término: _10_:_00_ h

I. Identificação

- 1.Nome (iniciais): Marcelino 2. Idade: 73anos 3.Profissão: agricultor _____
 4.Nível académico: a) Básico X b) Médio _____ c) Superior ___d)Especialização:_____)
 Mestrado: _____ f) Outros: _____

II. Avaliação Para a Entrevista

- 1.A quanto tempo vives nesta comunidade: a) Menos de 12 meses ___ b) Mais de 2 anos X

III. Questões Norteadoras da Entrevista

1. Quando e onde é que acontece/ocorre o ritual Pita-Khufa? Quem são ou podem ser as pessoas envolvidas nesse ritual?

Dependendo do caso, a cerimônia pode ser realizada pela morte da criança ou adulta, casado tanto como solteira/o. As pessoas envolvidas no ritual são um casal da família ou um casal formado por alguém que seja pedido para ajudar na família.

2. Como é que esta prática serve de ritual de purificação?

A purificação que se faz menção é espiritual e não física, na medida que se despede do espírito do ente-querido que morreu pois em vida eles tinham-se encontrado, e quando ele parte teu corpo deve se livrar dele, pois o enlutado carrega a presença daquele com quem conviveu durante a vida, e enquanto não se despedir dele o seu espírito não vai- lhe deixar se juntar com outros homens e pode ter problemas resultado deste conflito.

3. Porque é que na sua comunidade respeitam este ritual?

Porque desde muito teve seus efeitos, nossos pais e avós obedeciam a esse ritual e não seremos nós que vamos quebrar isso. Essa nova geração está a ter problemas por não seguir as normas antigas.

- 4.Como é que os familiares, vizinhos podem ajudar nesta cerimônia, como um gesto de solidarizar-se?

Os familiares mais próximos ajudam com aquilo que tem, desde alimentos até realizar os trabalhos de casa. Porque desde do dia que a família se reúne dada a notícia da perda do familiar, e outras pessoas que vem consolar, a casa não pode ficar vazia e os enlutados não podem fazer trabalhos de casa, então são os demais familiares ou vizinhos que se encarregam disso até a cerimônia do sétimo dia, onde terá um almoço para despedir a todos.

5. O que a equipe de saúde e outras associações comunitárias têm feito em relação a este ritual para evitar que as ITS's não venham se propagar (no sentido de dar apoio, minimizar ou resolver problemas)?

As associações de AMAI A PHA BHANDA, COMUSSANA E KUGARRISSICA, muitas vezes vem conversar conosco, reunimos na casa de régulo, fala de cuidados que devemos ter nas nossas famílias para não ter doenças, não ter muitas esposas, não deixar crianças casar cedo, casar cedo, não fazermos nossas cerimônias. Mas tudo isso, não ajuda nossa forma de viver, porque se eu ter uma esposa ela não vai conseguir fazer todos trabalhos de casa e fazer trabalhos da machamba, se as meninas não casarem vão ser prostitutas e isso também não é permitido na nossa educação, uma casa deve sempre ter muitas esposas e muitos filhos para se ajudar a gerar riqueza.

6. Gostaria que descrevesse como é realizada a cerimônia e em casos de não haver condições para a sua realização qual é o ritual alternativo?

Nas famílias onde se pratica esse ritual sempre há condições, pois não é obrigatório que seja o enlutado a fazer o ritual, mas sim o parente mais próximo a este desde que seja da mesma linhagem pode fazer pela família enlutada. Exemplo o casal pode fazer pela morte de avô, filho, o Filho e a esposa podem fazer o ritual pela morte do seu pai. São casos muito raros que se recorre a alguém de fora, a não ser eu dentro da família todos recusem a viúva precisa para se libertar. Mas existe outra forma de purificação onde se prepara papa com medicamentos para que a família não carregue os males da morte. Mas tudo deve ser dito depois de consultar e pedir os seus antepassados.

7. Como se deve comportar a família enlutada durante a prática de *PITAKHUF* e como este ritual é preservado em Sena?

Este ritual, foi passado de geração em geração, e todo homem antigamente depois de ele ser jovem, e construir seu “Guero⁷⁹” tinha que sentar com os mais velhos, para ser ensinado como proceder com sua esposa, em caso do filho adoecer, como tratar as doenças usando as plantas medicinais, como que rituais devem ser feitos na sua família, quais são animais que não devem comer, como tratar as esposas para não terem ciúme, como impedir que haja traição no casamento e mais instruções. O ritual *Pitakhufa* foi passado nestas lições da família, que complementam os ensinamentos obtidos nos ritos de iniciação e os que obedeciam, viviam por longo tempo sem problemas. Esses jovens atuais não obedecem e fazem todos sem regras, por isso apanham doenças que não têm cura.

8. Está ciente do perigo que esta prática representa, quanto à disseminação das ITS's?

Sim, estou ciente, e muitos Curandeiros e anciãos tratam com base nas ervas e medicamentos naturais, e as vezes que vamos no hospital somos curados; e outros procuram alguém no bairro que pode tratar. a doença é resultado da falta de fidelidade por um lado e por outro, não seguir fielmente aos ensinamentos costumeiros como: casar virgem, não trair marido/ou esposa, e não fechar corpo com os rituais habituais.

9. O ritual não é prejudicial para saúde sexual dos praticantes?

Não, o que é prejudicial é não seguir ensinamentos da família (consuetudinários) por exemplo uma mulher quando se envolve com um homem que não é seu marido e cozinhar pra ele sem fazer banho de cinzas isso pode fazer adoecer marido, assim como um homem adúltero que pegar o seu filho ainda bebe depois de se envolver com outra, sem pegar sal pode estragar a criança. Toda pessoa que não segue os ensinamentos dos mais velhos, fica prejudicado.

10. Mesmo existindo o hospital e o desenvolvimento da medicina, o estado disponibiliza medicamentos, então porque é que vocês continuam ensinando este e outros rituais às novas gerações?

Nos nascidos há muito tempo, não íamos a escola, mas resolvemos tudo com base nos ensinamentos dos nossos pais, que as enfermidades espirituais são diagnósticas e curadas conforme as normas costumeiras; desde a antiguidade, os nossos pais, as doenças resultantes de rituais não se tratam no hospital mas sim tudo que o curandeiro orientar; as soluções que

79 Casa de barro coberta de capim que é a primeira construção feita pelos rapazes depois da cerimônia de preparação do rapaz depois que ele volta dos rituais de iniciação masculina, para mostrar que já é homem.

não são africanas ou dos brancos, não respondem aos desafios da nossa sobrevivência, porque mesmo os brancos lá na terra deles consultam seus espíritos, estes da companhia quando querem fazer suas coisas fazem cerimônia e nós vamos lá com farinha, bebida pedir os espíritos; isto porque eles sabem que os nossos antepassados e outros que morreram, cuidam de nós; então as pessoas que têm doenças decorrentes da desobediência de espíritos não podem ficar ou aproximar as demais pessoas, ou pensar que o estado vai resolver isso. Desde colono nós fazíamos isso, com brancos que saíram de lá em Portugal. Então meu filho pode estudar, mas o hospital não resolve tudo.

APÊNDICE E - ROTEIRO PARA ENTREVISTA DAS ONG's - *JHPIEGO*

Local da entrevista: Vila sede do Distrito de Caia

Data: _08/_10/_2021_ Início: _10_: _00__h Término: _11_: _40__h

I. Identificação

1. Sigla ou nome da entidade: JHPIEGO, representado por Niquisse Vilanculo coordenador do projecto em Caia.

2. Sede da instituição: A nossa Sede nacional está em Maputo e a coordenação provincial na cidade da Beira.

II. Avaliação Para a Entrevista

1. Tempo de existência em Moçambique: Atuamos 10 anos na província de Sofala e 11 anos actuando em Moçambique

2. Área de atuação: saúde pública e preventiva

III. Questões Norteadoras da Entrevista

1. Em que área a organização tem como foco de atuação?

Atuamos na área da saúde e temos capacitado trabalhadores, voluntários da área da saúde, ajudamos a unidades sanitárias em saúde sexual e reprodutiva, prestamos serviços de cuidados de saúde a mulheres e respectivas famílias.

2. Que relação se estabelece entre o *Pitakhufa* e as ITS.

O *Pitakhufa* é um ritual que deve ser repensado pois segundo o gabinete de combate nacional de HIV/SIDA em Moçambique os índices de prevalência e a população vivendo com HIV vem crescendo, e ficou provado em alguns estudos aproximadamente a metade dos casos em Moçambique são resultados de transmissão sexual. Então há uma necessidade de consciencializar a população em relação a práticas sexuais sem protecção e probabilidade de contrair esta doença e outras ITS. Nós não estamos contra o ritual, mas sim a prática de relações não protegidas justificadas pelo ritual.

3. Quem são os intervenientes na área da saúde pública que estão envolvidos na consciencialização para que não ocorra essas relações nesse ritual?

Vamos partir do pressuposto de que nos rituais os trabalhadores da saúde, não devem intervir porque esta não é a sua vocação, mas se convidados podem participar pois eles são formados para garantir a saúde a comunidade, através de agentes comunitários de saúde pública, por um lado e por outro temos que considerar que as autoridades de saúde do distrito não dispõem de tantos recursos para suportar a saída de pessoal formado e recursos pra fazer trabalhos fora das unidades sanitárias. Esta última condição é agravada pela falta de pessoal e a natureza da população do distrito que se encontra muito distante da unidade sanitária sede, e dispersa pelo território do distrito.

Face a estes desafios apenas temos palestrantes e alguns agentes de saúde comunitário trabalhando nas comunidades de forma sazonal.

4. Como é que a entidade encara o ritual uma vez que esta prática serve de ritual de purificação?

Na verdade, nós encaramos o ritual como um costume a ser respeitado, pois diz respeito a eles, apenas pedimos que verifiquem a questão da saúde pois a questão da saúde pública é mais importante neste aspecto cultural. Agora se tomar consciência e abandoná-lo para outras práticas que não oferecem riscos seria melhor.

5. Quais são as ITS's mais comum nos distritos que hoje estão representados os Sena?

Os ITS mais comuns neste momento é o HIV, Sífilis, e Gonorreia, porém estas duas últimas têm tratamento não são tão preocupantes como o HIV, que representam um encargo para o estado pois tratar as pessoas que vivem com o HIV ainda é um desafio do estado Moçambicano. Com menor incidência ocorrem outras tais como Clamídia também curável com antibióticos e outras incuráveis cuja prevalência na província de Sofala é menor tais como Herpes simples (HSV), Papilomavírus humano (HPV) e Hepatite B (VHB) que são incuráveis.

6. Já mapearam, ou tem dados de prevalência destas doenças e sua evolução ao longo do tempo?

Nós temos um plano de intervenção de acordo com os locais mais críticos. Este plano é feito em virtude dos dados que o conselho provincial de combate ao HIV/SIDA já identificou e tem um plano estratégico para mitigar os seus efeitos. E nós atuamos como parceiros neste trabalho.

7. Que proposta a entidade leva às comunidades praticantes dos rituais?

Toda mensagem virada a combate de ITS tem como foco principal a mudança de comportamento. Assim sendo, aos praticantes deste ritual recomendamos que deixem de se envolver sexualmente de forma não segura, mas eles insistem que o ritual passa por estas relações. Assim nós queremos que optem por outros rituais de purificação que não envolvam atos sexuais.

8. Como é que as comunidades encaram a vossa atuação?

A comunidade recebe de bom agrado, pois os que não sabiam passam a se comportar de forma diferente, mas outros persistem com a mesma crença mesmo ciente dos riscos. Temos muitas famílias aqui na vila que estão abandonando essa prática, mas confesso que ainda não é na totalidade pois ainda existem famílias do interior que fazem esse ritual.

9. Como as outras entidades de cooperação apoiam as iniciativas desta organização na luta pela concretização dos seus objetivos?

Cada associação tem o seu alvo, mas nós contamos muito com autoridade local e a serviços distritais de saúde, que nos assessoram na implementação dos nossos planos de intervenção. Pois existem outras organizações e associações atuando com o mesmo propósito usando diferentes estratégias. Mas todos devem estar em colaboração do governo distrital para cumprir com o plano do núcleo distrital do combate ao HIV/SIDA.

10. Que impacto está tendo a vossa mensagem nos índices de transmissão das ITS's?

O impacto do nosso trabalho é mensurável pelo número de pessoas que aderem ao tratamento das ITS e aqueles que deixam de fazer certas práticas consideradas de risco. Não só temos que considerar que o impacto do nosso trabalho é avaliado a longo prazo.